ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК ФІЛОСОФІЙ

ДУХ І ЛІТЕРА

VOCABULAIRE EUROPÉEN DES PHILOSOPHIES

DICTIONNAIRE DES INTRADUISIBLES

sous la direction de
BARBARA CASSIN

Éditions duSeuil / Dictionnaires Le Robert

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК ФІЛОСОФІЙ

ЛЕКСИКОН НЕПЕРЕКЛАДНОСТЕЙ

Том перший

під керівництвом
БАРБАРИ КАССЕН

ДУХ І ЛІТЕРА

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ "КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ"
ЦЕНТР ЕВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Cet ouvrage a été publié avec l'aide du Ministère français chargé de la Culture –
CENTRE NATIONAL DU LIVRE
et du Programme d'Aide à la Publication "SKOVORODA"
de l'Ambassade de France en Ukraine
et du Ministère français des Affaires Etrangères

Це видання здійснене за підтримки Міністерства культури Франції –
НАЦІОНАЛЬНОГО ЦЕНТРУ КНИГИ,
програми сприяння видавничій справі «СКОВОРОДА»,
Посольства Франції в Україні та
Міністерства закордонних справ Франції,
Міжнародного Благодійного Фонду Відродження
Києво-Могилянської Академії
та благодійної асоціації CNEWA

Наукові керівники проекту

Барбара Кассен (Сорбона), Костянтин Сігов (НаУКМА)

Над перекладом і редагуванням працювали:

Володимир Артюх, Ірина Архіпова, Андрій Баумейстер, Алла Вайсбанд,
Андрій Васильченко, Юрій Вестель, Костянтин Гломозда, Володимир Єрмоленко,
Світлана Желдак, Володимир Каденко, Дмитро Каратєєв, Віктор Котусенко,
Ірина Листопад, Сергій Йосипенко, Віктор Малахов, Михайло Мінаков, Дарина Морозова,
Ігор Мялковський, Катерина Новікова, Валентин Омельянчик, Олексій Панич,
Сергій Пролєєв, Андрій Рєпа, Анастасія Рябчук, Олексій Сігов, Валентина Стукалова,
Марина Ткачук, Олег Хома

Літературне редагування:

Наталя Анікієнко, Дмитро Каратєєв, Леся Лисенко, Катерина Салата, Надія Трач

Відповідальний за видання: Леонід Фінберг

Художнє оформлення: Ірина Пастернак

Комп'ютерна верстка: Вадим Залевський

Є225 Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей.
Том перший. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.

УДК 1:81'374.26] (4)

ISBN 2-85-036-580-7 (Le Robert)
ISBN 2-02-030730-8 (Seuil)
ISBN 978-966-378-125-9

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2009

© 2004, Éditions du Seuil /
Dictionnaires Le Robert

ЗМІСТ

Від редакції 8
Барбара КАССЕН. *Вступне слово* 13

РОЗМАЇТТЯ МОВ

МОВИ ТА ТРАДИЦІЇ, що лежать в основі філософії в Європі 17
ГРЕЦЬКА МОВА: стале і мінливе у грецькій мові 25
НІМЕЦЬКА МОВА. Синтаксис та семантика
в модерній філософській німецькій мові: Геґель і Кант 38
ФРАНЦУЗЬКА МОВА. Про французьку мову як прочищення 48
АНГЛІЙСЬКА МОВА, або Геній повсякдення 55
ІСПАНСЬКА МОВА. Особливість іспанської мови:
етимологічний дублет ser/estar 67
ІТАЛІЙСЬКА МОВА: філософія також для нефілософів 75
ПОРТУГАЛЬСЬКА МОВА: барокова мова 91

I. БУТТЯ ТА ОНТОЛОГІЯ

ПРИНЦИП / НАЧАЛО 101
СУТНІСТЬ 110
ESTI є, існує 127
TO TI ÊN EINAI «чимбутність» 140
SUJET суб'єкт; підмет; сюжет 148
ÂME ESPRIT душа; ум, розум, дух, ... 174
GOGO дух, душа 201

II. ПІЗНАННЯ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

SENS сенс, чуття 205
BELIEF віра; переконання; думка 226

III. МОВА ТА ЛОГІКА

ЛОГОС 237
ПЕРЕКЛАДАТИ 254
УНІВЕРСАЛІЇ 271
АНАЛОГІЯ 276
CONCEPTUS концепт, поняття 279
BEGRIFF поняття 283
ОМОНІМ 288

IV. ПРАВО І ПОЛІТИКА

THEMIS правило, припис, закон 301
ПОЛІС 307
ПОЛІТИЧНЕ 310
LIBERAL ліберальне 312
ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО 318
ПРАВОВА ДЕРЖАВА 322
МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ 326
ІКОНОМІЯ 330
СОБОРНОСТЬ 336
STATE держава 340
WHIG / TORY ліберал, консерватор 340

V. ЧАС ТА ІСТОРІЯ

МИР 345
ПАМ'ЯТЬ 351
ДОЛЯ 362
AIÔN вік 370
МОМЕНТ 379
MÊTIS хитрощі, вправність 385

VI. ЕСТЕТИКА І ПОЕТИКА

КАТАРСИС 389
ПІДНЕСЕНЕ 393
МІМЕСИС 399
ЗАГАЛЬНЕ МІСЦЕ 418
DICHTUNG література, поезія 424
ДІАФАНЕ прозоре, напівпрозоре 429
EIDÔLON образ 435
BILD образ, картина 441
CONCETTO поняття, ідея, думка 446

VII. ЕТИКА І ПРАКСИС

ЛЮБИТИ 451
ПРОБАЧАТИ 464
СТЫД* 467
VERGÜENZA сором 469
VIRTÙ чеснота 473
ПАТОС пристрасть 480
IMPUTATIO* відповідальність, увідповідальнення 485
ПРАКСИС 498
ЗАДОВОЛЕННЯ 513
ФРОНЕСИС розсудливість 527
БЕЗУМ 534
УПРАЗНЯТИ* 542

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК 546

ВІД РЕДАКЦІЇ

У багатьох відношеннях це видання, безумовно, є викликом.

Французькі філософи, які започаткували цей проект, насамперед кинули виклик традиційним поглядам на історію філософії та, ширше, традиційному розумінню філософії як такої. Почати з того, що філософія для авторів «Словника» не є розумовою діяльністю, яка лише зовнішнім чином пов'язана із мовою – а з іншого боку, не є й діяльністю, монопольно пов'язаною лише з певними «обраними» мовами, які одні лише мусять вважатися по-справжньому «філософськими». Навпаки, кожна мова, на переконання авторів Словника, надає її носіям унікальні та неповторні ресурси філософування – певна річ, будучи при цьому сама продуктом унікальних та неповторних умов суспільного життя, історичних обставин розвитку певного народу тощо.

Говорити про єдину «європейську філософію», з цієї точки зору, так само парадоксально, як говорити про єдину «європейську мову». У першому наближенні, з метою забезпечення взаєморозуміння, доводиться, певна річ, звертатися й до того, й до іншого: при цьому роль першого виконує певний набір «загальноєвропейських» філософських концептів, а роль другого – колись латина, нині ж особлива «нейтралізована» версія англійської мови, яка змушено платить за інтернаціоналізацію власним оштучненням. Але подальше заглиблення відкриває за європейською філософською єдністю множину мовно-світоглядних унікальностей – які разом складають вже не Універсум, а Мультиверсум.

Відповідно, справжньою основою кожної з численних *європейських філософій* для авторів «Словника» постає набір не універсальних, а цілком унікальних філософських концептів, які повною мірою розкривають своє смислове багатство лише у рідному для них мовному оточенні (німецькому, французькому, іспанському тощо), але по ходу свого історичного становлення частково вбирають у себе також і смисли інших споріднених концептів, що існували чи досі існують в інших європейських філософських мовах.

Крім того, обстоюючи подібне бачення розмаїття європейських філософій, автори «Словника» тим самим кинули виклик і самі собі – адже чим, як не викликом власним інтелектуальним та мовним здібностям, можна вважати *a priori* парадоксальну ідею створення однією – хай, для початку, французькою – мовою *загальноєвропейського «лексикону неперекладностей»?* Втім, хто не готовий постійно кидати собі виклик, прагнучи уможливити неможливе й здійснити нездійснене, той навряд чи взагалі спроможний серйозно присвятити себе філософії…

Наступним викликом для Словника, тепер уже в міжнародному вимірі, став проект його одночасного перекладу декількома іншими мовами: зокрема, англійською, іспанською, арабською та українською. Адже тепер створений французькими вченими Словник сам невідворотно став множинним – фактично, вже не словником, а *словниками європейських філософій*, спорідненими, але безумовно не однаковими, про що свідчить, зокрема, й досвід створення цієї його української версії та її зіставлення з вихідним текстом французького оригіналу.

Як виявилося – а власне, як і слід було очікувати, – «лексикон неперекладностей» в жодному разі неможливо просто «перекласти»: адже в кожному конкретному випадку вихідний текст опиняється у новому для нього мовному та культурному середовищі, з притаманними лише йому презумпціями та самоочевидностями, світоглядними настановами та історичними традиціями, спектрами знаного та незнаного, знайомого та незнайомого тощо. Відтак, кожний переклад «лексикону неперекладностей», по суті, став його мовною та культурною *адаптацією* – чим на практиці була ще раз підтверджена слушність тієї вихідної

мовно-філософської позиції, яка, власне, й послужила підґрунтям створення Словника як такого.

Для українських перекладачів та співавторів проекту переклад Словника став особливим викликом насамперед через те, що завдання відтворити українською мовою одразу весь космос – а чи хаосмос? – європейського філософування потребувало задіювання всіх існуючих та відкриття нових можливостей україномовного філософського дискурсу, якому *досі ще жодного разу не випадало випробувань такого рівня глибини та складності*.

Остання теза зовсім не є перебільшенням: адже матеріал, що підлягав і був підданий у цьому виданні українському перекладу, представлений не лише основними текстами французьких статей, але й численними цитатами з творів європейських філософів усіх часів та народів, оригінали яких писалися грекою, латиною, арабською, гебрейською, німецькою, англійською, італійською, іспанською, португальською тощо.

Безумовно, що переклад усіх цих цитат з їхніх французьких перекладів був би абсолютно неприйнятним рішенням, з тих же причин, з яких неприйнятною й глибоко упослідженою була практика радянських часів перекладати українською обрані тексти західних авторів (письменників, а також класиків марксизму) з їхніх російських перекладів.

В ситуації наявності перекладів якщо не всіх, то більшості цитованих текстів тією мовою, на яку перекладається Словник (така ситуація, зокрема, мала місце з його англійським, і мала б місце з його російським перекладом) складність для перекладачів полягала б у тому, аби вирішувати щодо кожної окремої цитати, чи здатний її наявний переклад донести до читачів те смислове навантаження, яким ця цитата наділена в контексті відповідної статті Словника.

В ситуації ж практично повної – за поодинокими винятками – відсутності вітчизняних перекладів європейської філософської класики єдиним гідним виходом, до якого саме і змушені були вдатися українські перекладачі, став пошук для кожної цитати відповідного іншомовного оригіналу та її переклад безпосередньо з цього оригіналу, з належним урахуванням – але не обов'язково буквальним відтворенням – особливостей поданого у Словнику французького перекладу. Певна річ, в окремих випадках від цього правила доводилося відступати – але лише там, де знайти іншомовний оригінал виявилося фізично і технічно неможливим. Відтак, перекладачам Словника, крім французьких авторів, довелося водночас, на рівні окремих цитат і фрагментів, здійснювати українські переклади Аристотеля та Платона, Квінтиліана та Апулея, Леопарді та Віко, Спінози та Міля, Ніцше та Ґайдеггера… словом, торкнутися максимально широкого корпусу європейських філософських текстів, та ще й привести всі ці фрагменти перекладів у певну систему, виробивши по ходу справи спільні для всього колективу перекладачів правила відтворення іншомовної термінології, які до певної міри виявилися універсальними, а до певної міри, знов-таки, особливими для відтворення лише одного конкретного іншомовного устрою (як-от переклад специфічних концептів античної греки, або особливо розгалуженої англійської лексики для позначення різних феноменів почуттєвості).

Відповідно, українські перекладачі Словника, волею обставин і взятої ними на себе перекладацької задачі, нині пропонують українському філософському загалу не більше не менше як власну версію *українського дзеркала європейського мовно-філософського мультиверсуму*. Упорядниками цього видання обрані – і, ось, пропонуються читачеві – українські мовні ресурси для відтворення багатьох засадових філософських концептів основних філософських мов європейського континенту, – крім власне неперекладних, присутність яких в українському філософському дискурсі на правах іншомовних запозичень має особливу цінність саме тим, що дає нашому вітчизняному дискурсу нагоду відчути його власні межі; останнє ж є суто необхідною передумовою усвідомлення його як одного з дискурсів багатомовної родини європейського філософування.

Можна сказати, що, поряд із донесенням до українського читача власне спостережень французьких авторів щодо змісту та історичної долі різних європейських філософських концептів, саме у *розвитку й систематизації українського філософського лексикону на тлі*

лексиконів інших європейських мов полягає особлива вартість даного видання в контексті теперішнього стану та перспектив розвитку вітчизняної філософії. Для деяких іншомовних філософських концептів при цьому знайшлися цілком традиційні українські аналоги; деякі інші були перекладені наново чи вперше, подекуди із застосуванням неологізмів та експериментальних мовних винаходів; деякі ж особливо специфічні концепти були залишені зовсім без перекладу, а натомість відтворені або рідною для них латинкою, або українською транслітерацією. Універсальність та одноманітність підходу до всіх «проблемних» концептів при цьому, певна річ, була абсолютно неприпустима: адже між практично повною перекладністю та практично повною неперекладністю існує цілий спектр проміжних випадків, кожен з яких потребує індивідуального й творчого підходу; але кожне конкретне перекладацьке рішення було піддане докладному обговоренню і приймалося остаточно лише як результат колективної згоди (перекладач – редактор статті – редактор розділу – літературний редактор).

«Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du» – ця формула Мартіна Бубера з його книги «Ich und Du» (1923), вистражданої подіями Першої світової війни, стала дороговказним орієнтиром європейської філософії та культури усього двадцятого століття. Українською мовою це можна було б відтворити як: «Я постаю перед Ти; стаючи Я, говорю я: "Ти"». Якщо сьогоднішня Європа вже звично облаштовує своє культурне життя за цим славетним діалогічним принципом, сьогоднішній Україні, котра, попри всі перешкоди й негаразди, загалом прагне постати повноцінною європейською державою, подібного хисту ще треба вчитися. Українська філософія стане собою лише набувши вміння говорити «Ти» усім своїм європейським сестрам: філософії стародавніх греків та сучасних французів, латиномовних середньовічних схоластів та різномовних геніїв європейського Просвітництва. Цей Словник є нашою колективною спробою зробити – і способом, і результатом виконаної роботи – ще один важливий крок у цьому жаданому для нас усіх напряму. *Сказавши «Ти», станемо собою*.

* * *

Французький оригінал Європейського Словника Філософій надрукований в одному томі, і статті в ньому розміщені в абетковому порядку. Вони складаються з трьох типів статей: 1) статті, присвячені певному терміну чи словосполученню одної з європейських мов (до яких додані також, із зрозумілих причин, гебрейська і арабська); 2) більш загальні статті, що характеризують якусь одну мову чи певні філософськи значущі особливості цієї мови; 3) статті, що не мають характеру самостійної, повноцінної статті, а лише відсилають до інших статей, так би мовити, «дороговкази». Редакційна колегія українського перекладу вирішила перекладати і друкувати весь обсяг Словника у п'яти томах, по одному тому на рік. Ця відмінність від оригіналу спричинила перебудову і деяке переосмислення подачі матеріалу в першому томі (і так само плануємо в наступних томах). А саме, було прийняте рішення відібрати для першого тому найбільш засадові у філософсько-термінологічному аспекті терміни з різних філософських царин, які видаються важливими й необхідними для розвитку української філософської термінології та мислення і зможуть скласти певний мовний і смисловий фундамент для подальших перекладів. Водночас ми вирішили розташувати терміни не в абетковому порядку, а згрупувати їх згідно з класичним філософським розподілом, з чого й виникли запропоновані у першому томі рубрики. При цьому загальні статті, присвячені окремим мовам (тип 2 з вищенаведених), розміщено поза рубриками на початку книги, а статей-«дороговказів» (тип 3) поки що не було необхідності перекладати, отже жодної з них немає в цьому томі.

Структура звичайної термінологічної статті складається з наступних елементів, які йдуть в указаній послідовності:

1. Термін – назва статті українськими або латинськими літерами залежно від того, чи вважається даний термін більш-менш усталеним в українській науковій літературі у відповідному значенні, чи ні. Після назви додається це слово оригінальною мовою, а також

іноді, коли це вважається потрібним, з українською транслітерацією у квадратних дужках. Після цього у квадратній рамці позначається мова, до якої належить даний термін.

2. Українські відповідники даного терміна курсивом, якщо, звісно, сам термін не є усталеним українським словом. Ці відповідники, коли потрібно, групуються у смислові сукупності, які всередині груп розділяються комою, а між групами – комою з крапкою.

3. Іншомовні відповідники подаються так, як у французькому оригіналі Словника з додаванням французьких і зрідка слов'янських відповідників. Скорочення: гебр. – гебрейська, гр. – грека, лат. – латина, араб. – арабська, англ. – англійська, баск. – баскська, дан. – данська, іт. – італійська, ісп. – іспанська, катал. – каталонська, нім. – німецька, пол. – польська, порт. – португальська, рос. – російська, рум. – румунська, угор. – угорська, фін. – фінська, фр. – французька, швед. – шведська. Порядок розташування мов такий, як тут наведено: спочатку давні, потім нові в абетковому порядку.

4. Перелік інших статей Словника, так чи інакше пов'язаних з даною статтею. Слід зауважити, що в цьому переліку і також у всіх подальших посиланнях на інші статті Словника зберігаються всі ті назви статей, що є в оригіналі Словника, хоча б ці статті ще не були перекладені і не ввійшли до складу нашого 1-го тому. Це зроблено з метою збереження всіх наявних в оригіналі Словника зв'язків між термінами. Назви статей точно так, як в оригіналі Словника, за виключенням, звісно, тих статей, які ввійшли до 1-го тому і назви яких, прийняті у нашому перекладі, виділено у переліку на початку статті напівжирним шрифтом (курсивом, як і в оригіналі, позначені статті-«дороговкази»). Назви статей у переліку розташовані за латинською абеткою.

5. Основний текст статті. Йому передує набрана курсивом *передмова*, яка стисло подає проблематику даного терміна, власне самі мотиви написання цієї статті. У кінці статті подається наведена автором чи авторами статті бібліографія і довідкова література (переважно словники, енциклопедії).

Редакційна колегія українського перекладу за домовленістю з представниками проекту з французького боку вирішила, що у багатьох випадках оригінальний текст статей потребує певної адаптації і доповнень, про що вже йшлося вище, аж до написання нових статей українськими дослідниками. В цьому томі пропонуються три нові статті, позначені у Змісті зірочками. Тексти, додані українськими авторами до перекладених статей французького видання, позначені трьома способами: 1) у передмові до статті, що набрана курсивом і виділена смугою на полях, додані тексти позначаються двома смугами; 2) в основному тексті статті дрібні зауваження, пояснення, примітки тощо – як правило, не більше одної фрази – подані у квадратних дужках; 3) більші за обсягом примітки вміщені наприкінці статті як звичайні виноски, позначені цифрами. Якщо перекладачі або редактори додають вставки, то вони нумеруються не цифрами, як вставки в оригіналі Словника, а буквами: А, Б… Усі додатки, більші обсягом за одну фразу (тобто у передмові до статті, у примітках-виносках, у вставках), підписані ініціалами одного з перекладачів або редакторів даної статті.

У випадку, коли переклад цитат українською здійснено з першоджерела, цей переклад супроводжено посиланням на відповідний оригінальний текст. Якщо ж цитату перекладено з французького перекладу, це позначено «з фр. пер.» (тобто цей переклад зроблено з французького перекладу) або у посиланні на французький переклад – «фр. пер.» Переклади і редагування з давніх мов належать: з греки Юрію Вестелю, Олексію Паничу, Валентину Омельянчику, Дарині Морозовій, з латини Андрію Баумейстеру і Олексію Паничу.

Біблійні посилання здебільшого подаються за виданням: Святе Письмо Старого та Нового Завіту, UBS – 1991; переклад під редакцією о. Івана Хоменка (скорочення біблійних книг див. тамо ж). В окремих випадках, коли цього вимагав зміст статті та міркування більшої точності, переклади біблійних цитат бралися з найбільш поширеного в Україні перекладу о. Івана Огієнка чи редагувалися відповідним чином.

* * *

Редакція висловлює найщирішу подяку всім тим, хто брав безпосередню участь у підготовці цього видання, а також тим, хто брав участь у численних семінарах та обговореннях, присвячених Словнику Європейських філософій. Ми особливо вдячні нашим французьким колегам Барбарі Кассен, Філіпу Рено, Марку Крепону, П'єру Косса за всіляку підтримку і надзвичайно плідну співпрацю, а також Ларисі Масенко та Надії Трач за їхню неоціненну фахову допомогу у питаннях українського правопису та транслітерації іншомовних імен. Також щиро дякуємо всім установам, завдяки сприянню яких це видання стало можливим, зокрема Французькому Інституту в Україні, Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Національної Академії наук України та Національному університету «Києво-Могилянська Академія». Окрема щира подяка від редакції фундації «Les Treilles» за надану можливість проведення спільного із французькими колегами семінару у вересні 2009 р.

ВСТУПНЕ СЛОВО

Етьєнові, без якого…

Однією з найбільш нагальних проблем, які ставить Європа, є мовна проблема. Можна розглядати два шляхи її вирішення: вибрати одну домінуючу мову – «глобалізовану» англо-американську – і віднині спілкуватися нею; або ж зробити ставку на підтримання плюралізму, щоразу підкреслюючи сенс та важливість відмінностей, що є єдиним способом реально полегшити спілкування між мовами та культурами. «Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей» базується саме на другій точці зору. Але він спрямований скоріш у майбутнє, ніж у минуле: він не пов'язаний з ретроспективною та уречевленою Європою – до речі, якою? – що визначається накопиченням шарів спадку, які укріплюють місцеві особливості, а з Європою у розвитку, у дії, скоріше *energeia*, ніж *ergon*, яка опрацьовує розбіжності, напруження, перенесення, привласнення, непорозуміння, аби краще творити саму себе.

Відправною точкою стали міркування стосовно труднощів перекладу філософських текстів. Ми хотіли осмислити філософію різними мовами, розглянути філософії так, як вони висловлені, і подивитися, що́ такий підхід змінює у наших манерах філософувати. Саме через це ми створили не черговий «Філософський словник» або «Філософську енциклопедію», які б розглядали поняття, авторів, течії та системи самі в собі, а «Європейський словник філософій», побудований навколо слів, взятих у сумірній відмінності мов, принаймні, основних мов, якими написано європейську філософію – після Вавилонського стовпотворіння. З цієї точки зору нашою моделлю був «Словник індоєвропейських соціальних термінів» Еміля Бенвеніста, плюралістичний та компаративістичний твір: щоб знайти сенс одного слова в одній мові, він показує, в які мережі воно входить, та намагається дослідити, як функціонують ці мережі в одній мові, порівняно з мережами інших мов.

Ми не працювали ані з усіма словами, ані з усіма мовами, в яких присутнє будь-яке слово, ані з усіма філософіями. За предмет дослідження ми обрали *симптоми* розбіжностей, «неперекладності» між певною кількістю сучасних європейських мов, повертаючись до давніх (грецької та латини), та користуючись як проміжною ланкою івритом та арабською щоразу, коли це було необхідно для зрозумілості цих розбіжностей. Те, що йдеться про *неперекладності*, аж ніяк не означає, що ці терміни, вислови, синтаксичні та граматичні звороти ніколи не перекладалися або не можуть бути перекладені; радше неперекладним є те, що постійно продовжують (не) перекладати. Але це свідчить, що їхній переклад тією чи іншою мовою становить таку проблему, що інколи приводить до появи неологізму або надання нового значення старому слову: це покажчик того, наскільки у різних мовах як окремі слова, так і понятійні мережі не збігаються. Чи розуміємо ми, кажучи *mind*, те ж саме, що кажучи *Geist* або *esprit*? Чи *правда* – це *justice* або *vérité*? І що відбувається, коли ми передаємо *mimêsis* як *représentation* замість *imitation*? Таким чином, кожна словникова стаття відштовхується від вузла неперекладності та містить порівняння термінологічних мереж, викривлення яких складає історію та географію мов і культур. «Європейський словник філософій» є «лексиконом неперекладностей» тією мірою, якою він висвітлює у своїй галузі головні симптоми відмінності мов.

Відбір словникових статей є результатом подвійного дослідження, діахронічного та синхронічного. Діахронія – для роздумів про переходи та розгалуження: від грецької до латини, від латини античної до схоластичної, а потім гуманістичної, з моментами взаємодії з єврейською та арабською традиціями; від давньої мови до народної; від однієї народної мови

до іншої; від однієї традиції, системи та філософської мови до інших; від одного поля знань та логіки до інших. Таким чином віднаходимо історію понять, виявляючи переломні моменти, зсуви та чинники, які визначають ту чи іншу «епоху». Синхронія – щоб зафіксувати сучасний стан, окреслити національні філософські пейзажі; тут стикаєшся з нездоланною розбіжністю забутого та новознайденого: явища без відповідників, чужорідні запозичення, дублети, лакуни, «фальшиві друзі перекладача», спотворені значення, які в кожній окремій мові позначають кристалізацію тем та спеціалізацію призначення. Тож на основі сучасних творів, які водночас є причинами та наслідками філософського стану певної мови, ми питаємо себе, чому терміни, які ми зазвичай вважаємо беззаперечно еквівалентними, мають різні значення та різні сфери вжитку – що може філософська думка в рамках того, що може мова.

Від самого початку полем нашого дослідження був європейський простір. По суті, «Словник» має політичну мету: зробити так, щоб європейські мови бралися до уваги, і не лише з точки зору збереження спадщини, подібно до того, як охороняють види, що є під загрозою знищення. З огляду на це, є дві позиції, від яких ми рішуче відмежовуємося. Перша – це універсальна англійська мова, вірніше «універсальна псевдоанглійська» – ця офіційна англійська європейської співдружності та наукових конференцій, яка, звичайно, працює, але вже майже не є мовою (найгірше розуміють «справжніх» англійців). Англійська мова сьогодні відіграє роль «допоміжної міжнародної мови», як висловився Умберто Еко, вона зайняла своє місце у хронологічному ряду мов-посередників (грецька, латина, французька): це водночас універсальна мова освіченої технократії та мова ринку, ми не можемо без неї обійтися, на добре це чи на зле. Але філософське положення англійської як особливої мови заслуговує на дещо інакший розгляд. Тут англійська перебуває, скоріше, в одному ряду з універсальною характеристикою, вигаданою Ляйбніцем. Річ не в тім, що англійська мова колись може бути зведеною до концептуального розрахунку, на зразок математичного: як і всі інші, вона є природною мовою, тобто мовою культури, величною та сильною всіма своїми особливостями. Проте для певного напряму в «аналітичній філософії» (правда, що жодна термінологічна пересторога ніколи не буде тут достатньою, тому що вивіска, через *linguistic turn* [лінгвістичний поворот], має значення для тих самих філософів, хто наново вчить нас розпитувати мову, від Вітґенштайна до Остина, Квайна або Кейвела) філософія залежить від універсальної логіки, однакової для всіх часів та народів – для Аристотеля, мого колеги з Оксфорда тощо. Тож неважливо, яка саме мова, в даному разі англійська, «одягає» поняття. Ця перша універсалістська мотивація перетинається з другою. Вся англосаксонська традиція намагалася не вживати жаргон, відмовитися від езотеричного мовлення, спустити повітряні кульки метафізики: англійська представляється, цього разу в своїй мовній своєрідності, як мова *common sense* [здорового глузду] та спільного досвіду, включно зі спільним досвідом мови. Безтілесність раціонального та войовничість повсякденного мовлення поєднуються, щоб підкріпити перевагу англійської мови, яка у найгіршому випадку перетворюється на відмову у статусі філософії тій континентальній філософії, яка зав'язла у випадковостях історії та мов.

Ні... ані... Друга позиція, від якої ми відмежовуємося, це та, що веде від генія мов, з усіма його кліше, до «онтологічного націоналізму» (за висловом Жана-П'єра Лефевра). Її зображення знаходимо у Гердера у той момент, коли він оголошує переклад як наслідування і трансплантацію покликанням саме німецької мови: «Коли в Італії муза спілкується співаючи, коли у Франції вона розповідає та мудрує, коли в Іспанії вона по-лицарськи виображує, а в Англії мислить гостро чи роздумливо, що робить вона в Німеччині? *Вона наслідує* (*Sie ahmt nach*). Тож *наслідування* (*Nachahmung*) є її характером (...). Для досягнення цієї мети ми володіємо чудовим засобом, *нашою мовою*; вона може бути для нас тим, чим є рука для художника, що наслідує» (J.G.Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Abt. 100-101) Ця позиція представлена певною гайдеґґерівською традицією, для якої існує одна «Філософська Мова», тобто мова, якою з найбільшою достовірністю можна говорити безпосередньо про буття, яка посідає домінуючу позицію в цій історії західної філософії, такої континентальної. Мартин Гайдеґґер вважає, що західна філософська думка народилася не так у Греції, як в грецькій мові, і що тільки німецька

мова піднімається до рівня грецької у ієрархії мов філософії, а тому "неперекладність стає остаточним критерієм істинного» (Jean-Pierre Lefebvre, «Philosophie et philologie: les traductions des philosophes allemands» in *Encyclopaedia universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1, 1990, p. 170). «*Грецька мова є філософською*, інакше кажучи (...) такою, що вже сама філософувала як мова та мовний устрій (*Sprachgestaltung*). Це цінується в кожній справжній мові, безумовно в різному ступені. Цей ступінь вимірюється глибиною й силою існування народу і раси, що мовить мовою і в ній існує. Відповідність глибокому і творчому характеру, який мала грецька мова, ми знаходимо лише в нашій німецькій мові» (M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* [1930], Vittorio Klostermann, 1994, S. 50-51). Навіть якщо це в певному сенсі «істинно» (слова та мовні звороти грецької та німецької є неодмінними моментами розвитку думки у багатьох статтях словника), це не та істина, яка нам потрібна. Наша робота дуже далека від такої сакралізації неперекладного, побудованої на ідеї абсолютної несумірності мов та пов'язаної з майже святістю окремих із них. Саме тому, на відміну від телеологічної історії філософії, спрямованої відповідно до принципу зиску або втрати, ми не наділяли жодну з мов, живих або мертвих, особливим статусом.

Ані логічний універсалізм, байдужий до мов, ані онтологічний націоналізм, що «есенціалізує» геній мови: на тлі цих двох позицій, якою є наша? Якби я мала її охарактеризувати, я сказала б словами Дельоза: «детериторіалізація». Наша позиція висуває географію проти історії, семантичну мережу – проти ізольованого поняття. Ми відштовхувалися від множинності (про це свідчить використання форми множини: словник філософій, лексикон неперекладностей) і весь час її дотримувалися: ми вивчали питання неперекладності, не маючи на меті єдність ані як точку відліку (мова-джерело, вихідні слова, вірність онтологічному даруванню), ані як точку прибуття (месіанська мова, раціональна спільнота).

Насамперед, маємо велику кількість та різноманітність мов – як підкреслює Вільгельм фон Гумбольд, «мова являється в дійсності лише як множинність» (*Über die Verschiedenheiten…*, у *Gesammelte Schriften*, ред. A. Leitzmann та ін., Berlin, Behr, vol. VI, p. 240). Вавилонське стовпотворіння постає щасливим випадком, якщо прийняти, що «різноманітність мов жодним чином не зводиться до різноманітності назв однієї речі: вони є різними перспективами погляду на цю річ, і коли ця річ не є предметом зовнішніх почуттів, ми часто маємо справу з такою ж кількістю речей, що їм кожен надає іншого образу» («Fragment de monographie sur les Basques» [Die baskischen Materialien aus dem Nachlaß Wilhelm von Humboldts, 1822]; dans P. Caussat, *La langue source de la nation*, Mardaga 1996, p. 433 [з фр. пер.]). Ці перспективи є визначальними для речі, кожна мова є світобаченням, яке ловить інший світ у свої тенета, відтворює його, при цьому спільний світ є не так відправною точкою, як регулятивним принципом. Шляєрмахер чудово висвітлює напруження, яке існує між поняттям у його претензії на універсальність та його лінгвістичним виразом, коли стверджує, що у філософії, більше ніж у будь-якій іншій галузі, «кожна мова містить (...) *певну* систему понять, які, саме через те, що вони об'єднуються, торкаються та доповнюють одне одного всередині тієї самої мови, є *єдиним* цілим, окремі частини якого не відповідають жодній системі інших мов, за винятком, хіба що [kaum], понять "Бог" і "Бути", праіменника та прадієслова. Адже навіть абсолютно універсальне, хоча воно й перебуває поза сферою особливого, освітлюється та забарвлюється нею [мовою]». (Frielrich Schleiermacher, «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens» in *Sämmtliche Schrifte*, Drittes Abt., 2 b., Berlin, 1838, S. 239.). Варто підкреслити це «хіба що»: навіть Бог і Буття освітлені та забарвлені мовою; універсальність понять повністю абсорбована лінгвістичною особливістю.

Множинність існує не лише між мовами, а й у кожній мові. Мова, з нашої точки зору, є не фактом природи, не предметом, а наслідком, отриманим в історії та культурі, який постійно творить себе, – знов-таки, радше не *ergon*, а *energeia*. Тож предмет словника сформований мовами і написаними ними творами, а також перекладами цих творів на різні мови у різні часи. Мережі слів та значень, які ми прагнули осмислити, є мережами філософських говірок, для яких відомі дата створення, автори та конкретні твори, де вони вживаються; ці мережі

є одиничними й локалізованими, пов'язаними з певною зверненістю (екзотеричною або езотеричною), на рівні мови, у стилі, у відношенні до традиції (моделі, посилання, палімпсести, розриви, інновації). Кожний автор, а філософ є автором, у той самий час, коли він пише певною мовою, створює свою власну мову – як каже Шляєрмахер про стосунки між автором і його мовою: «він є її органом, а вона – його» («L'herméneutique générale, 1809–1810» in *Herméneutique*, trad. C. Berner, Cerf /PUL, 1987, p. 75 [з фр. пер.]). Тож неперекладність також актуалізується час від часу.

Множинність, врешті-решт, існує і як множинність смислів слова у певній мові. Як говорив Жак Лакан у статті «L'Étourdi»: «Мова, між іншим, є всього лише повним зібранням двозначностей, які в ній залишила її історія». (*Scilicet*, 4, Le Seuil, 1973, p. 47). «Словник» змусив нас ще раз звернутися до феномена омонімії (одне слово з багатьма визначеннями: «пес» – це і сузір'я, і тварина, що гавкає), граничним випадком та сучасною карикатурою якої є омофонія («мене», займенник, і «мине», дієслово). З часів Аристотеля і його аналізу дієслова «бути» відомо, що не так вже й легко відрізнити омонімію та полісемію: сучасні значення французького слова *sens* – 1) значення слова, англійською *meaning*; 2) чуття, наприклад, дотик, англійською *sense*; 3) напрямок, наприклад, течії води, англійською *direction* – являють собою наслідок полісемії латинського слова *sensus*, яке є, у свою чергу, перекладом грецького *nous* «нюх, дух, розум, намір, інтуїція...», полісемія якого, з нашої точки зору, зовсім інша. Перехід від однієї мови до іншої дає відчути ці викривлення та семантичні потоки; він дозволяє дослідити двозначності, носієм яких є кожна мова, їхні значення, їхню історію, їхні перетини із двозначностями в інших мовах.

У своїй «Передмові» до «Агамемнона» Есхіла, якого він вважав «неперекладним», Гумбольд висловлюється за дослідження «синонімічності мов» та визнає, що кожна мова виражає поняття по-різному: «Слово в такій малій мірі є знаком поняття, що поняття не може навіть народитися без нього, не кажучи про те, щоб бути зафіксованим; невизначена дія сили думки конденсується в слові, як легкі хмаринки з'являються на чистому небі». «Така синонімічність головних мов (…) ще ніколи не досліджувалася, – додає він, – хоча у багатьох письменників ми знаходимо відповідні уривки, але це дослідження стане, якщо до нього підійти з одухотвореністю, одним з найпривабливіших творів» (Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Werke*, 3 Band, Berlin, 1843, S. 13.). Наш «Словник» цілком може стати одним з таких «найпривабливіших творів». Сподіваюся, що він приверне увагу до іншої манери філософувати, яка не розглядає поняття без слів, тому що понять без слів не буває.

Амбітною метою «Словника» було створити картографію європейських філософських відмінностей з використанням досвіду перекладачів, і тих перекладачів (істориків, коментаторів, критиків, інтерпретаторів), якими ми є як філософи. Він є робочим інструментом нового типу, незамінним для розширеної наукової спільноти, яка прагне зорганізуватися, і водночас путівником філософською Європою для студентів, викладачів, дослідників і тих, хто цікавиться своєю власною мовою та мовами інших. Це також колективна десятирічна праця. Робота над словником об'єднала навколо групи з 20-ти науковців – Шарля Баладьє, Етьєна Балібара, Марка Бюо де Лоне, Жана-Франсуа Куртина, Марка Крепона, Сандри Ложьє, Алена де Лібера, Жаклін Ліхтенстейн, Філіпа Рено, Ірен Розьє-Каташ – понад 150 співробітників, спеціалістів у найрізноманітніших царинах лінгвістики та філософії. Ця справді колективна робота (довга, складна, яка викликала почуття незадоволення, яку треба було переробляти, продовжувати) звабила, врешті-решт, усіх нас, підштовхнула кожного подивитися під іншим кутом на те, що він вважав для себе давно відомим у філософії та про філософію. Кожен віддав невимірну кількість свого часу, своєї енергії, своїх знань, своєї винахідливості тому, що підтримувало пригоду і дружність і що є вищим за будь-яку вдячність.

Барбара КАССЕН

Переклад *Валентини Стукалової*
За редакцією *Володимира Артюха та Олексія Панича*

РОЗМАЇТТЯ МОВ

МОВИ ТА ТРАДИЦІЇ, ЩО ЛЕЖАТЬ В ОСНОВІ ФІЛОСОФІЇ В ЄВРОПІ

▸ **НІМЕЦЬКА МОВА**, **СУТНІСТЬ**, **ГРЕЦЬКА МОВА**, **ЛОГОС**, *SAGESSE*, SIGNIFIANT, **ПЕРЕКЛАДАТИ**

Філософія прийшла з Греції. Про це нагадують її прихильники та вороги. Серед перших про це нагадує мусульманський філософ Аль-Фарабі († 950): справжня філософія прийшла від Платона та Аристотеля («Досягнення благодаті», закінчення). А рабин з розповіді Єгуди Галеві († 1140), який належить до других, пояснює, що оскільки філософи були греками, вони не отримали божественного осяяння: «Філософів можна пробачити, бо ці люди не отримали у спадок ані науки, ані об'явленого закону. Справді, все це греки, і Яван (згідно з Книгою Буття 10:2, предок греків) є одним з нащадків Яфета, які живуть на півночі. Наука ж, успадкована від Адама і підсилена божественістю, існує лише у нащадків Шема, який є обранцем поміж дітей Ноя. Ця наука завжди була і буде належати цій еліті нащадків Адама. Вона не перейшла до рук Явана, доки він не здобув першість. Передана йому вона була через персів, які самі отримали її від халдеїв. Саме в цю епоху, не раніше й не пізніше, з'явились грецькі філософи. Але відтоді як влада перейшла до рук Риму, жоден визначний філософ не постав серед греків» (Kuzari I, 63).

I. ПЕРЕКЛАДИ

Усі щось перейняли у греків. Але не всі перейняли те саме і не всі в однаковий спосіб. Запозичення відбувалося по-різному залежно від області рецепції: арабський світ засвоїв майже всю «філософію» (включно з наукою), але не «літературу». Візантійські християни сирійської культури теж не перекладали грецьку літературу. В арабській мові Гомер згадується лише у збірках моральних висловів. Трагіки лишилися невідомими, чим можна пояснити відсутність драматургії в арабській класичній літературі.

Латинську спадщину отримала лише Європа, у тому числі й поезію (Верґілія, Овідія тощо). Нічого не було перекладено з латини на арабську, окрім історії Павла Орозія. Римське право доволі довго вивчалося латиною на християнському Сході, перш ніж поступитись юридичним традиціям «варварських народів», а згодом відродитися в XI ст., зокрема у Болоньї. Довго вважалося, що частина римського права увійшла до мусульманського права (*fiqh*). Насправді, мабуть, друге було лише провінційною (provinciale [pérégrine]) версією першого.

Зате грецьку філософію середньовічна Європа знала лише з декількох текстів: початку Платонового «Тимея» в перекладі Цицерона і початку Аристотелевого «Органону» в перекладі Боеція. Арабський світ знав майже всього Аристотеля з IX ст., а Платона лише у переказах. Європа мусила чекати до XIII ст., щоб отримати повного Аристотеля. Що ж до Платона, у XIII ст. латиною були перекладені «Менон» та «Федон», але вони були малопоширеними. З перекладом інших діалогів довелося чекати на Марсиліо Фічино у XV ст.

Передачу знання часто розуміють як *translatio studiorum* – суто просторовий рух, своєрідне переселення в інше помешкання. Насправді ж ця передача відбувається у суто гідравлічний

спосіб, немовби за законом сполучених посудин, коли рівень культури врівноважується через передачу від більш розвиненої цивілізації до інших, яким не так пощастило. Переклади передбачають наявність потенційної публіки, попит якої передує його задоволенню. В Європі перекладацький рух відповідає на зростання потреби в інтелектуальному інструментарії, що спричинене «папською революцією» кінця XI ст., починаючи з конфлікту щодо інвеститур й оновлення юридичних наук, що його супроводжувало.

Натомість ті твори, які не могли бути предметом використання, були або взагалі не перекладені, або перекладені, але майже не поширені. Саме тому арабський світ знав усього Аристотеля, окрім «Політики», яка насправді виглядала як інструкція з використання застарілої машини. «Поетика» того ж Аристотеля, хоч і була перекладена, але залишилася для арабського середньовічного світу майже так само незрозумілою, як і для латинського.

Проблема, породжена різницею у рівнях мови, постає по-різному на півночі та на півдні Середземномор'я. Арабська мова не знала проблеми переходу із вченої мови на народну, як це мало місце в Європі. Такий перехід просто не відбувся, а коли й відбувся, то не був свідомим: класична арабська мова, що вважалася мовою Божої Книги, застигла у незмінній формі. На практиці християни та євреї писали арабською, звільненою від обмежень Корану, яка називалася «середня арабська» й містила певні спрощення в морфології та синтаксисі. У Європі ж латина була лише мовою Римської імперії та мовою Вульгати. У Середньовіччі вона залишилася мовою літургії і засобом комунікації між інтелектуалами, але вона не була святою мовою, «мовою Бога».

II. ЄВРОПА

Європа свідома того, що збагатилася завдяки різним народам, які говорили різними мовами. Наприклад, францисканець Роджер Бекон звертається до Папи у 1265 році на захист свого проекту створення шкіл грецької та східних мов: «мудрість латинян запозичена з чужих мов; насправді всі священні писання і вся філософія походять зі сторонніх мов» (*Лист до Климента* IV). Сама Біблія є справжньою лише гебрейською мовою (*hebraica veritas* святого Єроніма і, ще раніше, Оригена); філософія Аристотеля є справжньою лише грецькою. Звідси відчуття втрати в перекладі порівняно з оригіналом. Той же Роджер Бекон нарікає на цю ситуацію та порівнює текст, який ми читаємо крізь декілька шарів перекладу, з вином, що втрачає свій смак від переливання (*Moralis Philosophia* VI, 4). Перекладати необхідно і перекладають багато. Але це лише компромісний засіб порівняно з читанням оригіналу.

Таким чином постала проблема перекладу. На Заході переклад стає абсолютно необхідним, коли практично втрачається володіння грецькою мовою після Боеція († 524). Грецьку забули досить швидко всюди, крім Ірландії, чиє віддалене розташування обмежило вторгнення варварів. Серед винятків можна відзначити Гільдуїна († 840), лотаринзького аристократа, який згодом став бенедиктинським монахом та абатом у Сен-Дені. Він знав грецьку досить добре, аби йому доручили переклад корпусу праць Псевдо-Діонісія, запропонованого візантійським базилевсом Михаїлом III Людовіку Благочестивому у 827 році. Йоан Скот Еріуґена († 877) був здатним перекласти Григорія Ніського, Немезія і Псевдо-Діонісія.

Проте небагато філософів докладали зусиль для вивчення інших мов, окрім мови панівної культури. На середньовічному заході Еріуґена чи англієць Роберт Ґроссетест († 1253), перекладач «Нікомахової етики», – це радше винятки, аніж правило. Сам Роджер Бекон знав грецьку та гебрейську лише поверхово. Раймунд Луллій († 1316) вивчив арабську радше для того, щоб писати і проповідувати, аніж щоб читати твори мусульманських філософів. На землях ісламу тих, хто вивчав мову немусульманських народів, були одиниці. Аль-Біруні († 1048), який вивчив санскрит, щоб неупереджено дослідити індійські релігії, є блискучим винятком. Здається, ніхто з мусульман не вивчав грецької, а тим більше латини. Перекладачами ставали християни, носії сирійської мови та/або культури, для яких грецька традиція інколи була знайомою.

III. ЦЕНТРАЛЬНИЙ ВИПАДОК НЕПЕРЕКЛАДНОСТІ: «ФІЛОСОФІЯ»

В цій історії перекладів один парадокс виникає від самого початку: саме слово, яке позначає філософію, ніколи, власне, не перекладалося європейськими мовами. Воно є неперекладним *par excellence* або, в усякому разі, неперекладеним. «Філософія» – це радше транскрипція, а не переклад на інші мови з грецької. Лише голландська мова створила *Wijsbegeerde* – етимологічну кальку з φιλοσοφία. В німецькій мові XIII ст. була спроба використовувати слово *Weltweisheit* «мудрість світу» в значенні світської мудрості. Це слово мало честь бути використаним Кантом у його праці 1763 року про негативні величини, але воно так і не закріпилося у повсякденному використанні. Ще Фіхте у праці 1805 року, призначеній підняти національний дух, зазначав щодо *Philosophie*: «її слід описувати іноземним словом, оскільки німці не прийняли німецького слова, яке їм пропонувалося вже давно» (*Роздуми про німецьку націю,* 5).

В ісламі *falsafa* одразу сприймалося як грецьке слово і залишається таким і далі. Це слово правильно аналізує та пояснює Аль-Фарабі у фрагменті, присвяченому началам філософії, який цитує автор біографій медиків Абі Усейбі у своїх коментарях до Аль-Фарабі. Так само чинить у XV ст. історик Ібн Халдун. Вибір більш автентичного семітського слова *ḥikma* «мудрість» вказує на намагання дистанціюватися від чужих наук. Цьому слову надається перевага там, де йдеться про збереження зв'язку між дисциплінами, народженими з ісламу, і їхнім інтелектуальним розвитком у синтезі, в якому аристотелівські елементи поєднані з апологетикою (*kalām*) та/або містикою. Те саме відчуття чужості зустрічається і у єврейських арабомовних авторів. Приміром, у глосарії складних слів, який міститься у додатку 1213 року до перекладу «Путівника для заблудлих» Маймоніда, завершеного у 1204 р., Самюель Ібн Тіббон знову говорить: «*philosophia* – грецьке слово».

Історична спадкоємність слова не заважає, однак, семантичній еволюції, в результаті якої його сенс відхиляється далеко від первісного. Це трапляється і всередині самої греки. У пізній античності «філософія» означає, окрім знання, ще й спосіб життя. Цей факт, про який говорив уже Ніцше, докладніше описав П. Адо. У християнстві «філософія» класично описує монастирське життя, а у Візантії, понад звичне для нас значення, слово «філософ» позначає також і монаха. У дивовижному пасажі XI століття Михаїл Псел схоплює точну протилежність до «поганського» самовизначення філософії: «Я називаю філософами не тих, хто досліджує природу існуючого, і не тих, хто, шукаючи начал світу, нехтує засадами власного спасіння, а тих, хто зневажає світ та живе з понадсвітовими [сутностями]» (*Хронографія*, Михаїл IV, гл. 34). Слово «філософ» починає описувати освічену людину з соціальною конотацією належності до панівного класу, яка не має доброї слави серед «маленьких» людей. Приміром, у тваринному епосі на кшталт «Роману про лиса» лис називається *philosophos*.

Склад європейського філософського словника у найбільш вирішальний спосіб визначений латиною: або прямо – через романські мови, які з неї вийшли; або опосередковано – як для авторів, які мусили перекладати з латини. Таким чином, дія латини є потужною. Але сама латина пройшла певний шлях розвитку, щоб набути здатності перекладати греку. Саме грецька є рідною мовою філософії, і коли її описує грецьке слово, це тому, що й саме явище вигадали греки.

IV. ГРЕКА

Отже, грецька мова є унікальним випадком: саме в греці, і лише в греці, мова повинна була працювати над собою і лише всередині себе, щоб створити необхідні технічні терміни. Отримували їх, зазвичай, модифікуючи значення вже наявних у лексиконі слів. Таким чином, οὐσία «земельна ділянка» набуває значення «сутність», «субстанція»; δύναμις «сила» стає «потенційністю»; εἶδος «вид» позначає платонівську «ідею»; κατηγορία «звинувачення» слугує Аристотелеві на позначення «категорій» або родів предикатів; ἀρετή «досконалість»

речі або тварини, позначає моральні чи інтелектуальні чесноти. Інші слова – це іменники, утворені від ідіоматичного використання дієслова. Так, з дієслова ἔχειν «мати» + прислівник = «бути у визначеному стані» виникає ἕξις «стан», «габітус». Також можна знайти невелику кількість цілком вигаданих слів, зокрема, два терміни, які мусив створити Аристотель, щоб виразити повний розквіт реальності: ἐνέργεια та ἐντελέχεια.

Це не обійшлося без певної незручності для звичайних людей. Тому Аристофан насміхається над технічними термінами на -ικος («Вершники», 1375–1381).

Така робота грецької мови над собою була необхідною. Було недостатньо піддатися течії наявної мови. Можна вважати, що метафізика була вже заздалегідь закладена у структурі грецької мови. І справді, деякі з її особливостей добре сприяють вираженню абстрактної думки. Зокрема, це легкість, з якою можна субстантивувати що завгодно за допомогою артикля. А. Тренделенбург стверджував, що доктрина категорій є калькою з опису грецької граматичної структури. Подібні висновки зробив і Е. Бенвеніст. Безумовно, слід зазначити певні нюанси, бо бездоганна форма питання τί τὸ καλόν «що таке прекрасне?» все-таки не заважає Гіппію не розуміти це питання (див. Платон, *Гіппій Більший* 287d).

Грецька мова розвивалася від часів «лінійного письма B» аж до наших днів. У візантійському світі не було вирішене питання спадкоємності між грецькою мовою коментаторів-неоплатоніків і грецькою, втім штучною, мовою візантійців. Наприклад, грецька мова Плетона (XV ст.) загалом лишилася такою ж, як і мова великих філософів IV ст. до Р.Х. Але можна запитати, для кого вона була зрозумілою. Письмова грецька мова дедалі більше віддалялася від грецької усної, що відповідає процесу ізоляції малого прошарку інтелектуалів від народу. Можна відзначити парадокс перекладів, свідомо спрямованих проти їхнього поширення серед мас, як-от переклади Симеона Метафраста (IX ст.), котрий переписав високою мовою життєписи народних святих. Ця проблема є гострою і в сучасній Греції, між народною (*димотика*) й очищеною (*кафаревуса*) мовами, з їхніми соціальними та політичними контекстуальними обмеженнями. Візантійські філософи вигадали деякі технічні терміни, послуговуючись суфіксами -ικος чи -οτης. Наприклад, ὀντότης «буттєвість» (*étantité*) тощо. Але в основному словник залишився тим самим.

V. ЛАТИНА

Перші спроби писати про філософію латиною виникають у перших століттях до і після нашої ери у Лукреція († 55 р. до Р.Х.), Цицерона († 43 р. до Р.Х.) і Сенеки († 65). Кожен з них нарікав на бідність латини (Лукрецій, *De natura rerum* I, 139; 832; III, 260; Цицерон, *De finibus* III, 2,5; Сенека, *Ad Lucilium* 58, 1; Пліній Молодший, IV, 18). Цицерон як добрий адвокат у тому ж місці заявляє, що латина взагалі не повинна заздрити грецькій мові. Але чи вірить у це він сам? В усякому разі, обробляючи трактати стоїків, Цицерон пропонує латинські еквіваленти грецьких технічних термінів. Найчастіше одним латинським словом передається одне грецьке. Але іноді доводиться розділити слово: εὐθυμία «веселощі, радість, веселий настрій» передається як *animi tranquillitas* «душевний спокій» (*De finibus* V, v, 23). Чимало слів, утворених таким чином, залишилися у нашому словнику.

У цих перекладах можна помітити певну зміну акцентів. По-перше, зміщення від об'єктивного до суб'єктивного. Так, τέλος «кінець» стає *ultimum* «найвіддаленішою точкою» (якої можна досягти) (*ibid.*, I, 12, 42 і III, 7, 26). Характерний приклад – переклад фрази ἀξίαν ἔχον «те, що має вагу» словом *aestimabilis* «вартий того, щоб бути дорого оціненим» (*ibid*, III, 6, 20); παράδοξος «протилежний очікуванню» стає *admirabilis* «гідним, щоб на нього дивилися» (*ibid*, IV, 27,74). Можна помітити певну психологізацію тенденцій: ὁρμή «порив» стає *appetites* «зусиллям досягнути» (*ibid*, III, 7, 23 et al.). Також відбувається зміщення зсередини назовні: ἠθικός «той, що стосується характеру» стає *moralis* «той, що стосується поведінки» (Цицерон, *Про долю* I, 1, також Сенека, *Моральні листи до Луцилія* XIV, 89, 9, та Квінтиліан, XII, 2, 10).

Спроба змусити філософію говорити латиною спершу не була нагальною, і навіть грецькі філософи, які працювали в Римі – такі як Епіктет († 130) чи Плотин († 269), – писали своєю рідною мовою. Римський принцепс, імператор Марк Аврелій († 180), пише дуже інтимний твір – свої духовні роздуми – грецькою мовою. Натомість Апулей († після 170) і Авл Геллій († близько 150) писали латиною. Друга спроба була більш успішною, але її здійснили християнські письменники, такі як Тертуліан († 220) та Авґустин († 430), який, здається, знав грецькою лише декілька слів. Згодом, радше з негативних, аніж позитивних причин, грецька мова на Заході занепадає, і латина залишилася на арені самотньою. Такою є ситуація язичників Макробія та Марціана Капелли (поч. V ст.), як і християнина Халкідія († невдовзі після 400 р.).

Латинські автори не стільки власне перекладали, скільки адаптували. Перші справжні переклади належать Марію Вікторину († близько 380), що переклав на латину уривки з Плотина. Можливо, Авґустин читав дещо з них. Боецій, що походив з освіченої патриціанської родини, замислив проект повного перекладу Платона та Аристотеля на латину, але цьому завадила його страта у 524 р. Однак він зміг перекласти початок «Органона», себто «Ісагоге» Порфирія, «Категорії» та «Про тлумачення». Саме йому ми завдячуємо латинськими еквівалентами фундаментальних понять аристотелівської логіки: *genus, species, differentia, proprium, individuum*. Також саме він прийняв багате на наслідки рішення перекласти οὐσία як *substantia*, відтак зводячи її до одного з її вимірів, а саме виміру «підмета» (ὑποκείμενον), який Аристостель, втім, вважав недостатнім (*Метафізика* Z, 3).

Латинська мова отців Церкви повинна була навчитися виражати найтонші нюанси розробленої греками термінології щодо доктрин про Трійцю або з христології. Часто латина містить зсув порівняно з грекою. На запитання: «у Трійці три *чого*?» грека відповідає ὑπόστασις, тоді як латина говорить *persona* (Тертуліан, *Проти Праксея* 11).

Середньовічна латина збагачувалася технічними термінами, які ставали необхідними задля постійного витончення проблематики. Для цього вона запозичила з грецької такі слова, як *categorematicus*, а інші створила із своїх власних ресурсів, як-от *compossibilitas, actuositas, immutatio, suppositio, conceptus*.

Деякі грецькі тексти були перекладені латиною наново після схоластичної епохи і часто як реакція на мову цієї епохи, оскільки цицеронівському вухові вона видавалася скам'янілою. Саме тому Леонардо Бруні († 1444) переклав наново «Нікомахову етику», а Бессаріон – решту Аристотеля. Латина залишається креативною аж до кінця свого розвитку. Італійський гуманіст Ермолао Барбаро († 1493) запропонував слово *perfectihabia*, щоб хоч якось передати Аристотелеве поняття ἐντελέχεια. Ляйбніц († 1716), не вагаючись, вигадує слова *existentificans* та *existiturire.*

Латиною часто створювалися слова, які мали грецьке коріння, але насправді були модерними. Такими випадками є слово *cosmologia*, використане як заголовок Вольфом (1731), а також, французькою, Мопертюї (1750), слово *ontologia*, зазначене в філософському словнику Ґокленіуса (1613), а також *psychologia* (Freigius, †1579). Цікаво, що деякі схоластичні терміни непомітно проникли до повсякденної мови. Зокрема, англійське простонародне слово *contraption* «крутійство, складний трюк» прямо походить від логічної операції *contrapositio.*

VI. АРАБСЬКА МОВА

Починаючи з IX ст. грецька наукова спадщина перекладалася арабською. Це було справою поколінь християнських перекладачів. Вони мусили створити мову, яка могла б передавати філософські концепти. На відміну від сирійських перекладів, тут слова дійсно перекладалися, майже не транслітерувалися. Винятками, проте, є *usṭuqus* для στοχεῖον «елемент», *hayūlā* для ὕλη «матерія». І все ж часто їм складали конкуренцію слова більш співзвучні із духом мови, наприклад, *'unṣur* чи *mādda*, субстантивований дієприкметник жіночого роду від дієслова «розтягувати», який досить добре передає Декартову «протяжну субстанцію». Перекладачі

йшли навпомацки, поки не знаходили належні слова, звідси декілька термінів для передачі одного оригіналу. Коли співіснують два терміни, вони починають спеціалізуватися. Відтак слово *hayūlā* почало означати радше первинну матерію, тоді як *mādda* – матерію конкретного складу. Так само для опису причинності слово *sabab*, зазвичай – «обставини події», позначає безпосередню причину, а *'illa*, зазвичай – хвороба, яка виправдовує відсутність на битві (аналог латинського *causa*), більше тяжіє до позначення віддаленої причини. Бувало, що арабська мова зверталася до перської. Приміром, для слова «субстанція» використали перське *ǧawhar*, що первісно означало «коштовність»; найцінніше у речі є її «субстанцією», так само як французька мова говорить про «есенцію»/«сутність» (*essence*), щоб описати рафінований стан хімічного тіла, в парфумерії, а також для позначення пального.

Вибір словника з легкістю змінює сенс концепту. Так, при арабсько-перському перекладі словом *jawhar* грецької οὐσία зник очевидний зв'язок з дієсловом «бути». Грецьке дієслово εἶναι, одночасно дієслово існування та зв'язка, не має арабського еквівалента. На позначення існування перекладачі обрали слово «знаходити» у пасивній формі: те, що існує, – це справді те, що «знаходиться» (*mawǧūd*). Цей вибір обдумував Аль-Фарабі (*Книга про літературу* I, § 80). Цікаво, що іноді та сама форма використовується як замінник зв'язки у прикладах силогізмів. У словах для позначення «природи», *ṭab'* чи *ṭabīʿ*, замість ідеї рослинного росту, яку греки відчували (безперечно, даремно) у слові φύσις, з'являється ідея відбитку, позначки, залишеної печаткою.

Філософська мова в очах граматиків виглядала «варварською». Цей факт вийшов на передній план у суперечці між християнським філософом та перекладачем Абу Бішром Матта ібн Юнусом та мусульманським граматиком Абу Саїдом аль-Сирафі, що відбулась у 932, як розповідає Тавгіді († 1023) у восьмій ночі своєї книги «*al-Imtā' wa 'l-mu'ānasa*». Відголос цієї суперечки чуємо ще у Аль-Фарабі, в «Книзі про літературу», II, 25, § 156, де він нагадує думку про те, що філософія повинна висловлюватись тільки арабськими термінами. Для граматиків логіка – це не що інше, як граматика конкретної, грецької, мови.

Більше не потрібно нагадувати про важливість арабської мови для формування наукового словника середньовічної та модерної Європи, чи то латиною, чи то народними мовами, в математиці (*алгебра* тощо), в астрономії (*азимут* тощо) або хімії (*аміак* тощо). Астрономічний твір Птолемея в назві зберіг грецьке слово з арабським артиклем: «Альмагест» від «Аль-Меґісте». Натомість терміни, що стосуються філософії у вузькому значенні, якого вони набули упродовж модерної доби, здебільшого мають суто латинське чи грецьке походження. Тим більше варто згадати відоме *helyatin*, що завдало скільки труднощів коментаторам «Liber de causis» (IX); це арабське *kulliyya*, що передає ὁλότης «цілісність» у Прокла. Проблематика, пов'язана зі словом *falsafa* – про можливість «поєднання» (conjunction) інтелекту людського та активного Інтелекту, – сприяла появі в схоластичній латині самого слова *conjunctio*, кальки з арабського *iṭṭiṣāl*. Ще Шеллінґ усвідомлював це: див. «Вступ до філософії міфології», 20 лекція. Також можна зазначити, що латинське *intentio* зазнало впливу арабського *ma'nā* «значення» (див. INTENTION).

VII. ІВРИТ

За доби Середньовіччя євреї, що мешкали на ісламських територіях, послуговувались івритом з релігійною метою. Цього вимагало богослужіння, релігійне «право», а також література *responsa* – тексти, що містили різноманітні правові запити, відповіді, висновки та клопотання. У повсякденному житті, і також у філософії, вони використовували арабську. Приміром, Маймонід пише «Мішне Тора» на івриті, але «Путівник для заблудлих» арабською. Першим, хто писав про філософію на івриті, є, поза сумнівом, Авраам бар-Гійя († 1136), іспанський філософ та астроном, автор «Hégyon ha-Nefesh» (повна назва: «Роздуми печальної душі, що стукає у двері розкаяння»). Він створив словник, деякі елементи якого збереглись до сьогодні. У першій книзі «Мішне Тора», «Книзі пізнання», написаній

близько 1180 р., Маймонід арабською дає короткий виклад бачення світу аристотелівською філософією, для чого йому потрібні нові слова. Він надає слову *dē'āh* «думка» нового значення «інтелект», що охоплює інтелект душі сфер.

До своєї класичної форми гебрейська філософська мова розвинулась лише після перекладів з арабської, здійснених сім'єю Ібн Тіббон. Три покоління цієї сім'ї, вигнаної з Іспанії за Алмогадів (1148), послідовно перекладали єврейські духовні тексти, потім єврейську філософію, а далі – філософію загалом (Аристотель, Аверроес). Вони будували фрази на івриті за зразком арабського синтаксису до такої міри, що це робило їх дивними, навіть варварськими. Тому зрозуміло, що ці переклади не були прийняті відразу. Так, поет Юда бен Соломон Аль-Гаризі († 1235) спробував зробити альтернативний переклад «Путівника», щоб дати другому Ібн Тіббону, Самуїлу († 1230), урок «гарної мови». Але його філософська обізнаність була обмеженою і він припускався помилок, які Ібн Тіббон із задоволенням перелічує у передмові, котру він додає до перевидання своєї версії. До нас дійшов переклад Аль-Гаризі, але в єдиному рукописі, тоді як переклад Ібн Тіббона був дуже широко розповсюджений.

Середньовічні єврейські мислителі не мали прямого доступу до грецької мови і знали Аристотеля та його коментаторів лише за посередництва арабів. Їхні новотвори часто утворені просто за арабським зразком. Наприклад, бар-Гійя гебраїзує арабське *markaz*, що стає на івриті *merkāz* «центр», та створює *ṣūrāh* із *ṣūra* «форма». Деяка частина слів скалькована ним, як, наприклад, *mawǧūd*, що стало *nimṣā'*. Але багато інших створено шляхом роботи над самим івритом. Так, на позначення «субстанції» іврит перетворює біблійне слово *'eṣem*, звичайним значенням якого є «кістка». Для «акциденції» у філософському сенсі συμβεβηκός (від συμβαίνω «сходитися, траплятися») він використовує *miqreh*, що, як і латинське *accidens*, має значення «те, що трапляється», «випадок».

VIII. МОДЕРНІ МОВИ

Народні мови модерної Європи стали мовами філософії тільки досить недавно. Мовою Декарта і Ляйбніца ще була латина. Кант часто пояснює в дужках латинським словом свою ще непевну німецьку термінологію. Його «Критика чистого розуму» також була перекладена латиною. Геґель і Шеллінґ писали свої дисертації латиною, і так само вчинив Берґсон зі своєю другою дисертацією (1888). Окремі філософські поняття починають з'являтися у другій частині «Роману про розу» (Жан де Мен †1280), де перекладений уривок з «Тимея» (v.19083-19110 = 41 a7-b6), або у Чосера († 1400).

Але перші філософські твори народною мовою датуються XIII століттям. Першою «модерною» мовою, якою заговорила філософія, була каталанська Раймунда Луллія (1232–1316). Це пояснюється особистою історією Луллія. Спочатку мирянин, він близько 1263 р. був вирваний зі своєї світської кар'єри внаслідок осяяння згори. Ставши францисканцем, він досить пізно отримав університетську освіту і так ніколи й не знав добре латини. Книга «Libre de contemplació en Déo» («Книга споглядання в Бозі», 1273–74?) стала, можливо, першим філософським твором на народній мові в усій Європі.

Німецька мова також мала лише поодинокі філософські тексти. Коли домініканець Майстер Екгарт († 1328) проповідував вірним, які не знали латини, але були доволі освіченими, аби читати тексти його проповідей, він мусив дослівно перекладати латинські концепти на тогочасний діалект. Схоластичні терміни йому доводилось перекладати буквально. Інші рейнські містики робили так само. Так, слова *Wesen* замість *essentia*, *Zufall* замість *accindens* тощо пояснювали терміни, які для романських мов (або для англійської) по суті залишилися в ролі ідеограм. Така робота продовжувалася й у XVII, й у XVIII столітті. Так, для слова «уява» було створене *Einbildungskraft (vis imaginationis)*, для слова «об'єкт» – *Gegenstand (obiectum)*, для слова «передсуд» – *Vorurteil (praejudicium)* (XVII ст.), для слова «поняття» – *Begriff (conceptus)* (Християн Вольф).

Такі перенесення дають німецькій філософській мові особливий відтінок: слова не звучать як чужі. Вони навіть мають повсякденні значення, тоді як з їхніми відповідниками в інших мовах таке траплялося рідко. Німець, шукаючи якусь вулицю, скаже вам її назву і запитає «*ist das für Sie ein Begriff?*» (дослівно – «чи це для вас поняття?») там, де ми запитали б: «чи це вам щось говорить?». А наші заплутані звороти «в собі» та «для себе», що сприймаються як педантські, походять із унікальної формули *an und für sich* «по суті» (буквально, «в-собі-й-для-себе»). До тридцятих років Гайдеґґер любив створювати концепти із досить ідіоматичних зворотів (*eine Bewandtnis haben, bewenden lassen, vorhanden sein* тощо), які потім перекладачі були змушені перетворювати на тарабарщину. Таким чином, *Zeug* «штукенція для…» чи «штукенція проти…» (*Regenzeug*: «щось на випадок дощу» [буквально, «дощоштука» або «дощознаряддя»] – парасолька, плащ, що не промокає, тощо) у французькому перекладі стала «знаряддям» (*outil*, Е. Мартино) чи «корисним» (*util*, Ф. Везен).

Окрім того, германські мови – німецька й особливо англійська – часто мають декілька паралельних термінів для однієї ідеї: вчене слово, запозичене з латини або з романської мови, і своє власне питоме. Значення термінів, які колись були синонімами, тяжіють до розрізнення і стають підтримкою для двох відтінків значення, які можуть стати взаємозаперечними. У німецькій слова латинського походження часто мають зневажливу конотацію, як *räsonieren;* ці слова переслідуються пуристами. Таких пуристів навіть підозрювали у поєднанні досліджень про чистоту мови з ксенофобською боротьбою за расову чистоту. І навпаки, такі автори, як Адорно, знаходили зловтіху в тому, щоб замінювати німецькі слова, введені насильницькою германізацією, ненімецькими словами, і говорити *camouflieren* там, де зазвичай вживають *tarnen* чи *vertuschen.*

Тільки нещодавно почали з'являтися фундаментальні німецькі поняття, які не є перекладом або перетворенням латинських чи грецьких термінів. Гайдеґґер зауважив, що лише з центральним словом останнього періоду його думки, *Ereignis* «подія», філософія справді перестала «говорити грецькою»: «Ми не змогли б осмислити *Ereignis*… за допомогою грецької (йдеться саме про «перевершення»). …Зі словом *Ereignis* це вже зовсім не грецька мова, і найбільш фантастичне тут те, що грецька продовжує зберігати своє сутнісне значення і *водночас* втрачає здатність говорити як мова» (Семінар у Торі, 11.9.1969, *Questions* IV, p. 302).

Іншим романським мовам ще важче відділитися від латини через їхню близькість до останньої. Італійська стала основою для філософії з часів Данте († 1321). Його «Convivio» («Бенкет»), написаний приблизно у 1304–1307, містить короткий виклад схоластичної філософії. Відтоді ці дві мови продовжують перетинатися, поєднуватися й віддалятися, залежно як від твору, так і від середовища, з якого походили письменники. Данте виправдовує поетичне використання простонародної мови, але робить це латиною у творі «De vulgari eloquentia» («Про народне красномовство», близько 1305 р.). Леонардо да Вінчі використовує італійську через незнання латини. Макіавеллі пише лише італійською, але дає латинські заголовки главам свого «Державця». Петрарка і Віко писали обома мовами. Леопарді, філолог за освітою, пише архаїчною італійською мовою, близькою до латини. Французьку мову прославили переклади з Аристотеля Миколая Орезмського († 1382) та уривки з «Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V» Кристини де Пізан († 1430).

Народні мови були й залишаються у постійній взаємодії. Переклади з однієї мови на іншу змушують мову перекладу надавати певним словам значення, до того небувалі. Панування французької в Європі часів класицизму потягнуло за собою запозичення до частини інших мов. Наприклад, німецька передала «прогрес» як *Fortschritt,* а «точку зору» (point de vue) як *Gesichtspunkt*. Теперішнє панування американської англійської, коли не йдеться про чисті й прості запозичення, надає словам нових значень в інших мовах. Так, слово *equité* «справедливість» стало, за браком кращого, передавати неперекладне *fairness* Джона Ролза, додавши йому значення ἐπιείκεια «милість, доброта, порядність, моральна чистота». Деякі ідеї проходять шлях з поверненням, збагачуючись по дорозі новими конотаціями. Наприклад,

англійське *moral sciences*, обране Джоном Стюартом Мілем для передачі французького *sciences morales* «моральні науки», у німецькому перекладі постало як *Geisteswissenschaften* [очевидно, йдеться про Дильтая, який у своєму «Einleitung in die Geisteswissenschaften», обґрунтовуючи *Geisteswissenschaften* як окремий корпус знань, неодноразово зі співчуттям посилається на шосту книгу «Логіки» Міля, яка має назву «On the Logic of the Moral Sciences»], що французи наново переклали як *sciences humaines*.

Араб називає словник *qāmūs*. Це грецьке слово Ὠκεανός у первісному значенні водного простору, який оточує усі землі і дозволяє їх обпливти. У схожий спосіб мови перебувають у постійному обміні у часі та просторі. Але слова лише зрідка зберігають екзотичний присмак свого походження. Зазвичай вони настільки добре засвоюються, що ми забуваємо, яку працю треба було проробити, щоб їх доставити, створити чи адаптувати до нового контексту. Отже, потрібен помічник, щоб відтворити гул голосів пройдених відстаней.

Ремі БРАҐ

Переклад Володимира Артюха
За редакцією Олексія Панича та Андрія Васильченка

ГРЕЦЬКА МОВА:
СТАЛЕ І МІНЛИВЕ У ГРЕЦЬКІЙ МОВІ

▸ **ВІК**, ENTENDEMENT, ЕРОКНЄ, **СУТНІСТЬ**, **МОВИ І ТРАДИЦІЇ**, **ЛОГОС**, RUSSE, **SUJET**, **ПЕРЕКЛАДАТИ**

Відомо, що переклад стародавньої греки, «рідної» мови філософії, на будь-які місцеві мови й на латину, є проблематичним. Менш відомі труднощі з її перекладом на сучасну грецьку мову, зокрема, ті, що виникають – попри виняткову довговічність греки – через перипетії диглосії, яка є складовою її історичної еволюції.

Авторство суворої політики щодо формування філософської термінології модерної грецької мови приписують Теофілу Вореасу, професору філософії в Афінському університеті наприкінці XIX століття. Попри цю спробу, можна констатувати істотні розбіжності в перекладах зі стародавньої греки. Її викладання у навчальних закладах і домінування до кінця сімдесятих років архаїчної мови, так званої кафаревуси *(буквально «очищеної»), довго приховували ці складнощі: попри розрив між синтаксичним устроєм стародавньої та модерної грецької мови, вживання античних термінів створювало ілюзію ясного сприйняття обговорюваної проблеми. Але інтуїція – не те, що переклад, тому дедалі більш активна присутність димотики, або грецької народної мови, починаючи з середини XX століття, зробила очевидною неточність модерного вжитку античних філософських термінів та їх модифікацію від перекладу до перекладу за посередництва різних європейських мов. Дійсно, перекладач завжди може розв'язати складнощі, звертаючись до античних термінів (як це часто й роблять), але така практика всього лише відкладає розв'язання проблеми смислу. Збільшення кількості перекладів на сучасну грецьку мову античних текстів, написаних грекою чи латиною, і водночас сучасних текстів, написаних тією чи іншою мовою, дозволяє краще усвідомити обсяг зсувів та смислових перекручень, які вони можуть спровокувати.*

I. ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ

1. Еволюція грецької мови

Єдність грецької мови, починаючи з архаїчного світу, є феноменом, який не перестає дивувати тих, хто ним займається. Нещодавні дослідження вказують, що ця єдність сягає мікенської епохи і пристосувалася до специфічних змін, пов'язаних з еволюцією мови в цілому. Водночас грецька мова зазнає глибоких криз саме тоді, коли хтось опікується відновленням більш стародавньої мови або встановленням більш шляхетної мови, запевняючи, що сучасна мова – витвір еволюції, відзначений акультурацією, – вичерпала себе. Йдеться про феномен,

що спостерігався, наприклад, на Русі, де Ферґюсон вирізняє «диглосію» (одна мова містить в собі низову говірку й вивищену, сакральну мову) та «білінгвізм» чи «мультилінгвізм» (співіснування двох або більше національних мов на одній території). «Диглосія» посідає настільки значне місце у сучасній грецькій мові, що ускладнює і навіть унеможливлює переклад певних термінів, які походять з античної та середньовічної грецької мови.

Єдність грецької мови встановлювалася поступово: насамперед через перехід силабічної мовної системи (письмо, відоме як «лінійне B») в алфавітну систему (спадщина фінікійців, які самі охоче прийняли греків); далі, через узгодження споріднених діалектів, наявність яких, очевидно, не перешкоджала спілкуванню; нарешті, завдяки політичній еволюції архаїчної Греції, яка сприяла народженню еллінської мудрості. З точки зору філософії, суттєвим є цей останній етап, головним чином тому, що тут вибудувалася термінологія, яка уможливила поступове формування філософської мови.

Групування полісів довкола культурних чи культових центрів (як-от Дельфи і Делос) може пояснити, чому ця первинна єдина структура мови зазнала такої історичної динаміки. Ці центри поширювали свій вплив на колонізовані різними полісами терени, що сприяло утворенню спільного світу. Цей тип топології забезпечив грецькій мові єдність – примітний контрапункт біблійному епізоду з Вавилонською вежею. В елліністичному просторі, де навіть політичні дії вписувалися в загальну мобільність, як-от війна з Троєю чи пригоди Улісса, центр орієнтації більше не перебував всередині чітко визначених кордонів певної території. Гомерівські епопеї та гесіодівські генеалогії надали водночас і міфологічне обґрунтування топологічної єдності, яка надала грецькій мові її історичну вкоріненість, і постійний орієнтир для освіти та культури (див. BILDUNG, вставка 1, «Paideia»), що з'єднувала спільний світ.

У класичну епоху розриви загострилися. Аттична мова, символ афінського полісу, пожвавлена демократичними структурами й панівною політико-економічною волею, є плодом розриву з діалектними практиками. Поширення філософії, народженої «музами Іонії та Сицилії», багато чим зобов'язане аттичній мові, яка консолідувала філософську термінологію відповідно до норм, встановлених афінською філософією, Академією Платона, Ліцеєм Аристотеля, Садом Епікура тощо. Прийняття аттичної мови при македонському дворі в момент, коли він завершував політичне об'єднання з Грецією, сприяло швидкому перетворенню греки на «спільну» мову (*койне*). Ця мова поширилася по імперії Александра за межі елліністичного світу. Відтак космополітизм сприяв узвичаєнню (*banalisation*) *койне*, відчутного, зокрема, в Римській імперії ще до домінування латини (починаючи з II ст. до н. е. в галузі управління й після IV ст. н. е. в галузі культури). Ставши *lingua franca*, грецька мова забезпечила комунікативну близькість та справила безпрецедентний цивілізаційний вплив на Європу, прищеплюючи елліністичну культуру по всьому Середземномор'ю.

♦ Див. вставку 1.

2. Перипетії диглосії

Синхронічна єдність діалектного розмаїття, до якої додалися насамперед діахронічна єдність аттичної мови і більш активна єдність *койне*, не запобігала лінгвістичним кризам. Вони були пов'язані зі свідомим вибором типу мови, яка могла б краще виразити греку в її історичній автентичності. В цьому плані можна говорити про справжні лінгвістичні конфлікти диглосії.

Перший конфлікт, за часів античності, виник в ім'я захисту аттичної мови проти універсалізації греки, сприйнятої як ознака профанізації (*banalisation*) та акультурації. Найбільш значним фактом у цій неспокійній історії є переклад гебрейської Біблії на греку в Александрії близько III ст. до н. е. Пристосоване до «спільної» мови юдейське послання поширювалося швидше.

♦ Див. вставку 2.

1

Афіни, або гомофонія світу

Елій Аристид (117–189 до Р.Х.), мізійський грек і римський громадянин, що мешкав у Римській імперії, написав «Хвалу Риму» і «Хвалу Афінам», обидві з яких підносили грецьку мову й засвідчували її роль в імперії. З Римом світ більше не розділений на «греків» та «варварів», оскільки «римлянин» стало «іменем певного типу спільної раси» (*Хвала Риму* 63), а вся ойкумена стала просторово досяжною і «мирною» (101). Але, якщо Рим є всемогутнім, він є одноголосним: «Як добре прибрана ділянка, населений світ цілком говорить єдиним звуком, чіткішим, ніж звук хору» (30); можна навіть сказати, що він німий: за моделлю армії, це «довічний хор» (87), де «все підкоряється в мовчанні» (31).

Афіни представляють протилежну модель: замість поширюватися, вони є «центром центру» (*Хвала Афінам* 15), котрий пропонує «незмішану, чисту мову» (εἰλικρινῆ δὲ καὶ καθαρὰν [...] φωνὴν, якою і має бути кафаревуса), без жодної незручності, взірець для всякої грецької розмови (*Хвала Афінам* 14). Ця універсальність вже не територіальна, а логічна; в аттичній мові говірки, мови й манери вимовляння з'єдналися: «Всі без винятку говорять єдиною мовою, спільною для всього роду (τοῦ γένους, див. PEUPLE), і через вас [себто, афінян] весь світ став гомофонним» (*Хвала Афінам* 226). Грецька мова, «наче визначення освіти» (ὅρος τινὰ παιδείας, див. BILDUNG) (*Хвала Афінам* 227), є мовою участі (partage), пристосованою до публічного життя, – хоча вона ще могла б, за часів Риму, існувати в ньому як єдина.

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

OLIVER James H., *The Ruling Power*, Transactions of the American Philosophical Society, NS 43, 4, Philadelphie, 1953 ; *The Civilizing Power*, NS 58, 1, Philadelphie, 1968.

Навпаки, належні реакції на гегемонію грецького *койне* запозичували свої аргументи з самої історії, надаючи мові ідеологічне тло. В елліністичну епоху завдяки опору, натхненному ностальгією за минулим, було створено «аттицизм» – очищену й майже штучну мову, якою спілкувалися численні ерудити та філософи. Офіційне запровадження аттицизму перешкодило природній еволюції мови та діалектів, нав'язуючи розділення на дві мови – одну для інтелектуалів, другу для народу. Так в античності народилася проблема «диглосії», ідеологічний вплив якої постійно відчувався у надрах грецької культури.

Значно пізніше, в IX ст., дався взнаки другий значний конфлікт щодо статусу сучасної греки. Імовірно, що заміна латиною греки на Заході і тиск багатомовності всередині імперії, що було

2

Грека, сакральна мова

▸ ПЕРЕКЛАДАТИ

Александрійські євреї, які, будучи організованими в *політевму* (громадянську спільноту), говорили грецькою мовою, взялися за переклад на цю мову гебрейської Біблії на початку третього століття до Р.Х. Легенда про переклад, здійснений сімдесятьма, була поширена значно пізніше у пропагандистському творі «Лист Аристея», що походив з цього середовища еллінізованих євреїв Александрії. Згідно з цим твором, цар Птолемей Другий Філадельф (285–247 до Р.Х.) доручив сімдесяти двом (або сімдесяти) вченим євреям, спеціально направленим в Александрію єрусалимським первосвящеником, перекласти на греку П'ятикнижжя для потреб грекомовних євреїв Єгипту. Кожний перекладач працював окремо і всі вони зробили цілком тотожні версії перекладу. Це був перший переклад священних гебрейських текстів на західну мову та, ймовірно, перший відомий нам колективний переклад. Легенда про ці однакові версії, створені завдяки божественному натхненню, парадоксально завершується запереченням того, що переклад виконано Сімдесятьма, і засвідченням автентичності перекладеного тексту як цілком рівного тексту першоджерела. Читачі грецького тексту Септуагінти, спираючись на цю легенду, вдалася до приховування гебрейського джерела перекладених книг і зіграла визначальну роль у процесі еллінізації єврейського монотеїзму. Разом з тим, хоча рабинський юдаїзм, зі свого боку, особливо після руйнування Храму в сімдесятому році, виказував ворожість до цього перекладу, він був прийнятий авторами Нового Завіту і, до святого Єроніма, майже усіма християнськими спільнотами. Таким чином, грецька версія Септуагінти стала середземноморською Біблією для дедалі більше еллінізованих євреїв, а також для Церкви перших століть, яка зробила її своїм Старим Завітом в усіх регіонах імперії, де поширювалася Церква, поки на європейському Заході вона не обрала латину.

Сесиль МАРЖЕЛЛО

наслідком римських завоювань, потягнули за собою фрагментацію *койне* на багато діалектів. Еллінізація Східної імперії, яка зберегла аттицизм з мінімальними змінами до візантійського відродження XI–XII століть, безумовно, уповільнила поширення цього феномену, але вона ніколи не мала успіху в зменшенні диглосії, якій сприяло встановлення ієрархії держави і Церкви починаючи з IV століття. Письмова та адміністративна мова засвідчують водночас культурні і класові відмінності. Від часів оттоманського панування нові трансформації наштовхувалися на необхідність збереження церковної мови, оскільки Церква залишалася єдиною організованою інституцією. Протягом цього періоду не лише аттицизм, але навіть і *койне* стали незрозумілими для людей; під тиском еволюції розмовна мова поступово перетворювалася на те, що називається «димотичною» мовою. Розуміння всіх цих мов водночас видавалося подвигом і становило ознаку високої культури.

І все ж диглосія проявила свої найбільш порочні наслідки не стільки в регіонах, окупованих османами, які поширили своє панування на багатоетнічну суміш Балкан, і не стільки через малоосвіченість кліру, який пристосовувався до розмовної й народної мови. Це відбулося радше в елліністичних школах Італії, де викладалася архаїзована мова, – ймовірне джерело майбутньої «очищеної» мови (*кафаревуси*). Втручаючись у природну еволюцію мови, пуристи помножили дебати, які отримали задовільне розв'язання лише у другій половині XX ст. (1976), коли держава, зіткнувшись із ексцесами очищення мови, нав'язуваного при полковниках (1967) [йдеться про військовий режим «полковників» або «хунту», який панував у Греції з 1967 по 1974 роки], одноголосним рішенням парламенту встановила розмовну мову як єдину офіційну мову.

♦ Див. вставку 3.

3. Філософський контекст елліністичної модерності

Філософія народилася, розмовляючи грекою – мовою, яка упродовж щонайменше тисячоліття залишалася її єдиною мовою. І, хоча на Заході гегемонія греки зникла в римську епоху, можна додати сюди й друге тисячоліття, адже латиномовні філософи продовжували вживати греку до початку середньовіччя. «Історичний» зв'язок між конкретною мовою, а саме грецькою, і появою та розвитком філософії є унікальним явищем в історії. Відтак можна почути думки, що грецька мова (під впливом Гайдеґґера асоційована з німецькою) є мовою філософії *par excellence*.

♦ Див. вставку 4.

Не заперечуючи таке судження, що віддзеркалює певну минулу ситуацію, котру похитнуло всесвітнє поширення англо-американської філософії, слід відзначити, що тривкість грецької мови не спромоглась зберегти, в царині її панування, плідність філософського минулого, формуванню якого вона сприяла. Статистичне дослідження, розпочате кілька десятиліть тому в Греції для належної оцінки модерних і сучасних грецьких філософів, досить розкриває контраст: їхня популярність, у реальних умовах нашої культури, рідко має можливість вийти за межі грекомовного світу.

Пояснюючи цю обмеженість, часто згадують падіння Візантії й підкорення грекомовних територій Оттоманською імперією: чотириста років, упродовж яких над обширною територією (від Молдови і Валахії до Греції, і від Малої Азії до берегів Чорного моря) панувала суцільна інтелектуальна пустеля. Місцеве населення, за підтримки Церкви та певної кількості вчителів, докладало всіх зусиль для збереження грецької мови, здебільшого обмеженої рівнем народної говірки. Надії на майбутню незалежність Греції покладалися на інтелектуалів, які втекли на іонійські острови, що уникли Оттоманського панування, або в Італію.

Упродовж цього періоду філософські тексти інколи писалися латиною, частіше архаїзованою грецькою мовою, і більш рідко простою грекою. Головним чином йдеться про коментарі до античних вчень, зокрема Аристотеля, що були в моді у Падуї та Венеції. Теофіль Коридале († 1646), який реорганізував Патріаршу школу в Константинополі, вкупі з Герассимосом

Влахосом († 1685), може вважатися піонером грецьких модерних коментарів до текстів Аристотеля. Присутність Аристотеля на Балканах стала головним чинником відновлення античної філософії в грекомовному світі на початку оттоманської епохи, коли Геннадій Схоларій, перший патріарх після падіння Константинополя, вживав аристотелізм для боротьби з платонізмом Пліфона.

3

«Димотика» і «кафаревуса»

Аби зрозуміти протистояння димотики і кафаревуси, необхідно згадати культурний контекст, який підготував війну за незалежність 1821 року проти Османської імперії. Декілька інтелектуалів, і серед них Адамантіос Кораїс, який жив у Франції, сприяли ідеї повернення в минуле та відчували потребу в новій мові, прийнятій у навчанні й більш автентичній, ніж мова простолюду. Чи слід було повертатися до античної греки, або створити очищену мову, названу з цієї причини кафаревусой? Перша можливість не викликала ентузіазму, хоча класична античність завжди ідеалізувалася, й інтелектуали обрали другу можливість. Кораїс наголошував на ролі мови у формуванні нової Греції, стверджуючи, що характер нації пізнається в її мові. Для нього антична Греція поєднувала свободу й чисту мову, тоді як османське панування сприяло забрудненню мови; з тих пір лише знання прадідніх текстів було здатне очистити мову від чужих елементів. Парадоксально, цей прибічник Просвітництва заснував ідеологію чистої мови, яка мала негативні наслідки для долі філософії в Греції, узалежнюючи її від міркувань модерних європейців, творців нових думок в епоху, коли греки ще перебували під владою Османської імперії. Одного разу визнана офіційно, ця мова була прийнята в університетах, зокрема, для викладання філософії.

Захист димотики в науці є дещо спізнілим. Ця мова є витвором діаспорних греків, які в XIX ст. жили в Парижі (Психарис), в Англії та в Індії (Палліс, Емфаліотис, Властос), а також в Стамбулі (Фотіадіс). Успіхом цієї боротьби є формування у 1910 році просвітницької асоціації, яка боролася за офіційне визнання димотики. Тим часом переклад Біблії та кількох античних трагедій на димотичну мову спровокував обурення і політичну суперечку. Проект зазнав невдачі під тиском прибічників кафаревуси, очолюваних Г. Містраотисом, професором Афінського університету, який закликав до необхідності збереження «національної мови». Рішення парламенту у 1911 році тимчасово припинило суперечку, всупереч ліберальному уряду під проводом Е. Венізелоса, прихильного до новаторів. Стаття конституції заборонила офіційне використання димотики, попри її першість у повсякденному житті.

Але коли у 1945 році Ч. Феодоридес вперше виклав димотичною мовою «Вступ до філософії», його книга зазнала великого успіху. Це не завадило філософам ще вагатися щодо вибору мови, доки держава не встановила у 1976 році димотику як офіційну мову еллінської республіки. За шість років після урядового рішення, Асоціація грецької мови опублікувала маніфест, підписаний сімома особами – серед яких були Одіссеас Елітис, нобелівський лауреат в галузі літератури, і Йорйос Бабініотис, найбільш обдарований із сучасних лінгвістів, – котрі критикували законодавче редагування мови і вбачали в ньому лінгвістичний примус та підозріле прагнення розхитати «засади свободи думки» в ім'я «штучної» димотики, встановленої тими, хто визначив себе як «модерністи». Цей демарш викликав реакції, які відновили суперечку, що вважалася вже завершеною; її відчутним результатом стало збереження певними авторами придихів і наголосів, скасованих в останній версії димотики, та використання ними мови, яка відкидає те, що вважається «помилками» сучасної греки.

БІБЛІОГРАФІЯ

BROWNING Robert, *Medieval and Modern Greek*, Cambridge UP, 1969, 2e éd. 1983.
CHRISTIDIS A.F. (éd.), *«Strong» and Weak» Languages in the European Union. Aspects of Linguistic Hegemonism*, 2 vol., Centre de la langue grecque, Thessalonique, 1999.
FERGUSON C.A., «Diglossia», *Word*, 15, ANNÉE, p. 325-340.
FISHMAN J., «Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism», *Journal of Social Issues*, 32, ANNÉE, p. 29–38.
KOPIDAKIS M.Z., *Histoire de la langue grecque* (грецькою мовою), Athènes, Archive de littérature et d'histoire hellénique, 1999.
LAMBRAKI A. - PAGANOS G.D., *L'Enseignement de la langue démotique et Costis Palamas* (грецькою мовою), Athènes, Pataki, 1994.
THOMSON G., *La Langue grecque*, Athènes, Kedros, 1964, 2e éd. 1989.
THILLET Pierre, «Le grec», dans J.-F. MATTÉI (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Le discours philosophique*, PUF, 1998, p. 66–83.
TONNET H., *Histoire du grec moderne. La formation d'une langue*, L'Asiathèque, 1993.

В наступному періоді новогрецька філософія, головним чином університетська, говорила на *кафаревусі*: вона знайшла мову, яка наближала її до її славетного минулого, хай навіть це минуле прочитувалося очима модних європейських філософів. Друг Кораїса, Неофіт Вамвас († 1855), підхопив одночасно «ідеологію» Дестута де Трасі й Ф. Тюро і риторику Г. Блера, яка домінувала на британських землях у XVIII ст. Він першим посів кафедру філософії в Афінському університеті (1837). Т. Рид і Д. Стюарт, завдяки своїм перекладам, також мали свій зоряний час серед грецьких франкомовних філософів, поряд зі спіритуалістами В. Кузеном і Т. Жофруа, які визнавалися упродовж певного часу. В іншому інтелектуальному вимірі К. Кумас († 1836) захищав критичну філософію, поклавши початок дедалі більш активній присутності німецької філософії, котра посилила проникнення античної філософії у викладання. Відтак культ античності, висвітленої європейською філософією, став рушійною силою інтелектуального відновлення модерної Греції. Водночас постійною віссю міркувань для консервативних філософів Греції лишалася елліно-християнська ідеологія.

За тієї ж доби соціальна криза відкрила шлях соціалістичним ідеям, разом з Платоном Дракулісом та Жоржем Скліросом († 1919). Тези останнього було підхоплено Ж. Кордатосом та Дімітріосом Гленосом, що сформувався як філософ у Німеччині, де підтримував димотику в дебатах. У філософському плані Гленос протиставляв динамічному ідеалізму геґельянців «динамічний реалізм», себто діалектичний матеріалізм, інтерпретований шляхом певного синтезу Геракліта й Демокрита. Для нього всі посилання на минулу грецьку філософію передбачали творчу історичність, здатну пристосуватися до дії конкретних даних реального життя. Гленос був тонким аналітиком соціальних протистоянь, які він тлумачив як наслідок диглосії. Після нього лише реформа, рекомендована між 1950 та 1960 роками іншим філософом із німецькою освітою, Е. П. Папануцосом, зарадила модернізації філософії у викладанні.

Зрештою, філософія найбільше виразила себе через голос літератури, де численні автори вже писали димотикою. Великий поет Костис Паламас (1859–1943) з'єднав філософію

4

Гайдеґґер: «дофілософська мова греків була вже філософською»

Манеру, в якій Гайдеґґер мислив складний історичний зв'язок між грекою, німецькою та філософією, можна, разом із Жаном-П'єром Лефевром, розцінити як «онтологічний націоналізм» («Philosophie et philologie: les traductions des philosophes allemands», *Encyclopædia Universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1; 1990, p. 170):

> Οὐσία τοῦ ὄντος в дослівному німецькому перекладі означає «сущість сущого» (*Seiendheit des Seienden*); ми кажемо: «буття сущого» (*Sein des Seienden*). «Сущість» – це щось дуже важке і незвичне через *штучну* мовну форму, котра спершу виникла у філософському міркуванні. І все ж, те, чим визнається «сущість» у німецькій мовній формі, ми не можемо приписати грецькому вислову. Адже οὐσία не є штучним терміном, спершу викарбуваним у філософії, але належить повсякденній говірці та мові греків. Філософія лише сприйняла це слово з дофілософської мови. Отже, якщо це змогло відбутися ніби саме собою, це змушує нас припустити, що *дофілософська* мова греків була вже *філософською*. І це дійсно так. Історія основних слів античної філософії є не чим іншим, як *чудовим* свідченням того, що *грецька мова є філософською*, себто вона не була збагачена філософською термінологією, але вже сама філософувала як мова та мовний устрій (*Sprachgestaltung*). Це цінується в кожній справжній мові, безумовно в різному ступені. Цей ступінь вимірюється глибиною й силою існування народу і раси, що мовить мовою і в ній існує (*nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert*). Відповідність глибокому і творчому характеру, який мала грецька мова, ми знаходимо лише в нашій німецькій мові[1].

Heidegger M., Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944,
Bd. 31. Vom Wesen der Menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie,
Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, S. 50-51.

[1] Пор. Майстера Екгарта і Геґеля.

Барбара КАССЕН

і літературу в дусі Ніцше. Слідом за ним, але також наслідуючи Берґсона (учнем якого він був) і Маркса, Нікос Казантзакіс (1883–1957) виступив палким захисником димотики, яку він збагатив своєю оригінальною й потужною творчістю. Справжня філософська революція в модерній Греції відтак сталася не в чистій філософії, а в літературі. Постаючи джерелом думки, грецька література повторила в нових формах перші кроки грецької думки, адже у Парменіда, Емпедокла чи Платона література й філософія не були розрізненими. Відтак саме письменники відстояли димотику в боротьбі з кафаревусою університетських філософів.

II. ПЕРЕКЛАДАТИ З ГРЕКИ НА ГРЕКУ?

1. «Логос» і «орфологія»

Багатозначність терміна *логос*, починаючи з архаїчного світу, є найбільш яскравим знаком тривкості грецької мови. Його неоднозначність, яка насамперед асоціюється зі значеннями мови та розуму, постійно вимагає звернення до контексту, котрий інколи сам нездатний прояснити його сенс. І якщо значення «мовлення», «розмова» залишилися незмінними аж до сучасної греки, то значення «збирання» і «розум» було забуто. Не будемо зупинятися на першому з цих двох значень, прихованому у словниках, але застосованому деякими філософами, що надихалися Гайдеґґером, адже воно потребує окремого дослідження. Для позначення розуму модерна грецька мова частіше звертається до семантики думки (νόηση, σκέψη), ніж до *логосу*. Все ж, знаходяться пережитки, які могли б скласти центр тяжіння певної консолідації античного складу: «якою є підстава (ποιος ο λόγος) твоєї позиції», «я не маю підстав для…» (δεν έχω λόγο να...). Але замість вживання *логосу* щодо розуму в сенсі *ratio*, кажуть радше, з незначними змінами, про «раціональне», «логічне» (λογικό); існує також вислів ορθός λόγος «правильний розум», яким «раціональне» й «раціоналізм» підтягуються до формування, відповідно, «слов-валізок» ορθολογικό та ορθολογισμός. Зрозуміло, що, стикаючись із подібною ситуацією нестачі й доповнення смислів, філософи віддають перевагу збереженню античного терміна, хоча його й уникає словник. У своєму перекладі «Платонівської фармації» (*Pharmacie de Platon*) Ж. Дерріди, Х. Г. Лазос пише, що «Деррида для перекладу слова λόγος вживає головним чином слова *discourse, parole, raison* або *logos*. У грецькій мові *логос* охоплює всі ці значення. Відтак я перекладаю всі ці слова словом λόγος і додаю в дужках відповідний французький термін» (J. Derrida, *La Pharmacie de Platon*, trad. gr. Ch. G. Lazos, Athènes, Agra, 1990, p. 246, n. 23). Коротко кажучи, сьогоднішній грек, зберігаючи слово *логос*, мусить уточнювати в дужках смисл, який він йому надає. Більше того, перекладач розташовує всі ці смисли на одному рівні, хоча в словнику смисл слова «raison» особливим і ототожнюється з «причиною» (*cause*) або уточнюється через ορθός λόγος («розумний, раціональний»). Цей відступ від модерного словника можна знайти й у інших перекладачів, які застосовують *логос* для позначення «божественного» стоїків (Розум), другої особи християнської Трійці (Слово), «сім'яного розуму» (тоді це вже кальки, а не переклади) не менше, ніж для «чистого розуму» у Канта. Перекладачі настільки збентежені, що починають вживати *логос* із додаванням, в дужках, λογικός «розумний», або, навпаки, λόγος, в усіх суперечливих випадках, коли йдеться про думку (пор. І. Цаварас у перекладі Плотина: *Ennéades*, 30–33, trad. gr. mod., Athènes-Ionnina, Dodoni, 1995). Результат: або *логос* зберігається без перекладу, або перекладається як «міркування», «визначальна спроможність», «логічна здатність», «поняття», «раціональність», «обговорення» тощо, але залишаючи певну зону неперекладності.

Для окреслення цієї ситуації Г. Бабініотис увів у своєму «Словнику» таблицю для λογικός «розумний», «логічний», яка має найкраще виразити *логос* у значенні розуму. Вона пояснює, що «λογικός позначає те, що посилається на логос, в сенсі функціонування ума (νου), дискурсивної думки (διάνοια), логічної думки (λογικής νόησης) людини…». Крім того, після прояснення значення через опозиції, які застосовують ірраціональне, безглузде і таке інше, треба звернутися до семантики здатності мислити в сенсі φρένες, аби підкреслити справжній

характер того, хто діє раціонально (ἔμφρων) чи нераціонально (ἄφρων, παράφρων), тощо. Ці уточнення підтверджують, що поняття *логос* проявляє себе головним чином через похідне λογικός, яке у свою чергу роз'яснюється через різноманітні семантики міркування й думки.

Зустрічаючись із текстами античної філософії, грекомовна людина так само обділена, як франкомовна чи англомовна. Можливо, навіть більше, ніж вони, оскільки для неї існує спокуса, аби приховати складність, радше не перекладати, ніж визнати обмеженість своєї мови.

2. «Скепсис» і поле думки

Аби перекласти з давньогрецької «думати» й «думка», звертаються, з одного боку, до семантики «ума» (νόος, νοῦς), – мислити (νοεῖν), мислення (νόησις), мислити дискурсивно (διανοεῖσθαι), дискурсивне мислення (διάνοια); а з другого боку, до семантики «розсудку» (φρήν), – думати розважливо, відповідно до здорового глузду (φρονῶ), практичної дотепності (φρόνησις) тощо. Пізніше додалося поняття духу (πνεῦμα), введене в стоїцизмі у значенні «подиху» («вітер і подих життя»), якому християнство надало вражаючого розвитку шляхом його дематеріалізації. Але, хоч би як ускладнила проблему з перекладом ця еволюція, справжня плутанина стала неминучою не так через мову, як через вибір перекладачів, коли замість того, щоб дотримуватися звичного сенсу «ума», νοῦς плутають з «духом», як це зробив П. Адо у своєму перекладі Плотина (пор. його пояснення в: Plotin, *Ennéades*, Traité 38, Cerf, 1988, p. 401). Але той факт, що у сучасній греці змішалася антична термінологія думки (νόησις) та рефлексії (σκέψις), потягнув за собою більш реальні труднощі. Σκέψις – концепт, тематизований рухом скептиків, – відкрив парадокси в модерних текстах, коли, наприклад, говорять про «думку скептиків» (η σκέψη των σκεπτικών) або про «мислителів рефлексії» (ή των στοχαστών της σκέψης). Аналогічне змішування утворилося із семантикою активності міркування (στοχάζομαι). Тоді як в античності στοχάζομαι означало «поцілити», «тяжіти до», навіть «досліджувати» і «здогадуватися», в модерній греці це дієслово означає радше поточну діяльність рефлексії, ніж більш високу активність мислення, власне «міркування» (στοχασμός). В літературі минулого століття (від Соломоса до Паламаса) воно застосовується для позначення думки; звідси στοχαστής у значенні «мислитель». Додамо, що часто діяльність міркування та підрахунку (λογίζομαι, υπολογίζω, λογαριάζω...) так само плутають з діяльністю думки (σκέπτομαι).

Хоч би як були збентежені перекладачі й сучасні грецькі філософи цими різноманітними зсувами смислу, вони не наважуються їх проблематизувати. Задля уникнення семантичних збігів вони здебільшого вважають за краще залишати античні терміни, попри те, що в сучасній мові від середини XX ст. панує семантика σκέπτεσθαι і σκέψης. Злиття античної й модерної греки відбулося за допомогою слова νοῦς (чи νους), яке позначає місцезнаходження думки, створюючи враження збереження античного значення «ума». Хоча цей термін частіше використовується у складних зворотах зі значенням «тримати в голові», «при доброму розумі», «бути розсудливим» тощо, він містить у собі загальний і з'єднуючий сенс, який виходить за межі архаїчного значення «замислу» і класичного значення більш високої здатності міркування, «інтуїції». Бабініотис говорить стосовно першого про «сукупність духовних здібностей (πνευματικών δυνάμεων) людини, яка дозволяє їй розуміти реальність і артикулювати даності». Це узагальнення виявляє, що можна асоціювати з νους інші види діяльності, як-от судити (κρίνω), уявляти (φαντάζομαι), обдумувати (συλλογίζομαι), міркувати (σκέπτομαι), обмірковувати (στοχάζομαι)... Щодо останнього Соломос написав у своєму діалозі про мову: «Торкаючись твоєї (здатності) думки (τὸ νοῦ), думаю (στοχάσου) про зло, що породжує записану мову» (*Œuvres*, Introd. I. Polylas, Athènes, 1965, p. LXXIII).

Якщо досі ситуація ще могла видатися простою, вона ускладнюється, коли справа доходить до семантики слова σκέψης, що служить для прояснення сенсу інших значущих термінів, «мислити» і «мислення». Пояснюючи στοχάζομαι, «Словник» згадує: 1) «мислю глибоко» (σκέπτομαι βαθιά), з близькими *синонімами* «міркую» (συλλογίζομαι), «мислю дискурсивно»

(διανοούμαι); 2) «розмірковую добре» (σκέπτομαι καλά), з близькими синонімами «розраховую» (υπολογίζω, λογαριάζω...). Водночас воно вживається в іншому сенсі, позначаючи νους: «здатність мислити (να σκέπτεται), продукувати логічні думки (σκέψεις), займатися духовною творчістю; (...) судити залежно від обставин» тощо. Це панування семантики σκέπτομαι і σκέψις/σκέψη є тим більше проблемним, що воно існувало не завжди: так, «Філософія Ренессансу» (Athènes, Organismos scholikon vivlion, 1955) Логотетиса, захисника кафаревуси у філософії, ще обмежує семантику скепсису течією скептиків (Монтень, Шаррон …), пов'язуючи скепсис із амфиволією (сумнівністю) і вживаючи семантику νους для позначення стану «думки» й семантику логосу для позначення «розуму».

Стосовно σκέψη Бабініотис говорить: «сукупність чиїхось точок зору та позицій стосовно певного соціального явища, спосіб аналізувати та інтерпретувати; теорія», ставлячи це значення перед іншими, а саме: «процес, в ході якого ми обробляємо у своєму мозку певні дані, для досягнення якогось результату», або також: «те, що дехто думає (σκέπτεται) з певного приводу; ідея, міркування» тощо. Подвійність загального смислу, яка охоплює водночас соціальну дію і теорію (в сенсі «світогляду»), розширює царину дії скепсису. Якщо додати до σκέπτομαι значення обдумування і обмірковування, можна збагнути, що цей термін стає неперекладним.

Потрібно одразу зауважити, що семантика νοῦς, починаючи з Парменіда, ніколи не віддалялася від семантики слова σκέψις, що вживалося з часів Гомера, задовго до того, як скептики забезпечили цьому терміну його філософську долю, і задовго до того, як він підкорив модерну греку, перебравши на себе значення «мислення». У Гомера σκέπτομαι означає дивитися в усі боки для спостереження. Уліс говорить: «Тут на швидкий корабель і супутників я оглянувся (σκεψάμενος), й тільки побачити встиг, як високо в повітрі мелькнули руки та ноги їх. З криком жахливим вони увостаннє звали мене, на ім'я окликаючи, в тузі сердечній» (*Одіссея* XII.247–249; переклад Б. Тена). Це значення уважного погляду в двох або більше напрямках потягнуло за собою значення умоглядності, роздуму, що починається щонайменше з двох можливостей. Наприклад, у Софокла це дієслово означає інколи «дивитися» (*Аякс* 1028), а інколи «міркувати» (*Цар Едип* 584). У другому випадку на дорікання Едипа Креон відповідає: «Подумай (σκέψαι) спочатку про це: чи вважаєш ти, що хтось обрав би владу зі страхами, радше ніж спокій без остраху?». Цю ж двозначність ми знаходимо і в текстах Платона. В «Протагорі» Сократ каже, що дослідження здоров'я потребує огляду частин тіла, і додає, що він бажає, задля розгляду (πρὸς τὴν σκέψιν), зробити те саме з поняттями добра і задоволення, аби розкрити думку (τῆς διανοίας) свого співрозмовника і побачити, чи схожа його думка на думку більшості людей, або ж відрізняється [від них] (352a-b). Це останнє уточнення окреслює доскептичний сенс терміна σκέψις: міркування, яке здійснює вибір між двома або більше позиціями.

Скептики відмовлялися від вибору, надаючи кожній позиції однакову вагу, рівну силу, водночас утримуючись від усілякого судження (див. ЕРОКНЕ́). Σκέψις відрізняється від διάνοια, дискурсивної думки, що розглядалась як тотожна з «наміром» (intention). У новогрецькій мові, коли пояснюють сенс слова διάνοια – яке дедалі більше вживається для позначення винахідництва й обдарованості, – говорять про «функціонування думки (σκέψης), яка кодифікує в концептах та репрезентаціях дані почуттів» (Бабініотис). Здається, ніби в сучасній греці σκέψις і σκέπτομαι є родовим поняттям, видами якого є понятійна та дискурсивна думка. Цей розширювальний характер σκέψις пояснюється тим, що процес рефлексії може втрутитися в дію, поряд з «обдумуванням». Скептики застосовували цю перспективу, тоді як Платон уникав змішування.

На питання «що таке σκέψις?» Секст Емпірик відповідає, що «скептична здатність – це протиставлення усіма можливими способами явленого (φαινομένων) і мислимого (νοουμένων), аби дійти, через рівну силу протилежних речей та думок, спочатку утримання [від судження], а згодом незворушності» (*Піррончні підвалини* I, 8–9). Якщо скептик припускає, через рівну силу протилежностей, що будь-яке міркування є не більш переконливим за протилежне

йому чи будь-яке інше, він передбачає, через утримання від судження, зупинку дискурсивної думки (διάνοια), а відтак і дослідження і обдумування. Так через цей підхід, який враховує у дослідженні всі можливості, теорія та дія переплутуються, змінюючи семантичний пейзаж античної мови. Водночас відкривається інший шлях, на якому новогрецька мова запозичувала свої власні концепти, змушена домовлятись про внутрішньомовний переклад усієї сукупності філософських понять минулого.

Семантична модифікація, що мала місце в сучасній греці, так само стосувалася інших випадків слововжитку, наприклад, висловів «мозок» та «мізки» для позначення сукупності розумових здібностей як синоніму духу (πνεῦμα) і мислення (σκέψις). Ще більше, ніж у французькій мові, метафора мозку виражена в грецькому «людське мислення» (ανθρώπινη σκέψη). Якщо один з перекладачів фрагментів Геракліта (*Péri physeos*, пер. гр. E. Roussos, Athènes, Papadima, 1987), Е. Руссос, передає τίς αὐτῶν νόος(fr. 104 DK) як «яким є їхній мозок/мислення (το μυαλό)?», то К. П. Міхайлідис (*Philosophes archaïques*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Nicosie, 1971) більш обачливо перекладає νόος як νους. Як і інші перекладачі, цей останній діє так само обачливо, перекладаючи парменідівські νοῦς і νοεῖν, тоді як Руссос одного разу також зробив новацію, переклавши νοεῖν як τό νά τό ’εννοεῖς, себто «я розумію смисл» (έχω στο νου μου, або ж συλλαμβάνω στη σκέψη μου). З іншого боку, у своєму підручнику для середньої школи П. Рулія зауважує, що Парменід «знаходив у думці (σκέψη) стабільність, необхідну для її пізнання. Так він дійшов ототожнення думки (σκέψη) і реальності». Звідси його знамените висловлювання τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (fr. 3 DK), яке означає: «Коли ми мислимо (σκεφτόμαστε), ми визначаємо речі в нашому умі (νου). Наша думка (νόηση) відтак ототожнюється з реальністю. Відповідно, реальність є умосяжною (νοητή)». Немає впевненості, що учні чітко розуміють, про що тут ідеться, бо тут змішуються три процеси – рефлексії, мислення й розуміння, – але і філософи перебувають у такому ж стані.

Цаварас, нині найбільш винахідливий перекладач філософських текстів, часто зберігає античну греку для досократиків (пор. I. Tzavaras, «Η ποίηση του Εμπεδοκλή», Athènes-Ioannina, Dodoni, 1988 та «Τὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη», Athènes, Domos, 1980), але йде на більший ризик стосовно Плотина та німецьких мислителів. Почнемо з його перекладу Плотина. У своєму зібранні декількох текстів з «Еннеад» (Plotin, *Ennéades*, 30-33, *op. cit.*) він віддає перевагу σκέπτομαι для перекладу φρονῶ, νοῶ і διανοοῦμαι. Наприклад, «вони добрі як боги, тією мірою, якою вони не мислять (δεν σκέπτονται) інколи правильно, а інколи хибно, але мислять (σκέπτονται) завжди те, що правильно, в своєму умі (μέσα στο νου τους) … » (V, 8, 3, 23–25: Καλοὶ δὴ ᾗ θεοί. Οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φρονοῦσι, ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν, ἀλλ΄ ἀεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθεῖ τῷ νῷ). З іншого боку, навіть тяжіючи до збереження термінів διάνοια та νόησις, він дійшов перекладу «мислення» (ἁ νοήσεις) як «міркування ума» (σκέψεις του νου) (V, 5, 1, 24). Більше того: дозволивши собі перекласти νοῦς νοῶν як νοών νους, він одразу змінив курс, аби перекласти: «коли ти це думаєш (όταν όμως τον σκέπτεσαι) … , думай (σκέψου) про найкраще, бо як продуктивна причина розумного (έλλογης) та інтелектуального (νοητικής) життя, це є здатністю життя й розуму (νου)» (V, 5, 10, 9–12: ὅταν δὲ νοῇς […] νόει, ὅτι τἀγαθόν ζωῆς γὰρ ἔμφρονος καὶ νοερᾶς αἴτιος δύναμις ὤν, [ἀφ΄ οὗ] ζωὴ καὶ νοῦς […]).

♦ Див. вставку 5.

В подібній ситуації чи не більше шансів виразити те, про що йдеться, має протилежне ставлення, яке зводить всю семантику, позначену словами «мислити» й «мислення», до семантики слів σκέψις та σκέψεσθαι. Цей вибір був прийнятий Ваєнасом у перекладі деяких текстів Гайдеґґера (*Wegmarken*, пер. гр. A. A. Vayenas, Athènes, Anagnostidi, без року), де він здебільшого вживає σκέψις для позначення «мислення», хоч би про якого філософа йшлося (Парменіда, Декарта, Канта чи Геґеля). Третій фраґмент Парменіда, де він каже, що «мислити і бути є одним і тим самим», перетворився у нього на «τὸ ἴδιο εἶναι σκέψη καὶ εἶναι». Стосовно Канта Ваєнас уточнює, що «я мислю» (σκέφτομαι) означає: «я з’єдную наявне розмаїття репрезентацій … » (те, що відповідає значенню «судити», «робити судження»). З іншого

боку, він перекладає *tranzendantale Überlegung* або *Reflexion* як «трансцендентальна рефлексія/мислення» (ὑπερβατικὴ σκέψη), *Reflexionbegriffen* як «сприйняття мислення/рефлексії» (αντιλήψεις τῆς σκέψης) і *Sein und Denken* як «буття і мислення» (εἶναι καὶ σκέψη). Вжите

5

Переклади Геґеля

▸ ENTENDEMENT, INTELLECTUS

Подібна проблема виникає і з перекладами модерних філософів. У перекладі «Науки логіки» Геґеля (§§ 1–244 «Енциклопедії філософських наук») Цаварас збагатив греку технічними термінами. Ось кілька прикладів, до яких додано французький переклад і в декількох випадках, у квадратних дужках, переклади, зроблені Келессіду в книзі Ж.-Л. В'єяр-Барона про геґелівські «Лекції з філософії платонізму»:

Πνεύμα «дух»: *Geist* – esprit,
νόηση (τὸ νοεῖν) «мислення»: *Denken* – pensée чи intelligence,
διανόηση «кмітливість»: *Intelligenz* – pensée чи conception intellectuelle, чи знов-таки intelligence,
διάνοια «розсудок»: *Verstand* – pensée discursive чи entendement,
σκέψη (ἐννόημα) «мислення»: *Gedanke* – pensée чи réflexion,
αναλογισμός «розмірковування»: *Nachdenken* – réflexion чи méditation,
διαλογισμός «міркування»: *Räsonnement* – raisonnement чи réflexion, чи знов-таки méditation,
συλλογισμός «умовивід»: *Schluß* - déduction чи syllogisme,
ανασκόπηση (ἀναστοχασμός, ἀναδίπλωση) «розгляд»: *Reflexion* – examen чи révision,
ορθολογικό στοιχείο «раціональна засада»: *Rationelles* – élément rationnel,
λογικό στοιχείο (ἡ λογική) «логічна засада»: *Logisches* – élément logique (le logique) ,
έλλογο στοιχείο «розумна засада»: *Vernünftiges* – élément raisonnable чи sensé,
λογική ικανότητα (λόγος, τὸ ἔλλογο, τὸ λογικό) «розум»: *Vernunft* – capacité logique (raison) .

Як не дивно, Цаварас не лише проіґнорував семантику στοχάζομαι, а й сильно обмежив семантику слова σκέπτομαι, яке він рясно використовував у своєму перекладі Плотина, відповідно до сучасної мови. Навпаки, А. Келессіду проіґнорувала семантику слова σκέψις, яке вона, тим не менше, вжила по ходу свого викладу, зокрема, для позначення стану мислення (νὰ σκεφθοῦμε) абсолюту. Зіставлення певних перекладів у французькій мові показує, що вибір грецьких термінів чинить насильство над мовою в ім'я ясності, яка є не завжди очевидною. Відмінність, яка нас тут особливо цікавить, між *Denken* та *Gedanke*, що передається через νόηση і σκέψη у Цавараса і через νοεῖν і ἐννόημα у Келессіду, може-таки ввести в оману, якщо подумати про застосоване Геґелем до логіки посилання на аристотелівський вислів про божественне «мислення про мислення» (νόησις νοήσεως). Що виправдовує у позначенні різниці між божественним і людським мисленням настільки важливий семантичний стрибок, як той, що теоретично розрізняє νόηση і σκέψη (чи ἐννόημα), при тому що нічого подібного немає ані у Аристотеля (котрий застосовує νόησις до божественного мислення так само, як і до людського), ані в модерній греці, де обидва поняття зазвичай змішуються (залежно від семантики σκέψη), ані в німецькій мові, де також не позначається відмінність між *Denken* і *Gedanke*? Ж. Гібелін перекладає французькою обидва слова як «pensée», надаючи, здається, тексту задовільної послідовності. Нав'язуючи різницю у використанні слова σκέψις, при тому що в сучасній мові воно позначає «мислення» в широкому сенсі слова, Цаварас ризикує викликати й іншу плутанину. Він ставить § 5 під знаком σκέψης, і § 19 під знаком νόησης, хоча насправді, як показують §§ 14 та 19, тут ідеться про «мислення» (penser), притаманне філософії як особлива форма її активності, оскільки кожна людина за природою може мислити, так що еволюція думки, яка є змістом історії філософії, проявляє себе у формі ідеї. Коротко кажучи, між двома типами мислення немає суттєвої відмінності, а є просто прояв мислення (*Denken*) таким, як воно є (*Gedanke*), себто ідеєю. Плутанина, яка провокується в модерній греці через припущення, що тут справді належить позначити відмінність, робить вибір настільки ж складним, як і у перекладах зі стародавньої греки. Неоднозначна позиція Цавараса, яку можна знайти й у багатьох інших грецьких перекладачів, не прояснює смисл текстів у задовільний спосіб. Відтак це не є тривке рішення, коли бажання узгодження з сучасною мовою постійно нав'язує, залежно від обставин, то античну термінологію, то власні модифіковані умовності.

БІБЛІОГРАФІЯ

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §§ 1–244: *Die Wissenschaft der Logik* ; trad. fr.
J. Gibelin, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Vrin, 1987 ; trad. gr. I. Tzavaras, Η επιστήμη της λογικής, Athènes, Dodoni, 1991.
VIEILLARD-BARON Jean-Louis, G.W.F. Hegel, *Leçons de philosophie platonicienne (1825–1826)*. trad. gr. A. Kélessidou, Athènes, éditeur,1991.

Геґелем картезіанське *ego cogito sum* він передає як «мислю, існую» (σκέπτομαι, εἶναι) – як це, до того ж, можна знайти й у багатьох інших авторів, включно з підручниками для середньої школи. Зрештою, геґелівська формула «західна думка» передається як δυτικὴ σκέψη, за моделлю висловів «модерна грецька думка», «соціалістична думка», хоча можна було вжити διανόηση та στοχασμός. Ця масивна присутність семантики слова σκέψις у Ваєнаса, безумовно задля кращої відповідності сучасній мові, посилює плутанину і виправдовує позицію тих, хто бажає повернутися до доскептичної семантики. Ці перипетії показують, наскільки складно перекладати «мислення» та його похідні новогрецькою мовою, хоча б тому, що панівний переклад через σκέψις по суті означає радше міркування, ніж мислення.

3. Οὐσία, ὕπαρξις, ὑπόστασις: сутність та існування

На перший погляд, *усія* (οὐσία) не має створювати складнощів у модерній грецькій мові, оскільки це слово звично вживається тут для позначення сутності та природи якоїсь речі. І все ж таки, еволюція значення цього терміна з часів античності сильно ускладнила задачу модерних грецьких філософів. Значення цього слова зазнало радикального перетворення вже між Платоном та Аристотелем, оскільки перший розумів *усію* в сучасному сенсі «майно» і у філософському сенсі сутності речі, тоді як другий додав інші значення, ототожнивши *усію* з ὑποκείμενον (що змушує його позначати через *усію* інколи εἶδος, вид чи особливість, інколи єдність матерії та *ейдосу*, а інколи саму матерію). У подальшій історії філософії ситуація постійно ускладнювалася, оскільки стоїки розглядали *усію* як невизначений субстрат, мислителі середнього платонізму та неоплатонізму повернулися до значення «сутність», а християнська христологія наблизила ὑπόστασις до *усії*, збагативши *усію* іншими значеннями, яких у новогрецькій мові більше немає.

На додачу, латинський переклад *усії* як *субстанції* став на заваді роботі грецьких перекладачів, які у подальшому мали справу з новими філософіями, що виникли за часів Ренесансу та модерності, де поняття субстанції стало центральним. Хоча грецькі перекладачі сприймають дедалі більш серйозно це посередництво, перекладаючи «substance» не лише як *усія*, а й як ὑπόσταση, у текстах античності й візантійського середньовіччя вони здебільшого задовольняються одноманітним вжитком *усії* і не перекладають це слово зовсім.

З тих пір дуже складною є проблема, поставлена парою «сутність/існування». Почнемо з модерної епохи, взявши провідником Вінкентіоса Дамодоса († 1752), засновника аристотелізму у флагініанській школі Венеції та в Падуї й прибічника номіналізму та філософії Декарта і Ґассенді. Він з'єднував *усію* з ὕπαρξις «існування», говорячи про томістське поняття «складної субстанції», складеної з сутності (*essentia*) і буття як існування (*esse*) – навіть при тому, що для нього тут йшлося про концептуальну різницю, а не про реальну, як для Томи Аквінського. Дамодос знав, що в томізмі індивідуальна субстанція не змішується з сутністю, оскільки для формування субстанції сутність мусить з'єднатися з буттям чи існуванням. Але це розрізнення постійно затьмарювалося модерними перекладачами, коли вони тлумачили філософії, що опікувалися субстанцією, від Середньовіччя та Ренесансу до модерної філософії. Логофетіс, наприклад, перекладав *substantia* і *essentia* як *усія*. Він ще посилив цю плутанину, уточнивши, що *усія* розглядається Ніцоліо як те, що позначає окремі речі (τὰ καθ ἕκαστον). Цаварас, свідомий цих складнощів, був єдиним, хто ризикнув піти іншим шляхом, обравши у своїй антології текстів Плотина переклад *усії* як «буття» (εἶναι). Ця плутанина у використанні настільки важливого терміна, як *усія*, показує, що це слово не піддається перекладу не лише французькою (де воно передається як *essence, substance, étance, étantité* …), а й грецькою мовою. Ситуація остаточно виходить з-під контролю, якщо залучити сюди середньовічне та модерне посередництво, що асоціювало *усію* з субстанцією, розглянутою в томізмі як єдність *essentia* і *esse* (і *existentia*).

Повернімося тепер до дієслова ὑπάρχειν. Воно означає водночас «починати», «бути джерелом», «ініціювати» і, відтак, «існувати раніше, ніж»; також «бути наявним» і,

нарешті, «бути притаманним». Це останнє значення застосовується в логіці для виразу «притаманності», «приписування», атрибуції. Аристотель, наприклад, писав: «Якщо А не притаманне жодному Б, Б не може бути притаманним жодному А» (εἰ οὖν μηδενὶ τῷ Β τὸ Α ὑπάρχει, οὐδὲ τῷ Α οὐδενὶ ὑπάρξει τὸ Β – *Перша Аналітика* I, 2; у перекладі Трико: *si A n'appartient à nul B, B n'appartiendra non plus à nul A*). Значення дієслова «бути притаманним», «бути приписаним», розтлумаченого як спосіб приналежності, може бути сприйнятим як «те, що бере участь у чомусь», близько до сучасного сенсу: «бути у розпорядженні чогось чи когось». Відтак τὰ ὑπάρχοντα використовується для позначення «того, що під рукою, у розпорядженні», теперішньої ситуації, існуючих речей. Отже, це значення відкриває питання про існування. Якщо в античності панувала неоднозначність, тепер еволюція мови призвела до спрощення, на користь смислу «існувати».

Це модерне використання ὑπάρχειν для позначення чогось існуючого в наш час зачіпає проблему перекладу *existence* в екзистенціалізмі, який приписує існування лише людині. Вже у назві цієї філософської течії зіштовхуються дві термінології: ὑπαρξισμός та ἐξιστενσιαλισμός. Сьогодні першому вислову віддається перевага перед калькою. Але якщо позначення філософської течії є питанням домовленості, переклад самого концепту існування виявляє більш вагомі складнощі. Наприклад, коли Малевіцис переклав у 1970 році книгу Жана Валя «Філософи екзистенції» (*Les Philosophes de l'existence*, Athènes, Dodoni, 1970), він запропонував для передачі *existence* не ὕπαρξις, а ὑπόστασις. Позиція Малевіциса спиралася на відмову Гайдеґґера і Ясперса називатися екзистенціалістами, аби не змішувати онтичне існування сущих і власне існування людини. Ось чому він відхилив звичний переклад через ὕπαρξις. Ця ідея не позбавлена слушності, бо з часів античності семантика ὑπάρχειν втратила свою секретну сполуку з тонкощами семантики ἀρχή «початок, основа», ἄρχω «керую», ἄρχομαι «розпочинаю». Але термін ὑπόστασις також має довгу історію, яка, сягаючи корінням неоплатонізму та християнської христології, досягла своєї кульмінації з формуванням терміна *субстанція*. Взаємодія з питанням існування так посилила неясність його сенсу, що той самий Малевіцис був змушений додати в дужках термін ὕπαρξις, аби уникнути плутанини.

Таким чином, аналіз слів, які є найбільш важливими для античної філософії, не може втішити перекладача, навіть грекомовного, який вірить у прозорість смислу.

Ламброс КУЛУБАРИЦИС

Переклад *Олексія Панича*
За редакцією *Юрія Вестеля і Андрія Васильченка*

БІБЛІОГРАФІЯ

APOSTOLOPOULOS DIMIS, *Histoire concise de la philosophie néohellénique* (грецькою мовою), Collection de l'Union franco-hellénique des jeunes, Athènes, 1949.

ARGYROPOULOU Roxane D., «La philosophie en Grèce (XVIIe-XXe s.», dans J.-F. MATTÉI (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle: Le discours philosophique*, PUF, 1998, p. 496–510.

ARGYROPOULOU Roxane, GLYKOPHRYDI-LEONTSINI Athanassia, KÉLESSIDOU Ana et VLACHOS Georges, *La Notion de liberté dans la pensée néohellénique* (грецькою мовою), Athènes, Académie d'Athènes, 1996.

CASSIN Barbara, «Le statut théorique de l'intraduisible», dans J.-F. MATTÉI (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle: Le discours philosophique*, PUF, 1998, p. 998–1013.

COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européennes. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 1992, 3e éd. 2000.

– «Problématique sceptique d'un impensé: hè skepsis», dans A.-J. VOELKE (éd.), *Le Scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Lausanne, Revue de théologie et de philosophie, «Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie», 1990.

GLYKOPHRYD-LEONTSINI Athanassia, *Esthétique néohellénique et la philosophie européénnes des Lumières* (грецькою мовою), Athènes, sans éditeur, 1989. *Groupe de la langue grecque* (грецькою мовою), Athènes, Éditions Kardamitsa, 1984.

LOGOTHETIS Constantin I., *La philosophie de la Renaissance et la fondation de la physique moderne* (грецькою мовою), Athènes, Organismos ekdoseôs scholikôn vivliôn, 1955.

NOUTSOS Panayotis Ch., *La Pensée socialiste en Grèce de 1875 en 1974* (грецькою мовою), Athènes, Éditions Gnosis, 1994 ;

– *Philosophie néohellénique. Les dimensions idéologiques des approches européennes*, Athènes, Kedros, 1981.

PAPANOUTSOS Evangelos P., *La Philosophie néohellénique* (грецькою мовою), 2 vol., Athènes, Vasiki vivliothiki, 1954 et 1956.

PSIMMENOS Nicos (dir.), *La Philosophie grecque, 1453-1821* (грецькою мовою), 2 vol., Athènes, Éditions Gnosis, 1988-1989.

ROULIA P. Ch., *Principes de philosophie* (грецькою мовою), Athènes, Metaichmio, 1999.

THÉODORIDIS Ch., *Introduction à la philosophie* (грецькою мовою) Athènes, Édtions du Jardin, 1945, 2e éd. 1955.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BABINIOTIS Gheorgios, *Lexiko tes neas ellenikes glossas*, Athènes, Kentro Lexikologias, 1998.

DIMITRAKOS Dimitrios, *Grand Dictionnaire de toute la langue grecque*, 9 vol., Athènes, I. Zervos (грецькою мовою).

La Langue grecque, Athènes, ministère de l'Éducation nationale et des Cultes, 1996.

Lexicon of Presocratic Philosophy, 2 vol., Athènes, Académie d'Athènes, 1994.

Σεξτος Εμπειρικος, *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις A – B*, in: Σεξτος Εμπειρικος, *Απαντα:* 7 t., Αθήνα, Κακτος, 1998, t. 1.

НІМЕЦЬКА МОВА

СИНТАКСИС ТА СЕМАНТИКА В МОДЕРНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ НІМЕЦЬКІЙ МОВІ: ГЕҐЕЛЬ І КАНТ

▸ AUFHEBEN, COMBINATOIRE, CONCEPTUALISATION, DASEIN, ERSCHEINUNG, Л**ОГОС**, ORDRE DES MOTS, SEIN

Особлива історія німецької філософської мови, її спізніла поява та стійкість у ній латинської моделі пояснюють більшість проблем з її перекладом. На першому місці серед них перебуває фетишизм іменників, які вважаються «неперекладними» (і їх фактично не перекладають), попри шкоду від цього для синтаксису та контексту, наприклад: Dasein, Aufhebung тощо. Складності концентруються в німецькій Геґеля, яку досить рано почали ганити як непридатну для читання. На тлі правильної архітектури Кантової прози Геґель відстоює відмінний синтаксис, для якого характерні одразу і економія, і надмірність щодо лексики, і мистецтво зчеплень, що спантеличують перекладача, оскільки в них постійно відбувається робота негативного. Важливим є той шлях входження до геґелівського універсуму, на який вказує детальне вивчення текстів, де використання звичайної мови поєднується з суворими зусиллями концептуалізації. Водночас своєрідність та гнучкість геґелівського синтаксису відбивається на філософській термінології, що примушує перекладача до складних рішень, аби надати їй динаміки.

I. СЕМАНТИЧНІ ФАНТОМИ ТА СИНТАКСИЧНА ЕНЕРГІЯ: ЩО ЗА ЕЗОТЕРИЗМ?

Аж до кінця XVIII століття німецька філософія майже не існувала у власній мові. Лише за кількома винятками, та й то не надто відомими (Плуке, Кнутцен, Томазіус), філософи писали латиною чи французькою: Альтузіус, Вайґель, Кеплер, Аґриппа, Себастіан Франк, Парацельс, Ляйбніц та Кант до 1770 року. Водночас релігійний дискурс починаючи з раннього XVI століття перейшов на народну мову (такий сенс прикметника *deutsch*), а з XII століття існувала література німецькою мовою, що асимілювала іншомовні традиції: латинські, французькі, італійські, іспанські тощо.

Результатом цього запізнілого філософського дискурсу своєю мовою був феномен потужного розвитку за короткий період (приблизно три десятиріччя), ефект вибуху, якому судилося тривати більше за століття і який, у певних аспектах, ще не завершився: багато концептів сьогоднішнього універсального філософського дискурсу походять з німецької філософської мови XIX-XX століть (а іноді й виражаються нею безпосередньо). Захоплення загального діалогу інтернаціональною англійською не означало підкорення філософії.

Ця історична своєрідність також виявилась у філософській літературі німецькою мовою: якщо у французькій Ляйбніца німецьких впливів небагато (наприклад, його використання ком), існують численні сліди латинської мови у німецькій мові філософів: це не лише загальна риторика та синтаксис, що століттями панував у школах, але є й лексика, що часто прямо переносилась, хоч і з відмінностями відповідно до авторів, в нові теоретичні ідіоми. Часто латинські фантоми йдуть слідом за німецькими семантичними нововведеннями в дужках, курсивом... Так створювався усталений узус, сумна академічна звичка, якої вже не знищувала іронія великих коміків: манія цитувати концепти іноземною мовою, найперше латиною, особливо в німецькомовних текстах, а сьогодні й німецькою – наприклад, у франкомовних.

Так розвинулась французька патологія (в Кантовому значенні слова) рецепції німецьких філософів, супроводжувана ефектами самозречення в роботі перекладачів: типова (часто забобонна) поведінка перед лицем цієї іншості. Така поведінка майже не характерна для англійців та італійців, і ще менш притаманна ставленню французів до італійських, англійських та інших текстів. Сповнений поваги, навіть остраху, підхід, до якого ця патологія призводить, завершується створенням точок концентрації труднощів прочитання навколо певних понять, найчастіше у формі іменників, а постійна практика номіналізації в німецькій мові лише підсилює цей фетишизм. Цій точній манері актів мовлення ми завдячуємо гідним смутку звертанням до неологізму, ганебним збереженням німецького терміна у французькій мові (*Dasein*). Стільки ж і шляхів фіксації на парадигмі, що знову пов'язують філософію з «візантійськими» суперечками про слова, що сприймаються як нагромадження кам'яних віх, до яких може бути прилаштоване що завгодно: обітний дарунок (*ex-voto*), сувій коментарів, сплетіння тлумачень.

Ці фіксовані віхи, справжні роздоріжжя коментування дають стільки нагод полишити безперервний потік дискурсу іншого, щоб знайти власний голос. Але цей ніби структурний рефлекс довго не помічав ризику, якого він спричиняв: поняття, про які йдеться, утворюють семантичний безлад, де відкриваються і безперестанку перекривають одна одну політичні, ідеологічні, коротко кажучи, конфліктні цілі, що розділяють читачів у їхній власній країні.

Філософом, який концентрує в собі численні виміри цього радіального синдрому, є Геґель. З одного боку, він нібито сприймає його неясно й докладає всіх зусиль, щоб його позбутись, практикуючи автономну мову, відносно нову та новаторську, всі аспекти якої опираються цій тенденції, наражаючись на докори у неясності. Але, разом з тим, сам успіх його манери, труднощі перекладу та коментування його дискурсу сприяли відтворенню й поверненню тої практики, проти якої він виступав; це було також способом залишити його філософію в її власному полі, захистити від неї наступників: найбільший геґельянець з усіх, Маркс, також розіграв цю карту критики геґелівського дискурсу як дискурсу. Здається, сьогодні ця філософська мова віджила своє. Лише Гайдеґґер тримався своєї традиції відновлення зацікавленості у мовленнєвих основах людського досвіду, що призводило до споріднених, але різних наслідків. Судячи з усього, філософська німецька мова перетворилась на звичайний, придатний до перекладу (найперше на англійську), ясний дискурс. Але прихована робота геґелівської філософської мови над сучасним теоретичним дискурсом історії, психоаналізу, антропології в широкому розумінні залишається значною та заслуговує на уважне вивчення матеріалу, з якого вона створює нові стосунки всіх елементів дискурсу думки про суще, показує спосіб загальної відносності, яка порушує спокій часопростору слів, що їх було чути досі: співвідношення змістовного та беззмістовного в дискурсі перевертається, лише синтаксична енергія розгортає концептуальні формації, які самі не можуть бути помислені

поза рухом твердження та заперечення. Звичайна іконічна десяткова нумерологія руйнується, а з нею і весь пантеон неотеологічних концептів: рахунок ведеться на бінарній основі того, що існує, та того, що не існує, мова прямує до подвійної бази тотожності та відмінності, або, коли хочете, до логіки чи до мовлення буття.

Таке перевертання занурило писання філософа у якусь темну ніч. Геґель з тих філософів, щодо яких одразу постає питання можливості їх читати; а оскільки це питання майже ніколи не постає щодо інших німецьких філософів тієї ж епохи, включно з Фіхте та Шеллінґом, які також іноді «важкі для сприйняття», здається, що ця складність є особливістю Геґеля, а не обов'язково наслідком оригінальності його думки. Можна йому протиставити (і це протиставлення залежить від нього та становить основу його проблеми) значну ясність письма Якобі, Райнгольда, Шопенгавера, Фоєрбаха, Маркса та інших, і від самого початку поставити питання інакше: можливо, на думку Геґеля, саме ясність письма філософа виявляє те, що істина не вбачається, а лише імітується, розігрується – або ще інакше: вона пройдена, застаріла, звична?

Якщо відкласти його переписані студентами та видані посмертно курси, всі твори, які він написав сам, не просто важко читаються, вони свідчать, що він не міг інакше. Складність читання становить частину досвіду істини, страждання та труднощів роботи. Домашній халат дозвільного філософа, згаданий наприкінці Передмови до «Феноменології духу», включає *a contrario* алюзію на «ясне та чітке» голландських вікон, на звичний комфорт картезіанської печі [автор обігрує сталий Декартів вислів «ясне і чітке» (clarum et distinctum), і водночас певні деталі Декартової біографії]. Зрештою, сама форма деяких його текстів виявляє топіку, базовану на необхідності первинної неясності: «параграфи», диктовані в його строгих формулюваннях, супроводжувані коментарями в пояснювальних «Ремарках» автора, а потім знову коментовані та висвітлені більш зрозумілою мовою редакторами у формі «додатків».

Сьогодні можна для початку зупинитись на цьому припущенні (між іншим, Геґель аналізує у «Феноменології духу» цю «перевагу» читача-нащадка...), але сучасники та перші читачі Геґеля не чули його у такий спосіб. Шеллінґ відверто скаржився на мігрені, спричинені читанням «Феноменології» (їх міг викликати також полемічний антишеллінґіанський зміст книжки). Ґете та Шиллер приготували педагогічний план, що дозволив би Геґелю, за умови старанного відвідування мовного стиліста, набути прозорості дискурсу (але це не подіяло). Щодо рецензій сучасників, то вони всі як один нарікали на «повторюваність формул та монотонність». Інакше кажучи, кожен принаймні прийняв як належне те, що складність Геґеля залежала від його манери (примирились із його швабським походженням, релігійним вихованням, впливом містичного езотеризму), а не від самої сутності його філософії, тимчасом як у багатьох місцях Геґель сам звертається до питання ясності для читання та викриває езотеризм філософій інтуїції абсолюту, їхню непрозорість та елітизм. Цей парадокс охоплює все питання мови Геґеля. Гайне, підтриманий лівими геґельянцями, пропонує практично-раціональне вирішення цього парадоксу: Геґель не хотів, щоб його зрозуміли «одразу», він працював «на віки» та передусім повинен був пройти рифи цензури. Ось чому мова Геґеля, як він каже, є *verklausuliert* «затворницькою, закритою» – це не другорядна патологічна «манера»і вона аж ніяк не зовнішня, це об'єктивний стратегічний наслідок політичного рішення: фігура незалежності думки.

Зрештою, не можна сказати, що це питання розглядалось як самозначуще. Наприклад, дослідження Койре, який розглядає це теоретично, спрямовує увагу на окремі фрагменти викладу системи та виявляється досить оманливим. І навпаки, часто питання мови ставиться в більш загальних працях, зокрема, в коментарях до того чи іншого терміна, а це один з видів нерозуміння мови Геґеля... Між тим з франкомовної філософської літератури можна процитувати досить недавню роботу, дуже цікаву з цієї точки зору: «Майбутнє Геґеля» («L'Avenir de Hegel») Катрин Малабу, що детально досліджує поняття пластичності мови та серйозно вивчає співвідношення предикативних та спекулятивних висловлювань.

II. СУЧАСНА ФІЛОСОФСЬКА МОВА: КАНТІВСЬКА МОДЕЛЬ ТА ЇЇ ГЕҐЕЛІВСЬКА КРИТИКА

Виходячи за межі заявленого кола проблем, потрібно ненадовго повернутись до походження цієї складної мови, підняти питання про мовленнєву культуру Геґеля. Алюзія на «швабську говірку» (на протилежність, наприклад, берлінській чи рейнській) відсилає до загальної практики дискурсу, зверненої всередину, та до слабкості його діалогічних зусиль (цей брак діалогічності у швабських поетів компенсовано потужністю прагнення до іншого), коротко кажучи, різновид реґіональної психології, що тхне пієтистською стайнею та дається взнаки також у Гельдерліна, друга та співрозмовника філософа. Дослідження Роберта Міндера про швабських отців у цьому сенсі підкреслює тягар релігійного виховання та практики коду, шифрування. Але не бракує й протилежних прикладів, починаючи з інших швабів – Шеллінґа та Шиллера.

Ця ідіосинкразія спрацьовує між тим у загальній філософській мові, що вже практично була створена та визнана: мова Вольфа, Канта та Фіхте, переглянута Бардилі та Райнгольдом. Але, якщо одразу зважити на те, що Кант – творець німецької філософської мови (навіть європейської), то, особливо як засновник технічного словника, він якраз уже був засуджуваний у свій час деякими коментаторами як незвичний, езотеричний, неясний.

Що характеризує цю нову філософську мову?

На першому місці – надмір словника та його спеціалізація, всупереч звичним значенням та формам слів: брати Грим у своєму «Великому словнику» дивуються філософському сенсу, наданому Кантом слову *Anschauung* «споглядання», що набуває смислу традиційної *intuitio* з усією її неоднозначністю. Далі, надзвичайна довжина фраз та продукування надзвичайно навантажених смислом висловлювань, до яких все ж досить швидко призвичаюються і які певним чином прояснюються, якщо звернутися до синтаксису без несподіванок, згадати про збережені риторичні прийоми, впорядковані точки відліку, що самі вписані в кадастр архітектури, яка вже говорить сама за себе. Мова Канта також наближується до «оптичної» манери завдяки географічній інтуїції: маса смислової навантаженості передбачає простоту артикуляцій. Усі критичні континенти мають власні словники, власні осі. Досить трохи тренувань, і все окупиться, і, кінець кінцем, так само багато можна дістати від латинської стилістики.

Отже, це письмо, яке добре перекладається, якщо тільки зробити зусилля з боку маси, тобто нічого не забувати в дорозі, вдало розставляти коми та добре розуміти порядок означень у німецькій фразі, щоб уникнути, наприклад, традиційної і, чесно кажучи, досить дивної помилки французьких перекладачів щодо *reine praktische Vernunft*, що перекладають як «чисто практичний розум» (*raison pure pratique*), хоча це викривлення смислу, оскільки йдеться про «чистий практичний розум» (*raison pratique pure*) на противагу нечистому практичному розумові, тобто технічному. Тут подвійне перекручення німецької мови та думки Канта. Якби у нього і було щось на кшталт гіпотези чисто практичного розуму (на противагу чому? звичайно ж, не чисто чистому розуму!), її в кожному разі не можна було б висловити інакше як *praktische reine Vernunft*. Причина цієї помилки полягає в умовах, в яких працювали перші перекладачі: це були не справжні носії оригінальної мови, вони перекладали з німецької, як з латини, а тому вони відтворили французькою порядок означень німецького висловлювання.

Це письмо, разом з тим, легітимізує звернення до лексиконів: ще за життя Канта, з 1786 року, почалась класифікація лексики. Карл Християн Ергарт Шмід розпочав алфавітний розподіл Кантової системи, перераховуючи по порядку значення технічних висловів. Зрештою, сам Кант не скупився на операції лексичної самокласифікації, на визначення, для яких він часто підшукував латинські відповідники; цей підхід майже відсутній у Геґеля, глибоко ворожого до спеціалізованої ономастики.

Кантівський дискурс не лише відносно добре піддається перекладу, він сприятливий для певних філософських темпераментів: мова Канта, його загальний кадастр, надійність

визначень та скромність критичних амбіцій становлять сукупність заспокійливих орієнтирів. Ця властивість дуже вплинула, наприклад, на утвердження кантівського моменту у засадничій парі філософії французької шкільної системи: Декарт і Кант. На початку XIX століття вона утвердилась: усі нею говорили, змінювали її, засвоювали. Всі, крім Геґеля, який її добре знав, але в основному відхиляв, користуючись роботою, яку першим над нею провів Фіхте.

На тлі цієї мови Геґель розробляє, головним чином упродовж свого перебування в Єні, ідіоматику, що видається темною, навіть сомнамбулічною, функціонує зовсім по-іншому і являє, крім декількох інших характеристик, два симптоми. Перший – це неіснування, навіть неможливість, «геґелівського лексикону», порівнянного з «кантівським лексиконом». У цьому разі маємо лише принагідні реєстри понять, дуже заплутані через свою численність, деталізовані у порядку томів «Повного зібрання творів». Поняття та концепти філософії Геґеля не деталізуються. Вони можуть жити зі смислом лише в цілісності тексту і на найближчій периферії розвитку думки. Класифікації словника розбиваються тієї ж миті, як їх створюють. Також вони практично існують лише в синтагмах. Філософський читач, що звик до строгої кодифікації, буде збентежений: брак цього апарату спричиняє досить передбачувану хворобу, про яку Геґель попереджав читача, наприклад, у Передмові до «Феноменології духу».

Другий симптом, безперечно, пов'язаний з першим, але не через практичні причини, – це опір геґелівського корпусу текстів перекладу. Історично – що стосується французької мови – переклад почали з роботи, яку він не писав, «Курс естетики», перекладеної Шарлем Бенаром на початку 1840-х років, а закінчили «справжнім Геґелем» – «Феноменологією духу» та «Принципами філософії права» – аж у другій половині XX століття. «Енциклопедія», перекладена у другій половині XIX століття Вера́, представляє проміжний мовний етап, оскільки вона була видана з пояснювальними ремарками Геґеля й опублікованими посмертно додатками, складеними редактором.

До цих симптомів можна додати порівняльний аналіз різних «геґелівських ідіом», сконструйованих у французькій мові для перекладу Геґеля.

Хоч Геґель і не мав нагоди по-справжньому осмислити ці симптоми (хоча він перший серед філософів застосував симптоматичне прочитання, психоаналіз своєї доби, розгляд моментів та фігур як залежних від історичних обставин), він добре усвідомлював свою відмінність. Його мова – це мова, яка усвідомлює свою відмінність, яка її прагне, виробляє, розвиває, за потреби – брутально оголює: Геґель пише проти Канта, проти Кантового «варварського» суржику (*sabir*) та його догматизму суб'єктивності, який насправді перевертає догматизм об'єктивності (в широкому значенні – раціоналізм XVIII століття), але все ж говорить його мовою, оскільки догматично наслідує об'єктивність аж до устрою та оформлення змісту твору.

В тому ж дусі, більш ввічливо, він неодноразово проголошує свою опозицію до спеціалізованих мов типу «мови Мольєрових медиків», як-от мови німецьких юристів та філософів-кантіанців. Він пояснює свою критику закликом до демократичності, який ретроспективно може викликати посмішку, адже відомо, наскільки нечисленним є братство його власних читачів-знавців. Але його критика езотеричності Шеллінґового абсолютного знання не ґрунтується лише на критиці Шеллінґового дискурсу (яким він говорив – та який створював – довгий час поряд із останнім, аж до того, що іноді неможливо визначити, хто написав ту чи іншу статтю для їхнього «Наукового огляду»).

Ця ворожість до кантівського дискурсу призвела до того, що він прийняв надзвичайно агресивний стиль письма. Доброю ілюстрацією є глава «Кант» «Лекцій з історії філософії» (Werke, Bd. 20, S. 330 sq.). На початку параграфа, присвяченому виразу «трансцендентальний», Геґель попереджує аудиторію: «Ці вислови є варварськими». Ще далі, коментуючи вислів «трансцендентальна естетика», він критикує саме Кантове повернення до етимологічного сенсу «естетики», протиставляючи йому сучасне значення: «...Сьогодні естетика означає знання про прекрасне». Кількома рядками нижче, він критикує Кантові роздуми щодо простору: «Простір не є емпіричним поняттям, абстрагованим від зовнішнього досвіду»,

після чого додає в дужках: «Так, простір та час не є емпіричними поняттями – Кант постійно висловлюється в таких варварських формах; поняття [взагалі] не є чимось емпіричним».

Можна було б навести цілу серію таких роздратованих зауважень в дужках. Ось іще одна, подібна до попередніх: «"Я" є порожнім трансцендентальним суб'єктом нашої думки, який і пізнається лише через його думки; але чим він є у собі, ми від цього не можемо отримати ані найменшого поняття. (Мерзотне розрізнення! Думка і є В-собі)» (*ibid., p. 355*).

Ця критика не стосується лише мови Канта. Вона вказує на підґрунтя кантівської манери, представляючи її як простий переклад метафізики розсудку (Просвітництва) на мову суб'єктивного догматизму. Кант добре описує Розум, але в непродуманий, емпіричний спосіб. Його філософії бракує поняття (*Begriff*), він використовує лише «розсудкові» (*entendementales*) думки (*Gedanken*). Тому, попри позірність, кантіанству бракує філософської абстракції, воно «товче воду в ступі» звичайної логіки: його абстракція – це лише мертва абстракція вже наявних понять, у ній немає роботи, ефективності, творчості. Це пояснює, чому Геґель міг би за інших обставин – і парадоксально – закинути Канту його абстрактний дискурс.

III. МОВА ГЕҐЕЛЯ: МУТАЦІЇ ЕКОНОМІЇ СИНТАГМИ ТА ПАРАДИГМИ

На цьому тлі Геґель пише філософську прозу, яку він оцінює як недогматичну (ані формальну, ані міфічну), не абстрактну, ґрунтовну і добре висловлену, яку ми, зі свого боку, часто знаходимо надто абстрактною, заплутаною, зашифрованою, погано виписаною…

Як описати цю мову? Перед тим, як характеризувати в ній будь-що, варто повторити, що специфічна геґелівська мова не розподілена рівномірно. Йдеться не лише про те, що його твори, як ми бачили, складаються з декількох рівнів. А й у межах того самого твору можна знайти цілі сторінки, які не можна зарахувати до «геґелівських» *stricto sensu*, особливо в передмовах та вступах. Але саме ці «відокремлені» сторінки є також місцем боротьби між дискурсами: навіть у ввідних фразах звичайне мовлення швидко обгортається й оточується феноменологічним чи спекулятивним дискурсом, що виявляється в розривах, анаколуфах та інших аномаліях, які швидко і дедалі більше збентежують читача.

Те, що характеризує мову Геґеля в цілому, – це насамперед певна лексика, але на глибшому рівні – мутація економії синтагми та парадигми за трьома головними напрямками.

(1) Захоплення лексичного синтагматичним: геґелівський дискурс досить швидко і суцільно перегруповує порожні слова синтаксичного матеріалу. Під «порожніми словами» тут маються на увазі слова, видалені зі словників у довідкові додатки: артиклі, особові займенники, прийменники, сполучники, звичайні форми допоміжних дієслів; не лише їхня кількість загрожує переповнити процедури дослідження, а й інтерес до них вважається таким, що дорівнює нулю. Як наслідок, цей прийом продукує поняття, не фіксовані в іконічній репрезентації чи традиційній семантиці, які виражають моменти процесу або чисті відношення. Наприклад: *Sein für anderes* «буття-для-іншого», *Anderssein* «інобуття», *An sich et Ansich* «в собі» та «в-собі», *Für sich und Fürsich* «для себе» та «для-себе», *An und für sich* «в- і для себе», *das Anundfürsichseiende* «в-і-для-себе-суще», *Bei sich sein* «при собі бути», *In sich sein* «у собі бути» тощо. Дуже важко знайти окреме іконічне застосування цих термінів, які можуть існувати лише в рухові фраз, де вони перетікають один в одного та розділяються між собою. Але все ж у Геґеля є фрази, що демонструють відвертий інтерес до менш принагідних пустих слів, яким знаходиться досить суттєве застосування, майже концептів: *also, auch, daher, dieses, eins, etwas, hier, ist, insofern* («отже», «також», «звідси», «це», «дещо», «щось», «тут», «є», «оскільки»)…

Маса цих термінів легко вбирає в себе певну кількість елементів звичного філософського дискурсу, які вже були встановлені тим самим способом і які можна знайти й у інших німецьких філософів: *das Ich, das Sein, das Wesen* «я», «буття», «сутність». Таким самим чином ця маса інтегрує субстантивовані невизначені форми дієслова: *das Erkennen, das Denken* «пізнання», «мислення», тобто переносить процес, нескінчене, дійсний стан дієслова у рамки, що

зазвичай дістаються іменникам. Про це ж говорять і численні субстантивовані прикметники: *das Wahre* «істинне» торжествує над *die Wahrheit* «істина». У перших виданнях, де написання субстанти-ваних прикметників з великої літери не практикувалось так неухильно, це викликало додатко-ві ускладнення для читання, адже читач змушений був вибирати між цією формою (Істинне) та іншою можливістю, а саме пропуском раніше вжитого іменника, який відтак слід було правильно відшукати у попередньому викладі (наприклад, «істинне знання»). Нарешті, досить часто, внаслідок «загальної синтаксичної преференції», Геґель не підхоплював шляхом повтору віддалений іменник, а замінював його займенником, який можна було ідентифікувати лише за родом, тоді як рефлексом ясно мислячого читача (наприклад, перекладача) є повторення іменникової форми з додаванням дейктичного елемента. Результатом цієї процедури є спонукан-ня до запам'ятовування, історизація акту читання за рахунок звичок просторового розмічування, створеного на матеріальній поверхні слів, написання іменників з великої літери тощо.

Результатом цього є дуже часта повторюваність однакових чи майже однакових форм, що створює враження рапсодичної монотонності, що іноді переривається риторичними, полемічними або квазіліричними злетами, які тим більше відриваються від цілого: раптовий подув культурної субстанції, конкретних образів чи спогадів, прислів'я, цитати з іншого тексту забиває читачеві памороки. Таке часто трапляється наприкінці розділів «Феноменології» та в останньому розділі, але загалом Геґель звільняє свій текст від цитат у лапках, а також від власних імен, посилань та приміток наприкінці сторінки, і також відчуває відразу до прикладів, метафор та порівнянь: змістовних валіз, ритись у яких можна лише покинувши рух діалектичного розвитку.

(2) Цей ефект монотонності підсилюється завдяки спрощенню власне синтаксичного матеріалу. У Геґеля можна спостерігати майже монополію теперішнього часу. Гайдеґґер закидав це Геґелю, називаючи це «вульгарністю». Так само більшість сполучників та модальних слів зведені до одиниць, що виконують однакові логіко-риторичні функції: *wenn, dann* (інверсивне речення)*, so, hiermit, somit, indem, erst, nur, oder, überhaupt, bloss, rein, allein, nun*. Ця відносна стриманість, як видається, спровокована феноменом (1): зі строго стилістичної точки зору, комбінуючи багатство синтаксичного словника Шеллінґа, наприклад, чи практикуючи як варіант псевдосемантизацію синтаксичних слів, Геґелів текст втратив би всяку рівновагу, перетворився б на якогось монстра. Але глибинна причина крайньої економії синтаксичних засобів відсилає до суті: те, що годиться для концептуальної лексики, застосовується до лексики синтаксичної.

(3) Наслідком (а частково й причиною) цього всього є проза, що робить зі зчеплень (переходів) такі ж «вирішальні» моменти. Це добре видно у виникненні та скасуванні кореляцій, що становить значну проблему для французького перекладу, який виходить з просторової послідовності руху (водночас реорганізуючи порядок слів у французькій мові: частково це тенденція Ж. Іполіта – як можна припустити, навіяна традицією перекладів Канта – що ідеально прилаштовується до перенесень та заміщень усередині великих мовних конструкцій, чия середина певним чином відкрита), або покидає мовленнєвий континуум семантичних мереж, заради звернення до неологізмів (чи квазінеологізмів: Anschauung, anschauen: «споглядати», *Einsicht*: «розуміння», *Gleichheit, gleich* систематично перекладається як «однаковість» [*égalité*] чи «однаковий» [*égal*] попри більш широковживане значення якісної ідентичності, навіть подібності), або заради встановлення нової мережі (наприклад, через переклад *Selbst* «самість» як *soi* «сам» створюється хибна мережа зі зворотними займенниками *en soi, pour soi* «в собі», «для себе» тощо і втрачається сильна кореляція парадигми ідентичності: *dasselbe, selber* тощо).

Порівняно з кантівською фразою, геґелівська процедура впорядкування-завантаження цілком оригінальна. Якщо можна інтуїтивно відчути вміст великих, відносно симетричних Кантових шаф, у Геґеля симетричні періоди одразу ж ламаються, відхиляються та стають однобічними, або ж закручуються в мотузки, адже перевертання симетрій – це не риторичні

аспекти (дзеркальні повтори) зовнішнього викладу, але завжди рух самої речі. Негативність завжди діє та передбачає сильне й постійне ментальне зусилля того, хто хоче охопити все. Цей аспект споріднений із ворожістю Геґеля щодо «картин», сприйняття яких у читанні ніколи не вільне від репрезентації (буття концепта поза собою) та належить зрештою радше до релігійної, ніж до філософської, свідомості. «Картинний» під його пером є відверто зневажливим прикметником і означає звернення до рівня слабкої думки. Необхідність уважної пам'яті, проходження крок за кроком, перечитування становить складність філософської роботи на противагу підходам до істини, що не занурюють у саму річ.

IV. ЗЧЕПЛЕННЯ «ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДУХУ»

Ця стратегія мовлення виключає прямий діалог з дискурсом іншого, тоді як філософія Геґеля презентує себе як просте й чисте діалектичне зібрання того, що вже є у сучасному філософському дискурсі. Це ставить перед нею питання початку, чи, якщо завгодно, запуску. Як здійснити запуск, не роблячи цього як традиційні автори, наприклад, через розрізнювальні посилання на іншого або через визначення? Може бути цікавим дослідити запуск запуску: наприклад, перші фрази першого абзацу «Вступу» до «Феноменології духу», який і сам є родом передмови, ініціації.

Цей «Вступ» формально відмінний від змісту досвіду свідомості, наукою чого, знанням, та, до певної міри, вже системою є феноменологія.

Він співвіднесений з розділом про Абсолютне знання, де всі моменти пригадані й поєднані, і де, отже, вже більше немає моментів, де знання є повним (і може тепер виставляти себе як істину). Отже, він не є моментом, він є порожнім поняттям знання, можливість якого постульована як знання того, що є, В-собі, Абсолюту, і як знання, яке не може бути безпосереднім і не може досягти істини (науки як системи, чистого логосу буття) інакше, ніж долаючи цю відмінність в історії, яка водночас є доказом, послідовністю верифікацій безпосередньо із самої речі.

Той, хто розпочинає цю історію, є також тим, хто заперечує останнього філософа, що мислив цю відмінність знання та буття-в-собі, тобто Канта. А отже, перший момент «Феноменології» присвячений йому. Але він також присвячений іншому запереченню, іншій відмінності: тій, яку філософія тотожності встановлює між абсолютним знанням та природною свідомістю. І відправною точкою Геґеля буде мислити одночасно єдність кантівської манери та філософії тотожності. Задля цього Геґель показує, що Кант лише віддзеркалює загальний здоровий глузд, просто й цілком доводячи до кінця манеру Лока. Він не може ефективно пізнавати, оскільки він обмежується розсудком і не піддає критику діалектичній верифікації. Критицизм – це ошуканство. Ідеалізм, зі свого боку, залишається випадковим та довільним: він не демонструє нерозрізненість суб'єкта і об'єкта, а вивчає кожного з них заради нього самого, порівнює їх та ототожнює: тотожність сконструйована, вона не народжується сама собою. Кантіанська філософія та філософія тотожності абстрактні та сповнені припущень. Кажучи просто, Кант мислить та встановлює абстрактну відмінність між Буттям та Знанням, тоді як Фіхте і Шеллінґ мислять абстрактну тотожність буття та знання. Але і ті, й другі однаково розвинули під знаком цієї тотожності всі форми тотальності, які віднині можуть бути здобуті заново: це щаслива знахідка Геґеля. Це нове здобуття є здобуттям сучасного атомізованого суб'єкта, якого також треба ще примирити із самим собою, із його культурою, органікою, релігією, державою, етикою тощо, завдяки адекватній мові.

Саме у цьому контексті прочитується початок «Феноменології духа». Перша фраза – це одночасно застій у дискурсі здорового глузду і запуск геґелівського дискурсу:

> Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird.

> Це природне уявлення, що перед тим, як у філософії приступити до самої речі, тобто до дійсного пізнання того, що є насправді, потрібно спершу домовитись про саме пізнання, яке вважають знаряддям захоплення абсолюту чи засобом, крізь який його роздивляються.

Вираз «Es ist eine natùrliche Vorstellung, daß» має майже тривіальний статус. Так само вирази *die Sache selbst, das wirkliche Erkennen, was in Wahrheit ist, das Absolute, sich zu verständigen* перебувають у регістрі звичайного: сама річ, дійсне пізнання, насправді, абсолют, домовитись тощо. Але водночас Геґель вивільняє перший пакет строгої концептуалізації, уточненої та стабілізованої протягом не одного року роботи над текстом усієї «Феноменології духу»: *Vorstellung* має також точне значення, яке Геґель надає йому у «Феноменології» як цілому, у визначеній ієрархії. Висловлювання вже віртуально перевернуте: казати, що є наступним – це лише *Vorstellung*, репрезентація, *природна*, оскільки репрезентація – це буття концепту поза собою. *Sache selbst* «сама річ» стане словом принципового порядку всієї діалектичної манери (оскільки вона не є зовнішньою), *wirklich* вже конотує ефективність [від німецького Wirkung – «дія»], що не є простою речовою чи абстрактною «реальністю», *was in Wahrheit ist* можна також прочитати в онтологічному сенсі як те, що є насправді («у правді»), а verständigen окреслює згоду, конотує одночасно універсальність та розсудок, Verstand.

Але йдеться не лише про інтертекстуальні відлуння. *Natürliche Vorstellung*, перше слово «Феноменології», є також наявним станом філософської рефлексії, тобто: саме цей момент історії філософії став природою, безпосередністю, чиї апорії (пізнання найбагатше і водночас найбідніше: спрямування на істину, розсіяння хмар помилок) необхідно передбачають початок дороги діалектичного сумніву, описаної у перших рядках «Передмови».

Саме це пояснює, що, коли тут йдеться про Канта, то саме цей Кант є останнім, хто може ставити питання про пізнання і відтак забирати всю філософську ставку. Ось чому це якийсь дивний Кант, досить «локізований», переглянутий Фіхте. І все ж критика *органону*, «з яким оволодівають», та середовища, «крізь яке спостерігають», відсилає також до початків філософії. Отже, ми вже у «самій речі» у Геґелевому сенсі, напозір присвячуючи себе усуненню певного способу її упустити. Це стане схемою письма всієї «Феноменології духу», наслідком письма у манері, яка полягає у позначенні моментів, що вже містять інші моменти і вже не є самі собою. Кажучи інакше, мова Геґеля не може не бути просто фігурою, простою фігурою мови усіх, спільної мови більшості філософів, і зрештою просто спільної мови, тією мірою, якою ця спільна мова прагне повсякчас наново доводити свою «економну» сутність, свою здатність до елементарної редукції, тобто до вкладання себе знову до чистого часу мовлення, дозволяючи німим індексам одним жестом окреслити образи, хай вони навіть будуть складними концептами, які вважають навантаженими історією.

V. ДИНАМІЗАЦІЯ СЕМАНТЕМ

Самі геґелівські концепти, розглянуті в їхній очевидній семантичній автономності, вписуються в ці мутації та перерозподіли. В цьому разі ідеться не так про майже світські загальні місця щодо суперечливого сенсу певних термінів, здатних позначати якусь річ та її протилежність. Що тут безумовно згадується, так це знаменита Aufhebung, що стала ярмарковим атракціоном для силачів з того часу, як Геґель сам вказав, що цей термін може одночасно означати «скасувати» та «зберегти». Він вказав на це якраз тому, що ця дивина не з'являлась у його висловлюваннях через елементарний закон, який вимагає, аби термін ніколи не був сам, а сприймався в загальному контексті та конкретній синтагмі, що вказують сенс терміна без потреби у довгих додаткових коментарях. І отже, коли Геґель не говорив нічого, цей термін мав сенс, панівний у мові (скасовувати), який уточнювався сам собою через недвозначний контекст того випадку (статистична меншість), де термін має значення, що походить від первісного негативного сенсу: видалити щось із обігу, з присутності тут і зараз, щоб відкласти цю річ, зберегти її та призначити на потім. Саме тому, що іконічне вживання

його концептів є неможливим, а можливі лише контекстуалізовані вжитки, як-от у сенсі, який Ж. Іполіт холоднокровно переклав як *supprimer* «скасувати». Що, крім негативного сенсу, могло значити у Геґеля висловлювання Aufhebung der Aufhebung «скасування скасування»? Залишалась хіба чиста дрібничка семантичної пустоти.

Інший наслідок такого функціонування Геґелевої мови – це необхідність час від часу більш чи менш легко варіювати переклад тотожних у німецькому тексті термінів: так, *gleich* займає спектр від основного значення «тотожний» (*identique*) до рідкіснішого «однаковий» (*égal*) через «подібне» (*semblable*), і навіть «те саме» (*même*); *Anschauung* йде від споглядання до інтуїції через просте й чисте бачення (*vision*), коли не видовище. Ці варіації можуть нашкодити хіба фетишистському ставленню до ізольованих слів. Але саме йому і бракує правильності, адже воно затьмарює ефекти контексту, завжди семантично визначальні. І навпаки, деякі терміни, що відрізняються в німецькій, у певному контексті завжди перекладаються однаковими французькими термінами: так, термін *intelligence* «розсудок» може перекладати *Klugheit, Verstand, Einsicht, Intelligenz*. Звернення до приміток перекладача зрештою дозволяє завжди задовольнити прагнення верифікації, яке може виникнути у читача. Нарешті, договір щодо читання, укладений перекладачем з його читачем, також зобов'язує першого не гратись навмання із необхідними варіаціями, а надати можливість читачеві скористатись власним знанням контекстів: на цій договірній базі можна констатувати, що ті самі вирази найчастіше перекладаються в однаковий спосіб, оскільки автор оригінального тексту сам контролює гру смислів. Можна перелічити особливі випадки: *allgemein* «всезагальне, універсальне», *erscheinen* «являтися» у тривіальному сенсі, феноменально виявлятися, *darstellen* «виявляти, репрезентувати», *dasein* «бути тут, існувати» тощо. Що можна сказати про переклад, який завжди передає різні прийменники (*an, ab, aus, auf, durch* тощо) тими самими французькими прийменниками: висловлювання застопорюються. У Геґеля, безперечно, більше, ніж у інших авторів, самі семантеми підвладні рухові. Якщо одного дня їх захопить іконічне знерухомлення, це буде його програшем, і не виключено, що він сам часом сприяв закостенінню…

Жан-П'єр ЛЕФЕВР

БІБЛІОГРАФІЯ

GLOCKNER Hermann (éd.), *Hegel-Lexikon*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1957.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991.

KOYRÉ Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971, p. 191-225.

MALABOU Catherine, *L'Avenir de Hegel*, Vrin, 1996.

MINDER Robert, «Herrlichkeit chez Hegel, ou le Monde des Pères Souabes », *Études germaniques*, 1951, p. 275-302.

ZÜFLE Manfred, *Prosa der Welt*, Einsiedeln, Johannes,1992.

EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon*, éd. augm. A.-D. Balmès et P. Osmo, Gallimard, 1994.

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Михайла Мінакова та Олексія Панича*

ФРАНЦУЗЬКА МОВА

ПРО ФРАНЦУЗЬКУ МОВУ ЯК ПРОЧИЩЕННЯ (ÉVIDEMENT)

▸ **НІМЕЦЬКА МОВА, АНГЛІЙСЬКА МОВА,** ERZÄHLEN, **ІТАЛІЙСЬКА МОВА,** MÉTAPHYSIQUE DES PARTICULES, POLITESSE, POLITIQUE (LE), **ПОРТУГАЛЬСЬКА МОВА,** RAISON, RUSSE, SENS COMMUN, SEXE, **ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО**

Утвердження думки у французькій мові відразу отримує політичний сенс: отримане французькою мовою привілейоване становище зумовлюється не внутрішньою будовою мови, а можливістю універсально-демократичного спрямування філософії. Філософська французька мова належить радше жінкам і пролетарям, а не вченим мужам, тому відштовхується від переконання, згідно з яким акт думки відкритий і звернений до всіх: іншої підстави входити в інтимний зв'язок із літературним письмом у неї немає. Замість того, щоб упадати перед чарами слова та етимології, себто походженням і субстанцією, вона віддає перевагу синтаксисові – себто зіставленню та твердженню. Ось чому, знову ж таки, філософія, висловлена французькою мовою, є політичним жестом: між аксіомою і максимою, проти консенсусу та двозначності – французька мова залишає на філософії свій відбиток точності й авторитету, наділяючи її також і переконливою красою.

У 1637 році Декарт публікує, не вказуючи свого імені, «Міркування про метод» французькою мовою. Це видання на чотири роки випереджає написані латинською мовою «Meditationes de prima philosophia» («Метафізичні розмисли»). Він не стане перекладати «Міркування» латиною (це зробить Етьєн де Курсель у 1644 р.), до того ж не буде відстоювати латиномовність своїх «Розмислів». І не стане заперечувати, що французький переклад герцога де Люйна, разом із наступним перекладом «Заперечень та відповідей» Клерзельє, який він ґрунтовно відредагує сам, може розцінюватися як основний текст. Або ж, як згодом відзначить Байє, цей переклад надає Декартовій думці «особливої виразності», й дуже важливо, щоб до його читання бралися ті, хто, «не маючи тями в ученій мові, не перестають любити і цікавитися філософією».

Щодо мовної стратегії Декарта сумнівів немає: перевагу він надає французькій мові, але в обережній та розрахованій на захист передмові до «Розмислів» він показує «достохвальним панам деканам і докторам священного теологічного факультету в Парижі», що вміє писати й офіційною вченою мовою і може, як будь-хто інший, виславляти авторитет «імені Сорбонни» занепадницькою латиною.

Так само і в XX столітті великі творчі постаті франкомовної філософії – Берґсон, Сартр, Дельоз, Лакан – вимагали права бути письменниками у власній мові, права, загалом, на *свободу* мови, водночас намагаючись дістати з боку Університету визнання своєї технічної компетентності. Це говорить про тяглість первинної схильності, що утверджує філософію у злагоді з безпосереднім бажанням писати рідною мовою, не прагнучи проте анархічного розриву з науковими інституціями.

Питання полягає в тому, якою для Декарта та його наступників є власне філософська ставка усталення такої думки у французькій мові, що є також усталенням засуджуваної вченими мужами двозначної позиції між статусом філософа і статусом письменника?

I. ПОЛІТИКА ФРАНЦУЗЬКОЇ МОВИ: ДЕМОКРАТИЧНЕ СПРЯМУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ

Однак найголовніше (і наслідки цього ми й досі відчуваємо) полягає в тому, що *отриманий французькою мовою привілей геть не стосується мови як такої*. На противагу тому, що – значно пізніше – вимальовуватиметься потроху в німецькій мові, і тому, якої ваги надавали за античної доби грецькій мові, поєднання французької мови з філософською технічністю не

супроводжують жодні спекуляції навколо філософських характеристик французької. Навіть більше: Декарт глибоко переконаний, що сила думки геть не залежить від мови чи риторики:

> Хто сильніший у розмислах і хто краще відточує свої думки, так, що вони стають ясними й зрозумілими, той завжди краще за інших може переконати в слушності запропонованого, хай навіть він говорить нижньобретонською і ніколи не навчався риториці.
>
> *Міркування про метод*, Частина перша.

Інакше кажучи, донести думку можна будь-якою мовою. На думку Декарта, це роблять за трьома критеріями:

1. Розмисел – здатність пов'язувати ідеї, беручи за відправний пункт неспростовні аксіоми, парадигмою яких виступає письмо геометрів, що в мовах передається універсальним чином.

2. Упорядкування («відточування») ідей, тобто їхнє внутрішнє прояснення – те, що, за Буало, «виразно усвідомлюється», а його висловлення є лише наслідком. [Пор. переклад М. Рильського: «Що справу ми собі здаємо виразніше, То й наше твориво складається ясніше», див.: Буало-Депрео Н., *Мистецтво поетичне*. К., «Мистецтво», 1967.] Оцей внутрішній лад думки як інтуїція іманентних ідей не має нічого «мовного».

3. Ясна та зрозуміла думка, якщо задоволені перший і другий критерії, може бути висловлена будь-яким діалектом (наприклад, нижньобретонським) і може переконати будь-який розум.

Останнє зауваження є надзвичайно важливим. На думку Декарта, однією з причин, чому згубно було б починати з мовних особливостей, є універсальність принципу. Формування істинних думок, їхнє донесення чи сприйняття не зумовлені своєрідністю мови. Це одне зі значень відомої аксіоми про здоровий глузд (*bon sens*) – «річ, що розподілена найсправедливіше за будь-що». Справді, тут ідеться, як наголошує Декарт, про універсалістську егалітарну аксіому: «Здатність правильно міркувати та відрізняти істину від хибної думки… від природи однакова (*égale*) у всіх людей»; а що стосується розуму, то він «наявний цілком у кожного».

Отже, бажання філософувати французькою мовою ми пов'язуватимемо не з мотивом якогось особливого привласнення цієї мови задля адекватного вираження думок, а ще менше з націонал-спекулятивною доктриною про зв'язок Буття і мови (німецької, грецької...), а з первісно демократичною зумовленістю формування та спрямованості думки. Треба спілкуватися мовою «всіх і кожного», а оскільки ми у Франції – спілкуймося французькою, не виправдовуючи себе в цьому специфічними заувагами щодо концептів (самі по собі вони мови не стосуються) чи мови (те, що ми спілкуємося французькою, не наділяє її жодним привілеєм).

Крім того, емпірично виглядає так (але в нас є підстави вважати, що це не просто видимість), ніби разом із вибором Декарта на користь французької з'являється переконання, що філософський дискурс слід адресувати жінкам, що обговорення в колі розумних жінок – набагато важливіший спосіб оцінки та схвалення, ніж будь-які постанови вчених мужів. Салон чи Королеви важать більше, ніж Сорбонна. Декарт захоплений «таким досконалим і різнобічним знанням усіх наук не в старого книжника, який витратив на освіту чимало років, а в молодої принцеси, що своєю зовнішністю нагадує не так учену Мінерву або котрусь із Муз, як саму Грацію» (Присвята до «Начал філософії»). Епізод із принцесами насправді є елементарною демократичною інтенцією, що повертає філософський дискурс убік бесіди і зваби – до Венери, а не до Мінерви, рятуючи його від академічного чи наукового валашання. Цій інтенції віддадуть належне всі видатні французькі філософи, створюючи своєрідну антологію: Руссо, але також, на свій штиб, Огюст Конт, а відтак Сартр, та й Лакан. Кожен із них хоче, щоб його розуміли і обожнювали жінки, а латиною чи мовою педантів стосунки не збудуєш.

Скажімо так: відтоді як філософія у Франції лінгвістично «націоналізується», це відбувається в горизонті товариськості, звернення, безпосереднього універсалізму, а не стурбованості щодо матеріальності чи історії мов. Ідеться не про те, щоб укорінювати мови в якомусь більш чи менш забутому первісному мовленні (логіка традиції), і не про те, щоб риторика накидала розгортанню думки необхідні темп та форми (логіка софістики).

Цю тезу можна висловити просто: причина переходу філософів, почавши від Декарта, на французьку мову – це причина, що має, на їхній власний погляд, *політичний характер*. Адже треба лише відповісти на подвійне запитання: звідки походить філософія і до кого вона звертається? А відповідь є такою: з одного боку, філософія не має жодного специфічного місця походження, але починається будь-де, з вільної дії, на яку здатен будь-який розум; з другого боку, філософія звертається до всіх, себто, зрештою, як скаже Конт (згідно з Декартом і Руссо й передвіщаючи Сартра та Дельоза) «систематично» – до жінок і пролетарів.

А до кого, натомість, філософія *не звертається*? До вчених мужів, до Сорбонни. Однак щоб це довести, мало писати французькою. Треба писати «сучасною» французькою – мовою письменницькою, літераторською, що різниться від «академічної», «правильної» мови, яку поширюють в університетах. Навіть такий миролюбний філософ як Берґсон не відмовляє собі в мові, звичайно, плавкій і легкій, але сповненій порівнянь і нестримного руху, що, зрештою, співзвучна «мистецькій» мові XIX ст. Та й самі панове професори не втрачали жодної нагоди покепкувати з милих дам у хутрі, котрі поспішали на лекції в Колеж де Франс. А за нашої доби завважте маллармеанський стиль Лакана, романну прозу Сартра, іскристість Дельоза. Ще раніше – динамічну силу Дідро або винахід романтичної фрази Руссо, а перед тим – афористичний стиль Паскаля. Підтвердження того, що реалізація демократичного покликання філософії передбачає утвердження думки у французькій літературній мові, навіть у її «модних» тенденціях. Це наражає й на небезпеку – через діалектичне перевертання, до якого французький демократизм також звичний – перетворювати філософію на особливу аристократичну або дещо снобістську дисципліну. Небезпеку, на яку, за словами вчених мужів, французька філософія наразилася достоту, тоді як лише вони зберігають, аби заклясти «жаргон» Деррида чи Лакана, картезіанську ясність, що якраз і є основою національної єдності між філософським викладом і літературним письмом, єдності, якій і Лакан, і Деррида намагаються зберегти вірність.

II. СИНТАКСИС ПРОТИ СУБСТАНЦІЇ: ФРАНЦУЗЬКА ЯК «ХУДА» МОВА

Справжнє питання стосується наслідків для філософії її утвердження в мові письменників, що сама є парадоксальним результатом первісного демократичного вибору.

Уже йшлося про те, що наслідком цього вибору стала цілковита байдужість до філософських особливостей національного діалекту. Попри найпалкіші привнесені спроби, ніщо не могло привчити філософію у Франції до німецької тяжкої праці розтинання слів, розплітання їхніх індоєвропейських коренів, німецького примушування говорити буття чи спільноту. Мова ніколи не мала іншого *призначення*, ніж власний безпосередній смак, і зрештою, – чарівна, хай не позбавлена вишуканості, легкість її стилю. Велике правило, як казав Корнель про театр, – подобатися, а не запевнювати себе, з домішкою жрецької бундючності, буцімто мова є чимось трансцендентальним для обітниці думки або підтримкою, обраною для промови, що здатна вражати. У Франції завжди кепкували над так званим, за словами Полана, «доказом від етимології». Її гордість полягає не у вірі, що французька мова покликана до філософії своїм походженням, а радше в ідеї (також по-своєму національній, але в інший спосіб), згідно з якою мова в руках письменників може висловити саме те, що вона має на увазі, а крім того – звабити й привернути своїм шармом кожного, до кого звернені її слова. Саме так, і тут не є винятком навіть найскладніша французька проза (Малларме, Лакан, запаморочений Сартр «Критики діалектичного розуму»), радше навпаки, перед нами прозорість прози щодо Ідеї, а не глибочінь чи злютування мовної товщі та дна.

Річ у тім, що латентний універсалізм будь-якого вжитку французької мови, від Декарта до наших днів, ґрунтується цілковито на переконанні, згідно з яким *сутністю мови є синтаксис*. Класична французька, така, як її формують після Монтеня і Рабле, «обтесана» й «ущільнена» спільними зусиллями та правилами прециозних салонів і централізованої держави, ця мова залишає небагато місця семантичній двозначності, адже цілком підлягає найенергійнішому, найкоротшому та найритмічнішому синтаксичному впорядкуванню. Ця мова, осердям якої виступають, з одного

боку, афоризми Паскаля й Ларошфуко, а з другого – александрійський вірш Расина, постає перед філософом міцно стягнутою довкола дієслів та зв'язок або часової послідовності. На відміну від англійської це не мова феномена, нюансу, описової філіграні. Семантичне поле її вузьке, їй притаманна абстракція. Так само не властивий їй ані емпіризм, ані навіть феноменологія. Це мова рішення, принципу та наслідку. Це також не мова вагання, перепрошення, повільного запитального підйому до темного й насиченого витоками пункту. Насправді цю мову запалює питання, й ось вона мчить до ствердження, розв'язку, закінченого аналізу.

Мене завжди вражало, як (французькі) поборники інтуїції, чуттєвого життя, творчого безладу наводять дивовижний лад у своїх побудовах. Коли Берґсон полемізує з уривчастістю й абстрактністю мовного та наукового розуму (власне, він насправді перелічує властивості французької мови, її коректність, абстрактність), коли він вихваляє безпосередні дані, безперервний порив, неподільну інтуїцію, то робить це напрочуд прозорою та впорядкованою мовою, сповненою чеканних формул, розрізнень і бінарних опозицій, що окреслюються з неабиякою чіткістю. І, навпаки, якщо Лакан чи Малларме передають логіцистський раціоналізм розірваною, вкрай уривчастою мовою, сенс якої ще треба реконструювати, то зрештою гору бере дух максими, концентруючи те, що спочатку було випробувано далекоглядним синтаксисом: «Жінка не існує» («La Femme n'existe pas», Ж. Лакан, *Télévision*) або «Кожна Думка – це Кинутий Жереб» [пер. М. Москаленка за вид.: Малларме С., *Вірші та проза*. К., «Юніверс», 2001, с. 201]. І, нарешті, нехай ти є прихильником чи то життєвої неперервності, чи то знакової коректності, французька мова однак віддає синтаксичну вищість кореляціям над субстанціями, співвіднесенню фраз – над словами. Ніхто не уникає порядку причин, адже йому підлягає сама мова. Принаймні це її природна тенденція, так, ніби той, хто хоче віддатися життєвій інтуїції, має впевнитися в протилежному принципі симетричних конструкцій і граматичних підпорядкувань.

Французька мова прагне прочищення (*évidement*) будь-якої субстанційності. Адже, подибуючи густість іменника (*substantif*) (наприклад, у випадку зі «шматочком воску», «коренем каштана» чи «пролетарем»), вона щоразу потроху розчиняє цей особливий чуттєвий предмет (*la singularité sensible*) у мережі предикатів і зв'язків, настільки всеохопній, що первинний іменник зрештою виявляється для концептуального місця тільки одним прикладом з-поміж інших. Приміром, у Декарта шматочок воску розчиняється в нейтральності геометричної протяжності; корінь каштану перетворюється у Сартра на чисту з'яву позбавленого якості буття-в-собі; а контівський пролетар, споряджений епітетом «систематичний», може позначати будь-якого філософа. Навіть у такого зосередженого на «сингулярності» (*la singularité*) філософа, як Дельоз, зграя вовків – це лише рухлива ризома, яка утворює концепт для кожної «горизонтальної» множинної взаємодії, що виламується з рамок бінарної деревоподібної структури.

Верховенство синтаксису французької мови зовсім не потурає описовій насолоді чи неосяжному становленню Абсолюту. Це «худа» мова (*une langue maigre*), насичення якої потребує далекозорих фраз, підтримуваних могутніми прислівниковими сполученнями.

Ніхто, безперечно, не усвідомив і не використав цього на практиці краще за Оґюста Конта, позаяк він раніше від інших почав писати надзвичайно зв'язною й трохи помпезною мовою, що десятиліттями втовкмачувалася вчителями в сільських школах. Вона, без сумніву, точна, але й грубо-асерторична, тож, неначе промови з нагоди вручення премій, ледве втримується на межі комізму. Також зворушливо, що вона прагне буквально (як цього прагнув і Декарт) віддати належне й мовцеві, й мовленому. Як наслідок, мова, що у філософемах сполучає дискурс кафедри та сповіді, породжує неймовірну суміш Боссюе та Фенелона. Приміром, Конт пише:

> Було б зайвим тут нагадувати, що мені не доводиться очікувати нічого, крім енергійних, відвертих чи таємних переслідувань з боку теологічної партії, з якою моя філософія (хоч би як щиро я віддавав належне минулій фазі теології) не припускає жодного примирення, хіба що відбудеться радикальне перетворення священства, якого годі сподіватися.
>
> *Курс позитивної філософії* (Вступ).

Для франкомовного філософа суттєвим є переконати читача, що той віднайде в тексті настільки щільну впевненість, що не зможе, не завдавши шкоди предмету, засумніватися в ньому, якщо тільки не піддавати сумніву геть усе без справжнього вивчення – але тоді вже буде зрозуміло, що йдеться про *політичну* опозицію. Річ у тім, що французька філософська мова є мовою радше ідеологічних протистоянь, ніж доскіпливого опису, софістичних заперечень чи нескінченних спекуляцій. Ось чому Оґюст Конт озброює й підсилює всі іменники прикметниками, що виступають ніби їхні охоронці, він також підкріплює фразу стійкими прислівниковими підпорами («відверто», «щиро», «реально»), що для словесних конструкцій є тим, чим дорійські колони для храму.

Помилковою є думка, ніби перед нами лише примхи якогось напівбожевільного Конта. Коли Сартр у «Критиці діалектичного розуму» береться дослідити категорію динамічної тотальності, а отже, прагне збагнути рух тоталізації та детоталізації, коли він загалом має відтворити в мові те, що він називає «детоталізованою тотальністю», він спонтанно віднаходить довгу дидактичну й добре побудовану позитивістську фразу, – через конечність, як він сам каже, за один раз висловити діалектичні складові процесу. Це говорить про те, що синтаксична громіздкість навмисне підводить семантичні протилежності до одного рівня, затирає субстанційні чи емпіричні своєрідності й наділяє діалектику одномірним ритмом, що потроху очищує історичність від ілюстрацій її кольору та просодичної амплітуди, залишаючи на відстані тільки пізнаваний відбиток дієслів та їхніх часових послідовностей. Погляньмо на одну, серед тисяч інших, фразу (інтерпретація робітничих повстань проти фабриканта Ревельона у квітні 1789 р.):

> Навіть якщо негативна єдність як майбутня тотальність уже з глибин імітативного та заразливого руху породжує *буття-разом* (тобто несерійний зв'язок кожного з групою як *середовищем свободи*) в подобі можливості, що взята в серійності й видає себе за заперечення серійності, *мета* цього руху, однак, залишається не визначеною: вона постає водночас і самою серійністю як реакцією на ситуацію, і так само серійною спробою *показу*.
>
> *Критика діалектичного розуму*, с. 392.

У такій мові вчувається ніби героїчне зусилля знову почути сурму історії в самому осерді концептуальних мудрувань. Патетичну ж роль, яку Конт задля цього надає прислівникам та прикметникам, а також синтаксичному скріпленню, цього разу відіграє запаморочливе розтягнення словесного «тіста», всередині якого просвічують недозволені діри – слова, набрані курсивом. Але неправда, що це фразування – дивним чином подібне до неперервної вагнерівської мелодії – прагне іншої мети, ніж та, що її первісно призначував Декарт філософському вживанню французької мови. Адже й тут так само йдеться про інструментальне (не тематичне) ставлення до мови, чиє єдине призначення – дістати схвалення читача внаслідок «оголення» мови відповідно до її стверджувальної сили. Що ж може на позір ще більше протистояти сартріанській тоталізації, ніж великий стиль Альтюссера, войовниче лицарство чистого концепту під ідеалом науки? А втім:

> Скажемо просто і ясно: поставити питання про *специфіку* марксистської діалектики в практичних аналізах політики, де Ленін подає нам умови революційного вибуху 1917 року, можна було лише виходячи з *відповіді*, що не мала безпосередньої близькості до свого *питання* – відповіді, розташованої *в іншому місці* доступних нам марксистських творів, власне, там, де Маркс *відповів*, що «*перевернув*» геґелівську діалектику.
>
> *Читаючи "Капітал"* (Вступ).

Яка розтягнутість фрази, що притьмом увібрала складники переконаності, курсив, сигнальні маяки для чітко розміченого читання-плавання! Ось як Альтюссерова ясність несе з собою таку ж наполегливість, що й сартрівська діалектика!

III. І ЗНОВУ ПОЛІТИКА ФРАНЦУЗЬКОЇ: АВТОРИТЕТ МОВИ

Отже, «марксистський» стиль? Політична тоталізація? Зазначимо радше, що у французькій мові *синтаксис політизує будь-яке філософське висловлювання*, включно з найвіддаленішим від відвертої політизації (Лакан), вигадливий шарм якого розташовано між каламбуром (велика

національна традиція глузувати з таких жахливих для нас семантичних багатозначностей і дискредитувати їх) та маллармеанською формулою. Погляньте, як авторитет слова, його засадове політичне бажання, пронизує цю уривчасту мелодію, включно з ужитком одного з найсвоєрідніших ресурсів французької мови – наполегливого запитування, яке докопується до суті, після чого суб'єкт заходить так далеко в мерехтінні своїх слів, що вже й справді більше нема чого сказати. І зовсім не даремно в наступній фразі увага зосереджується на французькій як такій (треба «перекласти» вислів Фройда *Wo Es war, soll Ich werden* «Де було Воно, має постати Я»):

> Проте французькою кажуть «Là où c'était …» [там, де це було…]. Скористаймося ж перевагою недвозначного французького імперфекту. Там, де це було щойно (à l'instant même), було лише на коротку мить між щезанням, що кидає останній відблиск, і невдалою спробою з'явитися на світ – там, ціною зникнення з мого сказаного (mon dit), можу прийти на світ (venir à l'être) Я.
>
> Висловлення (l'énonciation), що себе викриває (dénonce), висловлене (énoncé), що від себе відрікається (se renonce), морок незнання, що розсіюється, і можливість, що втрачається, – чи це не слід того, що неодмінно має бути, аби випадати з буття?
>
> Ж. Лакан, *Скасування суб'єкта і діалектика бажання*, *Écrits*, p. 801.

Яка красномовність! Переконлива краса для кожного французького письменника-філософа важить більше, ніж точність. Чи радше – це точність другого порядку, яку необхідно відтворити зсередини краси, під її керуванням, і відкинути її, оскільки слід підкорятися синтаксичному примусу, щоб зрештою домогтися незв'язаності Ідеї. Тож доктринальна чи особиста антипатія часто поступається спільності стилістичній: бачимо це й у віталізмі Дельоза, й у його психоаналітичного суперника, – бажання як нестача (Лакан) і бажання без жодної нестачі (антиедипівські Дельоза-Ґваттарі) висловлюються однією нуртливою мовою, адже завжди, як ще у Сартра, треба втримати разом у формульній граматиці протилежні предикації, щоб вони розсіювались одна в одній:

> Часткові об'єкти, що входять в синтези чи непрямі взаємодії, оскільки вони є не частковими в сенсі певних протяжних частин, а радше «частковими» як інтенсивності, що ними матерія завжди різною мірою наповнює простір (око, рот, анус як щаблі матерії); чисті позитивні множинності, де все можливо без винятків і заперечення, синтези, що діють без плану, де зв'язки є наскрізними, диз'юнкції – нестрогими, кон'юнкції – багатозначними, байдужими до свого носія, оскільки матерія, яка слугує їм таким носієм, не задана жодною структурною або особистісною єдністю, а виникає як тіло без органів, що заповнює простір щоразу, як його заповнює певна інтенсивність.

Очевидна співзвучність «висловлення, що себе викриває» (*enonciation qui se renonce*) та «нестрогої диз'юнкції» (*disjonction incluse*), «багатозначної кон'юнкції» (*conjonction polyvoque*) та «щезання, що кидає останній відблиск» (*l'extinction qui luit encore*), так, ніби положистий схил мови, на якому зіштовхуються оксюморони, аби підштовхнути думку, перевершує протистояння «партій». Неначе якийсь незмінний Ларошфуко, залігши за концептом, пропонує свої послуги, щоб запалити афоризми й *натягнути* електричну дугу думки між полюсами, що їх перед тим синтаксична точність розподілила в звичній симетрії французьких садів.

Звісно ж, не йдеться про те, що ми всі думаємо однаково. Франкомовна філософія є найполемічнішою серед усіх; *консенсус* вона ігнорує, навіть розважливі дискусії трапляються не так часто; адже завжди перебуваючи в опозиції до академій, вона звертається (політично) до громади, а не до колег. Натомість, ми *насправді* говоримо однією мовою, тобто вдаємося до одних прийомів, аби надати (публічної) сили нашим тезам. І ця ідентичність є набагато сильнішою, позаяк класична французька – єдина, якою може «говорити» філософія (всупереч завжди невдалим спробам напустити на неї химерну бароковість) – пропонує лише обмежений набір ефектів і всі вони підтримують панування синтаксису й однозначності над семантикою та полісемією.

Той, хто філософує французькою мовою, кладе концепт і його похідні на прокрустове ложе своєрідної «латини другого порядку». Одне мовиться за іншим, словесний обмін відбувається згідно з граматикою часової послідовності й чітких правил.

Звісно, ми певні (і це саме по собі є питанням цього словника), що про мови не можна сказати нічого безапеляційного, чого не могли б спростувати певний письменник чи певна поема. Це знання не заважає нам, філософам, відстоювати визначений образ мови – нехай лише орієнтовний, але ефективний. Наприклад, справедливо чи ні, нам іноді доводиться заздрити силі, з якою німецька мова у своїй семантиці, що стає культом, розкладає по полицях глибини задля нескінченної екзегези. Нам також іноді доводиться жадати іронічних та описових можливостей англійської мови, дивовижного доторку до поверхні, завжди окресленої аргументації, яка нічого не тоталізує, адже граматика англійської – це завжди граматика «тут і тепер». І навіть італійської багатовекторності, коли переконуємося, що тут все заплутано не заради гри, а мова провадить тридцять взаємних діалогів одночасно, й усі вони ерудовані й доладні; ми захоплюємось її швидкістю і тим, що коли вона щось стверджує, то завжди тримає пильне око на іншому можливому твердженні, до якого думка, переформулювавшись, завжди може повернутися.

Однак це не наш жанр. Можна показати, як Гайдеґґер, попри іноді вірнопідданий стиль інтерпретаторів і перекладачів, французькою стає напрочуд прозорим і майже монотонним. Як емпірична чутливість англійської мови неминуче стає пласкою, якщо перекладач не підходить до тексту творчо. І як італійська іскриста проза скочується до балаканини, що збиває з пантелику.

Універсальність, яку ми пропонуємо філософії, висловлюється у формі ледь жорсткуватих максим або не надто нюансованих висновків. Повторімо: наш латентний жанр – це жанр дискурсу, який прагне, щоб захоплене зібрання голосувало за вас, не занурюючись глибоко в деталі. Треба прийняти цю силу чи цю слабкість. Вона входить до складу вічної філософії як те, що черпає з грецьких витоків радше математику, а не міфологію, мистецтво судової промови, а не елегію, софістичний доказ, а не пророче віщування, демократичну політику, а не трагічну цезуру.

Французькою завжди говоритимуть, що «людина є марною пристрастю», що «несвідоме є структурованим як мова (*langage*)» (Лакан), що «шиза (*schize*) отримує існування лише завдяки бажанню без мети й причини, яке її прокреслює і з нею сполучається», що «філософія – це дивне місце, де нічого не відбувається, крім самого *повторення* цього "нічого"». [У цьому уривку цитовані вислови, де не вказане авторство, належать Ж.-П. Сартру («Буття і ніщо», 1943), Ж. Дельозу і Ф. Ґваттарі («Анти-Едип: Капіталізм і шизофренія», 1972), Л. Альтюссеру («Ленін і філософія», 1969).] І завжди досліджуватимуть наслідки цих максим, протиставлятимуть їм перед захопленими аудиторіями інші аксіоми та інші синтаксичні сув'язі.

Встановлювати аксіоми, висновувати, і тим самим прочищати сказане від будь-якої занадто миготливої партикулярності, від будь-якої надто забарвленої предикації. Себто очищувати висловлене від надмірних мовних зворотів на кшталт виправлень і неточностей. Такими є самі акти філософії відтоді, як вона спрямовує свою Ідею до матеріального *місця*, яке її схоплює й пронизує – до певної мови, *цієї* мови, французької.

Ален БАДЬЮ

Переклад *Анастасії Рябчук та Володимира Артюха*
За редакцією *Андрія Рєпи* та *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

ALTHUSSER Louis (éd.), *Lire «le Capital»*, Maspéro, 1967.
COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, Hermann, 1975.
DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie*, I. *L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1972.
DESCARTES, *Œuvres complètes*, éd. C. Adam et P. Tannery, rééd. Vrin, 1997.
LACAN Jacques, *Écrits*, Seuil, 1966.
SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960.

АНГЛІЙСЬКА МОВА

АНГЛІЙСЬКА МОВА, АБО ГЕНІЙ ПОВСЯКДЕННЯ

▸ ACTE DE LANGAGE, AGENCY, ASPECT, CLAIM, COMMON SENSE, FEELING, HAPPENING, MATTER OF FACT, **SENS**

*Відмова піднятися над даними повсякденного життя є спільною для класичної англомовної філософії (від Берклі до Юма, Рида і Бентама) та американської філософії, як трансценденталізму (Емерсон, Торо), так і прагматизму (від Джеймса до Рорті). Але це спрямування стало експліцитним лише після «лінгвістичного повороту» (*linguistic turn*), здійсненого Вітґенштайном, Райлом та, найперше, Остином, який радикалізував та систематизував його під назвою «філософія повсякденної мови».*

Це панівне спрямування на повернення до повсякденності невіддільне від певних вельми специфічних лінгвістичних характеристик англійської мови (наприклад, герундія), що часто ускладнюють чи унеможливлюють переклад. Саме це і становить парадокс, на якому варто наголосити саме тому, що англійська мова претендує на простоту й універсальність і що вона стала панівною філософською мовою з другої половини XX століття.

Англомовна філософія підтримує з повсякденною мовою, а також із вимогами повсякденного життя особливі стосунки, які не обмежуються теоретизуванням «філософії мови», де англійські філософи були піонерами. Вона відмовляється від штучних мовних конструкцій спекулятивної філософії (тобто метафізики) та віддає перевагу поверненню до своєї «країни походження», за словами Вітґенштайна: до природного середовища слів повсякдення (*Philosophische Untersuchungen*, §116). Таким чином, можна зазначити тяглість між зверненням до повсякдення у Юма, Берклі, Рида та Бентама і тим, що в Мура та Вітґенштайна (після його переходу на англійську мову, принаймні в усному плані), а потім у Остина перетвориться на «філософію повсякденної мови».

Ця тяглість виявляє себе в багатьох напрямах, і передусім у використанні всіх ресурсів англійської мови, потрактованої як вірогідне джерело інформації. А також в увазі до характерних рис – або «недоліків» – цієї мови, які стають характерними ознаками філософії і які слід використовувати з користю. І нарешті, в утвердженні природності розрізнень, що діють у повсякденній мові та через неї, з метою піддати сумніву вищість (технічної) мови філософії; як ми побачимо далі, перша (повсякденна) мова становить об'єкт глибшої «згоди», ніж друга.

♦ Див. вставку 1.

I. РІЗНОМАНІТНІСТЬ СПОСОБІВ ДІЇ

A. Пасив

В англійській мові існує багато способів вираження статусу дієвця – тобто можливою є диференціація «здатностей до дії» (*puissances d'agir*, вираз, запропонований Полем Рікером у «Пам'яті, історії, забутті» на позначення неперекладного *agency*) чи способів «агентності» – що становить рису геніальності цієї мови та одне з головних джерел проблем з перекладом, що їх вона створює. *Agency* – це неповторне перехрещення поглядів, яке дає змогу окреслити дієвця, що цілковито зникає у своїй дії, – і в такий спосіб дає змогу визначити агентність власне пасивного суб'єкта (див. AGENCY).

Класичний складний випадок – фраза із «Considerations on Representative Government» (1861), що входить до «Essays on Politics and Society» Джона Стюарта Міля (1977, p. 527): *I must not be understood to say that…* Для перекладу цього пасивного звороту французька мова не має інших засобів, ніж використати безособовий займенник *on* та поставити його в позицію спостерігача *je*, так, ніби його розглядають іззовні: *On ne doit pas comprendre que je dis que...* «Не слід розуміти це так, ніби я кажу, що… ». Але таким чином мережа внутрішніх зв'язків у

фразі змінюється і сенс трансформується; необхідність більше не стосується суб'єкта фрази та автора: вона стала безособовою.

Сучасна філософська англійська мова так само широко користується різними властивостями пасиву. Щодо цього варто згадати поворотний пункт в історії лінгвістики, пов'язаний із відкриттям Хомського в 1957 році («Syntactic Structures») парадигми співвідношення актив/пасив, яке доводить необхідність трансформаційної складової в граматиці. Пасивне висловлювання не завжди є оберненням активного й лише зрідка описує «зазнавання дії», як ми можемо пересвідчитись на цьому прикладі: *She was offered a bunch of flowers* «Їй подарували букет квітів». Зокрема, мова користається з того, що такий зворот дозволяє еліпсис агента (як це засвідчує поширений вираз *English spoken*). Проте для філософів пасив – це упривілейована форма дії, адже її агент невідомий, невизначений чи несуттєвий, або навпаки – занадто очевидний. Таким чином, Остин без ускладнень може поєднувати менш ніж на одній сторінці п'ять пасивів:

> *It is clearly implied, that* (...). *Now this, at least if it is taken to mean* (...). *The expression is here put forward* (...) *We are given, as examples, « familiar objects »* (...). *The expression is not further defined* (...).
>
> Очевидно, мається на увазі, що (…). Отже, принаймні якщо це розуміти як (…). Тут використовується вираз (…). Як приклади, даються «знайомі об'єкти» (…). Вираз детальніше не визначається (…).
>
> *Sense and Sensibilia*, p. 7–8.

Щоб відчути природність пасивного звороту для англійської мови, досить розглянути кілька газетних заголовків: *Killer's Car Found* «Знайдено машину кілера»; *Kennedy Jr Feared Dead* «Є побоювання, що Кеннеді-молодший мертвий»; або кілька назв статей чи книжок американських філософів: *Epistemology naturalized* «Натуралізована епістемологія», перекладена Ж. Ларґо як *L'épistémologie devenue naturelle* «Епістемологія, що стала природною» – відома стаття Квайна про епістемологічний поворот американської філософії; *Consciousness Explained* «Пояснена свідомість» Д. Деннета. Після цього, можливо, буде зрозумілішим, чому цей зворот – що у французькій мові порівняно з активом здається таким незграбним – сприймається самими мовцями англійської, навпаки, як найбільш звичайний та ефективний.

1 **«Спосіб мовлення», «мова», «мовлення»: віртуальне розрізнення**

▸ LANGUE

Попри поширену думку, англійська мова не «змішує» у слові *language* значення, які у французькій мові розрізняються (за Соссюром) за допомогою термінів *langage* «спосіб мовлення», *langue* «мова» та *parole* «мовлення». Насправді англійська мова також володіє серією із трьох термінів, семантичний розподіл яких дозволяє таку саму трихотомію, що й у французькій мові: *tongue* слугує для позначення певної мови на протилежність іншій; *speech* частіше відповідає *parole* (але також часто перекладається як *discourse*) та *language* (у сенсі здатності користатися мовою [*langage*]). У будь-якому разі наша гра систематичних розрізнень може базуватись на англійській мові, по суті, лише віртуально, саме тому, що ця мова відмовляється радикально відокремлювати «мову» від «мовлення». Приміром, Бентам у «Chrestomathia» висловлюється, не розрізняючи *tongue* і *language* (1983, p. 56), або вживає іноді *language* у значенні «мова»: «З усіх знаних мов (*of all known languages*) грецька, безумовно, є найпластичнішою та найгнучкішою за структурою» (p. 157). Він так само вживає як еквіваленти *speech* та *language*, оскільки говорить про *parts of speech* (p. 200 і далі). Однак трапляється також, що він, навпаки, підкреслює відмінності, які тут ігнорує. Тоді він чинить точнісінько як Юм в есеї «Про правила смаку» (*Of the Standard of Taste*), де, наприклад, читаємо:

> But we must also allow that some part of the seeming harmony in morals may be accounted for from the very nature of language. The word *virtue*, with its equivalent in every tongue, implies praise; as that of *vice* does blame.
>
> Проте ми мусимо також визнати, що частина позірної гармонії в моралі може знайти пояснення в самій природі мови (*language*). Слово *virtue*, як і його відповідник у кожній мові (*tongue*), означає хвалу, а слово *vice* – осуд.
>
> *Of the Standard of Taste*, абз. 3.

Загальніше кажучи, еліпсис агента видається настільки глибинною тенденцією в англійській мові, що можна стверджувати, що феномен, названий Люсьєном Теньєром «рецесивним діатезом» (втрата дієвця), став характеристикою англійської мови як такої, а не лише пасиву. Таким чином, наприклад, у французького читача складається непереборне враження, що в наведених далі висловлюваннях не вистачає зворотного займенника [в укр. мові – зворотної частки]: *This book reads well* «Ця книга добре читається»; *this poems do not translate well* «ці вірші погано перекладаються»; *the door opens* «двері відчиняються»; *the man will hang* «людина повіситься». Насправді й тут також англійська мова, на відміну від французької, просто не має потреби позначати (за допомогою зворотного займенника) присутність дієвця.

B. «Do», «make», «have»

Англійська мова має в розпорядженні багато термінів для перекладу єдиного французького слова *faire* (робити), яке можна однаково добре перекласти як *to do*, *to make* чи *to have*, залежно від типу агентності, якої потребує контекст. Завдяки своєму пом'якшеному значенню дії та смислам наполягання й повторення, дієслово *to do* стало повсюдним в англійській мові, причому воно відіграє особливо важливу роль у філософських текстах. Можна знайти кілька прикладів труднощів перекладу, знову у Остина (він щойно розкритикував тезу про те, що ми ніколи не сприймаємо об'єкти безпосередньо, і збирається критикувати також її заперечення):

> *I am not going to maintain that we ought to embrace the doctrine that we do perceive material things...*
>
> Я не збираюся стверджувати, що ми повинні прийняти доктрину, згідно з якою ми справді сприймаємо матеріальні речі…
>
> *Sense and Sensibilia*, p. 3.

Згадаймо також перший приклад Остина щодо перформативного висловлювання, який обігрує водночас і анафоричне значення дієслова *do*, і його значення дії – подвійність, яка видається джерелом теорії перформативів (див. ACTE DE LANGAGE, IV):

> *I do* (*take this woman to be my lawful wedded wife*) *– as uttered in the course of the marriage ceremony.*
>
> «Я справді» (беру цю жінку як мою законно повінчану дружину) – висловлене під час весільної церемонії.
>
> *How to do Things with Words*, p. 5.

І навпаки, там, де французьке *faire* має каузальне значення, англійська мова використовує *to make* чи *to have*: *he made Mary open her bags* «він змусив Мері відкрити її валізи», *he had Mary pour him a drink* «він зробив [так, що] Мері налила йому випивки», з тією різницею, що *make* може означати, як видно на прикладі, примус, тоді як *have* не передбачає опору, – нюанси, які французька мова може хіба залишити невисловленими або висловити незграбно.

Англійські філософи XX століття, від Остина до Ґіча та Анскомб, досить глибоко цікавились цими розрізненнями та їхнім філософським значенням. Наприклад, Остин в «A Plea for Excuses» наполягає на унікливому значенні виразу *doing something* «робити щось» та на відповідній складності з простежуванням межі концепту дії – *Is to sneeze to do an action ?* «Чи чхнути – це вчинити дію?»:

> *There is indeed a vague and comforting idea that (...) doing an action must come down to the making of physical movements (...). Further, we need to ask what is the detail of the complicated internal machinery we use in «acting».*
>
> Безперечно, існує нечітка й зручна ідея, що (…) вчинення дії мусить зводитись до здійснення фізичних рухів (…). Далі нам необхідно запитати про деталі складних внутрішніх механізмів, що їх ми застосовуємо «діючи».
>
> *Philosophical Papers*, p. 178–179.

Ці початкові зауваження, навіть такі часткові, показують, що в англомовній філософії існує особливий тісний зв'язок між повсякденною мовою та філософською мовою. Це допомагає краще зрозуміти природність, з якою найвідоміші представники сучасної англомовної філософії звертаються до ідіоматичних висловів (пор. Г. Патнем), і навіть до відверто народних зворотів: *meanings ain't in the head* «значення – не в голові», *it ain't necessarily so* «це

не обов'язково так». Що ж до назви відомого збірника Квайна «From a Logical Point of View», на перший погляд строгої, то вона виявляється запозиченням рефрену Гаррі Белафонте: *From a logical point of view, Always marry women uglier than you* «З логічної точки зору, завжди бери за дружину бридкішу від себе потвору».

II. ПРО ОПЕРАТОР «-ING»: АНТИМЕТАФІЗИЧНІ ВЛАСТИВОСТІ ТА НАСЛІДКИ

A. «-ing»: багатофункціональний оператор

Якщо граматики беруться розрізняти серед форм на -ing дієприкметники теперішнього часу, прислівники, тривалу форму, герундії, то читача наукових чи філософських текстів вражає насамперед вільний обіг цих форм. Уможливлюючи гру з різними граматичними категоріями, ця формальна неперервність сприяє систематичній винахідливості мови.

1. Герундій: форма на «-ing», яку найтяжче перекладати

Англійська мова – це мова номіналізації. Те, що будь-яке дієслово можна піддати цій операції, надає великої творчої сили філософській англійській мові. Насправді номіналізація – це субстантивація без субстантивації: при цьому не йдеться про відсилання до дії через номіналізацію дієслова, про перетворення її на об'єкт дискурсу (це можливо в будь-якому мовленні, особливо у французькій та німецькій філософській мові); йдеться про номіналізацію дієслова зі збереженням властивостей дієслова (див. SENS), якщо не про номіналізацію всього висловлювання. Звичайно, у французькій мові можна номіналізувати *faire, toucher* та *sentir* (*le faire, le toucher*, навіть *le sentir*), а в німецькій мові це навіть більш систематична практика. Проте ці форми не матимуть такої ж «природності», як англійські вирази *the making, the doing, the feeling*. Насамперед, у цих мовах важко створювати конструкції на зразок *the making of… , the making use of… , my doing wrongly, my meaning this, his feeling pain* тощо, тобто сполуки іменника та дієслова, які мають – це граматична характеристика герундія – зовнішні ознаки іменникового виразу та внутрішні властивості дієслівного виразу.

Ці форми настільки поширені, що характеризують – навіть не беручи до уваги чималу частину назв книг («The Making of the English Worker Class» Е. П. Томсона; чи у філософії: «The Taming of Chance» І. Гекінґа тощо) – саму мову класичної англійської філософії. Герундій функціонує як універсальний еквівалент чи обмінник між граматичними формами. У такий спосіб він не лише сприяє динамічності мови, постійно вводячи в неї часовий потік, а й допомагає створити в самій мові певну артикуляційну невизначеність. Звідси фрази, які щонайбільше спантеличують перекладача, адже він розуміє повідомлення, але ніяк не може відтворити його з оригінальною легкістю. Так, Юм у «A Treatise on Human Nature» стосовно ідеї говорить про *the manner of its being conceived* «спосіб, у який вона сприймається» (1978, p. 628), чи, можливо, «спосіб, в який їй притаманно бути сприйнятою», що зовсім не те саме. І ми бачимо, як *agency* та герундій артикульовані в мові Бентама, що мінімізує розрив між суб'єктом та об'єктом: *much regret has been suggested at the thoughts of its never having yet been brought within the reach of the English reader* «багато суму було навіяно думкою, що вона [книга] досі ще не була доступною для англійського читача» (*Chrestomathia*, p. 273).

Часто перекладачі вважають себе зобов'язаними перекладати акт, висловлений герундієм, за допомогою виразу «той факт, що»; але це означає майже протилежне до значення англійського виразу. Завдяки герундію англієць уникає дискурсу фактів, зберігаючи лише подію та міркуючи лише про неї. Неминуча плутанина, продиктована нашою мовою при перекладі герундія, тим прикріша, що вона унеможливлює розрізнення випадків, коли англійський мовець говорить чи пише *the fact* чи *the case* та коли він застосовує герундій. Важливість події, з розрізненням між *trial* «спроба», *case* «випадок» чи *event* «подія», з одного боку, та *happening* (що можна перекласти як «здійснення», «реалізація») – з другого, є центральною для трактатів із теорії ймовірності. Саме визначення поняття ймовірності, яке застосовує Баєс у своєму «Нарисі проблеми вчення про випадковість» (перший великий

трактат про «суб'єктивну ймовірність»), тримається на цьому статусі *happening*, події, що її трактують не в термінах її реалізації чи здійснення, а в термінах очікування:

> *The probability of any event is the ratio between the value at which an expectation depending on the happening of the event ought to be computed, and the value of the thing expected upon its happening.*
>
> Імовірність будь-якої події – це відношення між значенням очікування події, яке має бути вирахуване залежно від випадку (*happening*), та значенням того, що очікується в разі її здійснення.
>
> *Essai…*, p. 26.

2. Тривала форма: час та вид

Якщо перейти від герундія до тривалої форми, іншої конструкції на *-ing*, постає нова низка проблем: вид і темпоральність дій. Цікавий випадок труднощів перекладу можна побачити в тому, як Остин намагається під час представлення перформативів розрізняти фразу та акт її висловлення, *statement* (твердження) та *utterance* (висловлювання): бувають такі *utterances*, що *the uttering of the sentence is, or is part of, the doing of an action* «висловлення речення є вчиненням дії або частиною вчинення дії» (Austin, *How to do Things with Words*, p. 5). Труднощами для перекладу тут є поєднання в конструкції на *-ing* синтаксичної гнучкості герундія та значення тривалості. Конструкція на *-ing* вказує на акт чи на тривання акту? Так само важко обрати, як перекладати «On referring» Стросона: як «Про референцію» чи як «Про референування»; або «On denoting» Рассела: «Про денотацію» (загальноприйнятий переклад) чи «Про денотування»?

Тривала форма у строгому сенсі – «*be* + дієслово + *-ing*» – вказує на дію в той момент, коли вона вже триває, але ще не завершена. Трохи далі Остин демонструє ефективність англійської мови, поєднуючи акт і тривалість [йдеться про перформативи, наприклад, «Перепрошую» чи «Обіцяю»]: *To utter the sentence is not to describe my doing of what I should be said in so uttering to be doing* «Висловлюючи таке речення, я не описую свою дію, яку зазвичай вбачають у цьому висловлюванні» (Austin, *How to do Things with Words*, p. 6); правильним французьким перекладом було б: *Énoncer la phrase, ce n'est pas décrire ce qu'il faut bien reconnaître que je suis en train de faire en parlant ainsi* «Висловити таке речення – не означає описати те, що прийнято визнавати моєю дією, яку я чиню, перебуваючи у процесі висловлювання», але це незадовільний переклад хоча б через незграбність поширеного вислову *en train de* «перебувати у процесі здійснення чогось». Крім того, в багатьох випадках названий вираз є зовсім невіповідним, оскільки закінчення *-ing* не означає тривання, наприклад: *At last I am seeing New York* «Нарешті я бачу Нью-Йорк».

У цій перспективі цікаво розглянути відомий різновид дієслів – дієслова сприйняття. Варте уваги те, що ці дієслова (*to see* – бачити, *to hear* – чути) у певних випадках можуть вживатись у конструкції «*be* + форма на *-ing*», хоча загалом вважають (це навіть граматичне правило шкільної англійської), що такі дієслова можуть мати лише форму теперішнього чи простого минулого часу, але позбавлені тривалої форми. Безперечно, це правило має пов'язуватись із чимось на кшталт негайності сприйняття. Тут можна провести аналогію з дієсловами *to know* та *to understand*, які так само (майже) завжди вживаються в теперішньому чи минулому часі, так, ніби дія розуміння (*understanding*) не може бути представлена у тривалій формі і є за визначенням миттєвою; або, навпаки, вона немовби виходить за межі часового потоку. Насправді ж є й контрприклади: *I don't know if I'm understanding you correctly* «не знаю, чи правильно я вас розумію»; *you are hearing voices* «ви чуєте голоси»; і часто у філософії: *you are seeing something* «ви бачите щось» (Austin, *Sense and sensibilia*, p. 30, щодо поламаної палиці), *I really am perceiving the familiar objects* «я справді сприймаю знайомий об'єкт» (Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, p. 1–2). Таким чином, вживання форми *be* + дієслово на *-ing* означає не тривання дії, а звернення до метамови, яка вживається для філософського опису феноменів сприйняття. Єдиним винятком, на диво, залишається *to know*, яке майже не буває у тривалій формі: навіть у літературі, присвяченій філософії чи епістемології, ми не знайдемо *I am knowing* чи *he was knowing*, ніби пізнання не може бути усвідомлене як процес.

В англійській мові можна помітити різноманітність того, що прийнято називати лінгвістичними «видами», в яких статус дії позначається та розрізняється більш систематичним чином, ніж у французькій чи німецькій, знову ж таки через *-ing*: *he is working/ he works/ he worked/ he has been working*. На відміну від ситуації у слов'янських мовах, вид не позначається відмінними формами дієслова, натомість використовується «*be* + дієслово на *-ing*» (недоконана чи тривала форма) у протиставленні простому теперішньому чи минулому (доконаному). Однак англійська мова часто змішує різні види (повторюваність, тривалість, завершеність) в одному висловлюванні, як у *it cannot fail to have been noticed* «цього неможливо не помітити» (Austin, *How to do Things with Words*, p. 1). Як нещодавно відзначили Лабов, а потім Пінкер, ці нюанси властиві не лише класичній чи письмовій англійській мові, а притаманні також деяким розмовним і, на перший погляд, неправильним говіркам. Говірка чорношкірих американців видається особливо витонченою в цьому плані, розрізняючи *he be working* та *he working* – факт наявності у когось постійної роботи та факт перебування на роботі на даний момент – тоді як стандартна американська задовольняється формою *he is working* (S. Pinker, *The Language Instinct*, Penguin, 1994; *L'Instinct du langage*, trad. fr. M.-F. Desjeux, Odile Jacob, 1999, p. 30). Незалежно від звернення до поняття виду, видається, що в англійській мові існує особливо тонке розрізнення між різними ступенями доконаності, повторюваності та розвитку дії, що спричиняє підвищену чутливість серед англомовних філософів до цих питань і навіть особливу винахідливість у цій царині.

B. Лінгвістичне розчинення ідеї субстанції

1. Фіктивні сутності

Операція додавання суфікса *-ing* до дієслова лише надає йому перехідний статус іменника, але зберігає при цьому всі синтаксичні та семантичні риси, властиві дієслову, тобто уникає субстантивації. Не випадково субстанційність «я мислю», утверджена Декартом, викликала майже одностайний опір усіх англійських філософів класичної доби. Якщо особистісна ідентичність може встановлюватись *by the making our distant perceptions influence each other, and by giving us a present concern for our past or future pains or pleasures* «змушуючи наші віддалені сприйняття впливати одне на одного та наділяючи нас теперішньою турботою про наші минулі чи майбутні страждання чи задоволення» (Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1978, p. 261), вона не вимагає позиції субстанції: її замінює субстантивація *making* і *giving*. Згадаймо також той спосіб, в який Рассел (у 27-му розділі *Аналізу матерії*) пояснював набагато простіше від Башляра та не вдаючись до категорії «епістемологічної перешкоди», що цілком можна постулювати атом як послідовність подій, не надаючи йому, однак, статусу субстанції.

Так чи інакше, таке глобальне переважання в англійській мові дієслівного та суб'єктивного над іменниковим та об'єктивним чітко виявляє себе у відмінності логіки, що керує дискурсом афективності в англійській мові, якщо порівняти її з французькою. Справді, в який спосіб щось, що «є» (*l'on est*), відповідає чомусь, що ми «маємо» (*l'on a*), як це відбувається з острахом у французькій мові (*avoir peur* «мати острах» англійською буде *to be afraid* «бути наляканим»)? Із цього випливає, що француз – для якого очевидно, що страх є «чимось», що почувають або відчувають – не легко розбереться у розрізненнях, які англійська мова природно проводить між почуттям, що не має об'єктивного відповідника, адже воно лежить виключно в царині *feeling* (як *fear*; див FEELING), та відчуттям, *sensation*, яке передбачає, що відчувається певний об'єкт. Тому в англійській мові одразу ж схопили те, що у французькій здавалось дивним парадоксом, а саме, що пристрасть є, як зазначає Бентам у своїй «Deontology» (p. 350), «фіктивною сутністю». Отже, те, що у французькій мові звучить як номіналістська провокація, передбачається звичками англійської мови. Символічна теорія афективності, таким чином, легше розвивається на ґрунті англійської мови, ніж французької, але тільки-но ми спробуємо висловити англійською онтологічну концепцію афективності, виникнуть симетричні труднощі.

2. Зворотні деривації

Іншою особливістю англійської мови, що також має філософські наслідки, є те, що її бідність в аспекті флективної морфології компенсується легкістю та свободою конструювання різноманітних дериватів.

a. Номінативні деривати від прикметників, утворені за допомогою суфіксів *-ity*, *-hood*, *-ness*, *-y*. Сформовані в такий спосіб складні утворення важко вирізнити у французькій мові й навіть перекласти; це призвело до суперечливих бриколажів у всьому корпусі сучасних французьких перекладів. Процитуймо найвідоміші проблемні місця: *privacy* «приватність», *innerness* «внутрішність» з іншим сенсом, ніж *interiority*, *vagueness* «неясність», *goodness* «доброта» як «добрий характер», *rightness* «справедливість», *sameness* «однаковість» як «тожсамість», *ordinariness*, *appropriateness* «звичайність, доречність», *unaccountability* «незбагненність».

b. Прикметникові похідні від іменників, утворені за допомогою суфіксів *-ful, -ous, -y, -ic, -ish, -al* (напр., *meaningful, realistic, holistic, attitudinal, behavioral*).

c. Дієслівні похідні від іменників чи прикметників, утворені за допомогою суфіксів *-ize, -ify, -ate* (*naturalize, mentalize, falsify*), або, якщо можливо, взагалі без суфікса; приклад недавно прочитаної статті: *How not to Russell Carnap's Aufbau* «Як не расселізувати *Aufbau* Карнапа»(A. Richardson, PSA, 1990).

d. Різноманітні віддієслівні похідні, утворені за допомогою таких суфіксів, як *-able*, *-er*, *-age*, *-ism* (*refutable, truth-maker*).

Зворотність цих переходів до номіналізації чи вербалізації становить суттєву перешкоду уречевленню властивостей та актів, якого важко уникнути у французькій чи німецькій, де номіналізація робить поняття жорсткими й нерухомими (пор. *intériorité* та *innerness*, що більше позначає якість, парадоксальним чином майже ефект, а не сутність чи сферу). Проте така властивість побудови слів має і свій зворотний бік: поширення *-isms* в англомовній філософії, зокрема, у філософії американській, що робить її переклад особливо важким, тим більше французькою, оскільки у французькій *-ismes* надають перекладеним класифікаціям дуже схоластичного забарвлення. Окрім уславленого *realism* (реалізм), терміна, який протягом десятиріч був предметом настільки численних суперечливих визначень і дискусій, що вже став майже порожнім, процитуймо широко вживані, але особливо темні (для необізнаних у теоретичному контексті) поняття: *cognitivism*, *noncognitivism*, *coherentism*, *eliminativism*, *consequentialism*, *connectionnism* тощо. Ці терміни (на які найбільш плідною є моральна філософія) зазвичай переносять у французьку мову без змін, тож вони стають свого роду новою міжнародною філософською мовою, що майже зрікається перекладу.

Загалом, в англійській мові (як і в німецькій) можна конструювати складні слова за допомогою поєднання двох слів незрівнянно вільніше та гнучкіше, ніж у французькій, – зокрема, немає потреби уточнювати логічні зв'язки між ними: *toothbrush, pickpocket, lowlife, wetback, knownothing*; щодо філософських термінів це теж є значним творчим засобом: *aspectblind*, *language-dependent*, *rule-following*, *meaning-holism*, *observer-relative* тощо; їх, звичайно, можна перекласти, але доволі незграбно.

3. До міжнародної філософської новомови?

Сучасна англомовна філософія прагне встановити стилістично нейтральну мову, яка була б прозорою для перекладу. Проте тут можна помітити певну кількість специфічних проблем – переклад складних слів чи певних гнучкіших конструкцій англійської мови, що поширені в актуальному філософському дискурсі, роблять французькі переклади сучасних англійських філософських текстів дуже незграбними, навіть коли автор вдається до нейтрального та плаского стилю (*the thesis that* «теза, що… », *the question whether* «питання, чи… », *my saying that* «моє ствердження, що… »). Такі труднощі відтворення, а також засоби конструювання, притаманні англійській мові, сприяють радше тому, що французькі аналітичні філософи пишуть одразу англійською, наслідуючи своїх численних європейських колег, тим самим

застосовуючи технічний «жаргон» (вже згадувались «ізми» та складні слова), часто важкосправний і невинахідливий щодо перекладу термінів (переважно транслітерованих). Ця ситуація є наслідком парадоксального характеру англійської, а потім і американської мови, що зробилась панівною філософською мовою другої половини XX ст.: це на позір проста й доступна мова, що претендує на певну універсальність, але вона структурована в лінгвістичному та філософському плані довкола головних точок спотикання (*to do*, *-ing* тощо), які часто роблять її неперекладною. Парадоксально, але саме ця неперекладність, а не псевдопрозорість відіграє головну роль у процесі універсалізації.

♦ Див. вставку 2.

III. ПАРАДИГМА ОСТИНА: ПОВСЯКДЕННА МОВА ТА ФІЛОСОФІЯ

Близькість повсякденної та філософської мови, що сягає корінням класичної англомовної філософії, була теоретично розроблена у XX ст. Остином і резюмована виразом «філософія повсякденної мови». Філософія повсякденної мови цікавиться тим, *what we should say when* «що ми маємо сказати, коли». Це, можна сказати, «філософія мови», але за тієї умови, що ми не забуваємо: «коли ми з'ясовуємо, що ми маємо сказати, коли (…), ми знов-таки дивимося не лише на слова (…), а ще й на реалії, задля розмови про які ми вживаємо слова», як наполягає Остин (*Philosophical Papers*, p. 182).

Протягом XX ст. (точніше, між 1940 та 1960-ми роками) існували дві парадигми філософії мови: одна займалась логічним проясненням повсякденної мови, друга – досліджувала її іманентно. Питання повсякденної мови та способу ставлення до неї – нормативне прояснення чи дослідження зсередини – наявне й навіть засадове в традиції логічного позитивізму. Про це свідчать твори Вітґенштайна, його перехід від першого завдання філософії мови (створення ідеальної чи формальної мови для прояснення повсякденної мови) до другого (дослідження розмаїття вживань звичайної мови).

Такий розрив не дає змоги погодитись із твердженням Рорті в передмові до «The Linguistic Turn», що «єдина різниця між філософами ідеальної мови та філософами повсякденної мови – це їхня незгода щодо питання, яку мову вважати ідеальною». За відмови від ідеї ідеальної мови чи зовнішньої щодо мови норми, відбувається радикальна зміна перспективи, що полягає у відмові від ідеї чогось, що існує поза мовою: ідеї, присутньої в усій філософській традиції, і навіть у сучасній аналітичній філософії.

2

«Недолік» англійської мови? – «Between» за Бентамом

Англійські філософи не надто захоплюються етимологією – вочевидь, тому, що її часто важче прослідкувати, ніж у німецькій чи навіть французькій мові, а це зневірює у певному типі коментарів. Проте все ж є кілька винятків, приміром, Бентамів аналіз слів *in, or, between, and* тощо, завдяки яким англійська мова конструює різновиди просторів, що виявляють дуже специфічну топологію. Для прикладу візьмемо слово *between*, яке французькою може бути передано лише як *entre* «між». Семантика та етимологія слова *entre* передбачає у французькій мові чисельник *trois* «три», оскільки те, що «між», втручається як третій термін між двома іншими, які він роз'єднує чи поєднує (латиною *in-ter* означає *en tiers* «третій»). Інша ситуація в англійській мові, де *between* походить від числівника «два» (згідно з етимологією, *by tween*, попарно), тож не можна уявити іншого впорядкування, ніж у бінарний спосіб, навіть якщо маємо три чи більше класів:

> *…порівняння між (between) трьома? стосунки між (between) трьома?* – відтінок самосуперечливості виявляється вже у вигляді цієї фрази. Згідно з одним зі слів у ній ідеться про *три* об'єкти; згідно з другим, їх не більше *двох*. (…) Коли триматись лише вжитку слова *between*, що ще може виникнути, крім загального, хоча й досить виразного відчуття, що об'єкти можуть у будь-якій послідовний спосіб бути зручно та ефективно порівняні лише один з одним? (…) Насправді з цієї причини англійська мова мусить працювати з певною вадою (*the English language labours under a defect*), яка, якщо порівняти англійську з іншими європейськими мовами, можливо, виявиться специфічною лише для неї. Завдяки етимології, а отже, й неусувному значенню (*import*) слова *between*, кількість об'єктів, до яких можна застосовувати цю операцію, обмежується двома. Латинським словом *inter* та французьким *entre* вочевидь не висловлюють такого обмеження.
>
> *Chrestomathia*, p. 235–236.

A. Критика філософської мови

Кажучи найбільш загально, Остин критикує традиційну філософію за перекручене вживання повсякденної мови. Він постійно засуджує насилля (*abuse*), яке чинять щодо повсякденної мови філософи – не тому, що вони її забувають, а тому, що експлуатують, поводячися надміру вільно з природним вживанням мови. Наприклад, філософ запитує «звідки я знаю (*how do I know*), що існують реальні об'єкти?»; тимчасом як питання «звідки ви це знаєте?» можна поставити (у повсякденній мові) лише у певних контекстах, в яких завжди можливо розсіяти сумнів.

> Сумнів або питання «чи це *реальне*?» завжди мають (повинні мати) особливе підґрунтя; мусить бути якась «підстава припускати», що це не реальне, тобто що існує якийсь специфічний спосіб (…) припустити: цей досвід чи об'єкт, можливо, є підробкою (*phoney*) (…). Викрут метафізика полягає у тому, щоб запитати: «Чи це реальний стіл?» (рід об'єкта, який не має очевидного способу бути підробкою) і не уточнити й не визначити, що́ з ним може бути не так, тому я почуваюся розгубленим щодо того, «як довести», що цей стіл є реальним. Саме такий спосіб вживання слова «реальний» змушує нас припускати, що «реальний» має єдине значення («реальний світ», «матеріальні об'єкти»), причому надзвичайно глибоке й загадкове.
>
> *Philosophical Papers*, p. 87–88.

До аналізу «реального» Остин знову звертається у *Sense and Sensibilia*, де він критикує поняття *sense datum* і певний спосіб ставити проблеми нібито «відштовхуючись від» повсякденного погляду (наприклад, від повсякденного погляду, що ми «справді» сприймаємо речі) – насправді відштовхуючись від чистої конструкції. Це витончений спосіб, каже Остин, «розм'якшити погляди, приписувані простій людині, задля подальшої обробки; це підготовка шляху для так званого погляду філософа, практично завдяки приписуванню такого погляду звичайній людині». Цій формі (частого) філософського звертання до повсякдення притаманна певна поблажливість щодо звичайної людини (*Sense and Sensibilia*, 1962, p. 11).

Помилка (чи шахрування) полягає в тому, щоб обстоювати позицію філософа проти повсякденної позиції, хоча остання, якщо й існує, не перебуває в тій самій площині. Філософ вносить певні сутності у погляд звичайної людини, щоб потім відкинути, виправити чи роз'яснити цей погляд.

B. Метод повсякденної мови: «Be your size. Small Men»

Метод, притаманний Остину, полягає у дослідженні повсякденного вживання звичайних слів, конфіскованих філософією, наприклад, «істини» та «реальності», щоб поставити питання істини:

> «Факт, що» (*Fact that*) є висловом, призначеним для вживання у ситуаціях, коли нехтують розрізненням між істинним твердженням і станом речей, стосовно яких воно істинне, що часто є перевагою в повсякденному житті, але рідко – у філософії (…) таким чином, говорити про «факт, що» – це стислий (*compendious*) спосіб говорити про ситуацію, що обіймає і слова, і світ.
>
> *Philosophical Papers*, p. 124.

Звичайно, можна вважати (разом з усією течією аналітичної філософії від Фреґе до Квайна), що ці міркування занадто незначні та тривіальні, щоб виснувати з них будь-що. Тим часом, саме до цього поняття звертається Остин, щоб визначити природу істини й у такий спосіб вказати на суттєвість повсякденної мови (*langue*) як зв'язку зі світом. Такою є природа демаршу Остина: *the foot of the letter is the foot of the ladder* «буквальне прочитання – це початок шляху» (p. 118). Для нього слова повсякденної мови – це частина світу: ми користуємось словами, і корисними об'єктами їх робить їхня складність і вишуканість знарядь, що їх вони створюють.

> Ми використовуємо слова, аби довідатись про речі, про які ми говоримо, коли послуговуємось цими словами. Або, якщо таке визначення видасться занадто наївним: ми використовуємо слова як засіб для кращого розуміння цілісності ситуації, в якій нам доводиться користуватись словами.
>
> *Discussion générale*, p. 333–334.

Саме близькість вимірів, розміру (*size*) слів та об'єктів повсякдення уможливлює цю вимогу. Отож замість того, щоб запитувати, чи істина є субстанцією, властивістю чи відношенням,

філософи повинні «присвятити свої зусилля тому, що більше відповідало б їхньому розміру (*more nearly their own size*)» (перекладачі перекладають *size* як *mesure* «міра», що видається занадто теоретичним: тут радше йдеться про розмір у матеріальному та повсякденному значенні):

> Усе знати неможливо, то чому б не зайнятись іншими речами? (…) Переваги зволікання та співробітництва. Будь свого розміру. Маленькі люди (Be your size. Small men).
>
> Розмова, цитована Урмсоном [з. фр. пер.].

Остин наполягає на тому, що в цій техніці дослідження слів (яку він зрештою назве «лінгвістичною феноменологією») немає нічого нового, вона постійно існувала від часів Сократа, здобуваючи «нечасті перемоги». Проте саме він уперше систематично застосував цей метод, що базується, з одного боку, на зручності та звичності предметів розгляду, а з другого – на загальній згоді (*agreement*), до якої він на кожному етапі призводить. Проблемою є досягнення згоди щодо початкового пункту, тобто щодо даного. Це дане, згідно з Остином, – мова (*langage*) не як встановлений корпус висловлювань чи слів, а як царина згоди щодо того, «що ми маємо казати, коли… (*what we should say when*)». Ідеться про дані емпіричні (*datum*, а не *given*), або експериментальні.

> На мою думку, досвід переконливо доводить, що ми досягаємо згоди щодо того, «що ми маємо казати, коли…», хоча я й погоджуюсь, що часто це довго та важко. Додам, що саме цього часто бракує філософії: попереднього *datum*, щодо якого може від самого початку запанувати згода (…). Ми не претендуємо за допомогою цього відкрити всю істину, наявну стосовно кожної речі. Ми відкриваємо лише факти, які ті, хто послуговуються нашою мовою протягом століть, помітили та залишили в перебігу еволюції нашої мови, бо ці факти були варті виокремлення з потоку та збереження.
>
> *Écrits philosophiques*, p. 334.

Остинівська «згода» (*agreement*) можлива з двох причин:

1) Повсякденна мова не може претендувати на те, щоб бути останнім словом (*last word*). «Просто треба пам'ятати, що це перше слово (*first word*)» (*Philosophical Papers*, p. 185). Дослідження мови (*langage*) – це також дослідження «успадкованого досвіду та проникливості (*acumen*) багатьох поколінь людей» (там само).

2) Повсякденна мова – багате зібрання розрізнень; вона «втілює всі розрізнення, які люди вважали корисними зробити, та всі зв'язки, які вони вважали за корисне зазначити». Адже останні, безперечно, більш тонкі та ґрунтовні, ніж ті, що їх «могли б вигадати ви чи я у своїх кріслах після обіду» (*Philosophical Papers*, p. 182). Саме ця здатність зазначати відмінності робить з мови спільний інструмент, придатний для висловлювання про земні справи.

С. Хто це – «ми»? Питання Кейвела

Зрозуміло, що аналітична філософія, такою, як вона розвинулась, особливо у Сполучених Штатах, починаючи з 1940-х років віддалилась від остинівської парадигми та відмовилася водночас від певного типу філософського письма та лінгвістичних тонкощів. Однак це лише робить іще потужнішим і значущим рух за «повернення до Остина», який обстоює Стенлі Кейвел, та новий сенс філософії повсякденної мови, що виникає в нього та в сучасній американській філософії. Проте на яких підставах ми звертаємось до «нашого вживання»? І хто ці «ми», до яких безперестанку апелює Остин у своїх працях? Усе, що в нас є, повторимо, це те, що ми говоримо, та наша згода щодо мови. «Значення слова» (дане) визначають його вживанням, і для Остина ставити питання значення інакше (наприклад, у загальному сенсі чи шукаючи сутностей) – це нонсенс (див. NONSENSE). Пошук згоди не базується на значеннях чи визначеності здоровим глуздом. Згода, про яку говорить Остин, не має нічого від міжособистісної згоди, вона не ґрунтується на конвенції чи ефективних домовленостях. Ця згода об'єктивна настільки, наскільки це можливо; вона стосується і мови, і реальності.

Однак якою саме є природа цієї згоди? Звідки вона береться, і чому варто надавати їй такої ваги? Саме це питання ставить Кейвел насамперед у «Must We Mean What We Say?», а також у «The Claim of Reason» «Голос розуму»: що дозволяє Остину та Вітґенштайну говорити

те, що вони говорять, про те, що говоримо ми? Вочевидь, ідеться про певну претензію (див. CLAIM). Це те, що Вітґенштайн розуміє під нашою «згодою щодо суджень» і щодо мови: вона ґрунтується лише на собі, «на нас», як каже Кейвел у пасажі, що поєднує чимало проблемних щодо перекладу моментів:

> Ми вчимо слова та навчаємо їх (*We learn and teach words*) у певних контекстах, і тому від нас очікують (*we are expected to*) і ми очікуємо від інших здатності проектувати ці слова на подальші контексти. Ніщо не гарантує, що ця проекція відбуватиметься (зокрема, ані в розумінні (*grasping*) універсалій, ані в розумінні книг чи правил); так само ніщо не гарантує, що ми робитимемо та розумітимемо ці ж проекції. Те, що загалом ми робимо, зумовлюється тим, що ми поділяємо спрямування інтересу та почуттів (*That on the whole we do is a matter of our sharing routes of interest and feeling*) (…). Людське мовлення та діяльність, розсудливість і суспільство (*Human speech and activity, sanity and community*) не ґрунтуються на чомусь більшому, ніж це, але й не на чомусь меншому. Це бачення настільки просте, наскільки й складне, і таке ж складне, як і (і саме тому, що) величне (*as difficult as it is (and because it is) terrifying*).
>
> *Must We Mean What We Say?*, с . 52.

Те, що наша повсякденна мова базується тільки на собі, не лише становить джерело занепокоєння щодо обґрунтованості наших дій та слів, а й відкриває істину про нас самих, яку ми не завжди хочемо визнавати і яка полягає в тому, що *я* – єдине джерело цієї обґрунтованості. Саме тут приховано нове розуміння тієї обставини, що мовленнєва діяльність (*langage*) – це наша форма життя, точніше, її повсякденна форма. Мабуть, оригінальність Кейвела полягає у відкритті ним наново природи повсякденної мови для американської думки, а також у зв'язку, який він встановлює, особливо своїм зверненням до Емерсона і Торо, американських мислителів повсякдення, між цією природою мовленнєвої діяльності та людською природою, скінченністю. Саме в такому сенсі питання згоди у мовленнєвій діяльності переформульовує питання щодо повсякденного становища людини; прийняття першої йде у парі з визнанням другого.

У кейвелівській американізації філософії повсякденної мови в такий спосіб постає радикальна форма повернення до повсякденного (*the ordinary*). Проте чи не є це повсякденне, наприклад, повсякденне Емерсона в його «Essays», спробою відкрити, чи радше відчути (*feel, taste*) всю англійську філософію, від її початків? Тобто можна наблизити письмо Емерсона чи Джеймса в таких текстах, як «Experience» чи «Essays in Radical Empiricism», до англійських емпіристів у їхньому заклику до досвіду, даного та чуттєвого. Саме в цьому, без сумніву, полягає один із головних вимірів англійського філософського письма: завжди передавати нам більш відчутний смисл.

Жан-П'єр КЛЕРО та Сандра ЛОЖ'Є

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Андрія Васильченка та Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

ADAMCZEWSKI Adam, *Grammaire linguistique de l'anglais*, Armand Colin, 1982.

AUDARD Catherine, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vol., PUF, 1999.

AUSTIN J. L., *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1979; *Écrits philosophiques*, trad. fr. L. Aubert et A.L. Hacker, Seuil, 1994.

– *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, Oxford, New York, 1962; *Quand dire c'est faire*, trad. fr. G. Lane, Seuil, 1970, rééd. «Points Seuil», 1991.

– *Sense and Sensibilia*, Oxford — New York, Clarendon Press, 1962; *Le Langage de la perception*, trad. fr. P. Gochet, Armand Colin, 1971.

– *Discussion générale*, in Cahiers de Royaumont. La Philosophie analytique. 1962.

BAYES Thomas, *Essai en vue de résoudre un problème de la doctrine des chances*, Société française des sciences et des techniques, «Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences», n° 18, Belin, 1988.

BENTHAM Jeremy, *Chrestomathia*, Oxford, Smith & Burston – Clarendon Press, 1983.

– *Deontology*, éd. Ammon Goldworth, Clarendon Press, Oxford, 1983.

– *Essay on language*, in The Works, éd. J. Bowring, Edinburgh, 1838-1843, vol. 8.

BERKELEY George, *Principes de la connaissance humaine*, in Oeuvres, éd. G. Brykman, t. 1, PUF, 1985.

– *Des infinis*, in Oeuvres, t. 1.

– *The Works*, éd. A.A. Luce & T.E. Jessop, 9 vol., Edinburgh – London, 1948-1957.

CAVELL Stanley, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge (Mass.), Cambridge UP, 1969.

– *In Quest of the ordinary*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

– *This New Yet Unapproachable America*, Albuquerque, Living Batch Press, 1989 ; Une nouvelle Amérique encore inapprochable, S. Laugier, L'Éclat, 1991.

EMERSON Ralph Waldo, *Essays, first and second series*, Vintage Books, Library of America, 1990.

HACKING Ian, *Why does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge, Cambridge UP, 1975.

HUME David, *A Treatise of Human Nature*, éd. Selby-Bigge, Oxford, 1re éd. 1888, 2e éd. 1978; *Traité de la nature humaine*, Flammarion, «GF», I. *L'Entendement*, trad. fr. P. Baranger et P. Saltel, 1995 ; II. *Les Passions*, trad. fr. J.-P. Cléro, 1991 ; III. *La Morale*, trad. fr. P. Saltel, 1993.

– *Dialogues concerning Natural Religion*, éd. N.K. Smith, Oxford, 1935, rééd. R.H. Popkin, Indianapolis, Hackett, 1986 ; *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. fr. M. Malherbe, Vrin, 1987.

– *Essais et traités sur plusieurs sujets*, I. «Essais moraux, politiques et littéraires», trad. fr. M. Malherbe, t. 1, Vrin, 1999.

LAUGIER Sandra, *Du réel a l'ordinaire*, Vrin, 1999.

– *Recommencer la philosophie*, PUF, 1999.

LOCKE John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. P. Coste, Vrin, 1972.

MILL John Stuart, *Essays on Ethics, Religion and Society*, in Collected Works, London — Toronto, Routledge & Kegan Paul, University of Toronto Press, 1969.

– *Considerations on Representative Government*, in *Essays on Politics and Society*, in *Collected Works*, vol. 19, Toronto, Routledge, University of Toronto Press, 1977.

– *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London – Toronto, Routledge & Kegan Paul, 1973; *Systume de logique*, trad. fr. L. Peisse, Ladrange, 1866; rééd. Bruxelles, Mardaga, 1988.

NEDELJKOVIC Maryvonne, *David Hume, approche phénoménologique de l'action et théorie linguistique du temps*, PUF, 1977.

PUTNAM Hilary, *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers vol. 2, Cambridge (Mass.), Cambridge UP, 1975.

– *Realism with a human face*, éd. J. Conant, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1990 ; *Le Réalisme a visage humain*, trad. fr. C. Tiercelin, Seuil, 1994.

QUINE Willard V., *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1953, rééd. 1980.

– *Word and Object*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1960; *Le Mot et la chose*, trad. fr. J. Dopp et P. Gochet, Flammarion, 1977 ; rééd. «Champs», 2000.

RECANATI François, «Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique», postface in J.L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, rééd. 1991.

RICOEUR Paul, *La Mémoire, l'histoire l'oubli*, Seuil, 2000.

RORTY Richard (éd.), *The Linguistic Turn*, Chicago, University of Chicago Press, 1967; rééd. 1992.

RUSSELL Bertrand, *Signification et Vérité*, trad. fr. P. Devaux, Flammarion, 1969.

– *L'Analyse de la matière*, trad. fr. P. Devaux, Payot, 1965.

SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1971.

TESNIÈRE Lucien, *Éléments de syntaxe structurale*, Klincksieck, 1965.

WITTGENSTEIN Ludwig, *The Blue and Brown Books*, éd. R. Rhees, Oxford, Blackwell, 1958, 2e éd. 1969 ; *Le Cahier bleu et le cahier brun*, trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Gallimard, 1996.

– *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, éd. bilingue all./angl. G.E.M. Anscombe, New York – Oxford, MacMillan – Blackwell, 1953.

ІСПАНСЬКА МОВА

ОСОБЛИВІСТЬ ІСПАНСЬКОЇ МОВИ: ЕТИМОЛОГІЧНИЙ ДУБЛЕТ *SER*/*ESTAR*

▸ DASEIN, DE SUYO, *ÊTRE*, **СУТНІСТЬ**, FICAR, *IL Y A* [ES GIBT, **ESTI**, HÁ], MITMENSCH, PRÉDICATION, ORDRE DES MOTS, SEIN, VORHANDEN

Для вираження значення, що в інших мовах міститься у дієслові бути (être, sein, to be), *іспанська мова має два різних слова, які не є синонімами,* – ser «бути» *та* estar «бути, знаходитися». *Означений дублет (що дозволяє, у першому наближенні, відрізнити на рівні предикації стале від мінливого) насамперед є фактом повсякденної мови. Втім, і для філософії він також є не менш цікавим. З одного боку, існування такого етимологічного дублета тягне за собою значні лінгвістичні та концептуальні труднощі у засвоєнні іспанською мовою понять традиційного онтологічного словника. Дискусії, породжені в іспаномовному середовищі перекладом Гайдеґґера, служать яскравим прикладом цієї проблеми. З другого боку, виразні можливості, зумовлені вказаним дублетом, самі по собі є джерелом ускладнень, коли йдеться про їхній переклад на інші мови. Устрій концептуальної мережі, вираженої етимологічно спорідненими словами (*estar, bienestar *та* circun-stancia *у Ортеґа-і-Гассета), переробка з теоретичних міркувань первинного змісту формули повсякденної мови (*estar siendo *у Субірі), або, нарешті, використання деякими латиноамериканськими мислителями* estar *для виразу більш фундаментального та первинного бачення світу, ніж те, що схоплюється дієсловом «бути», ілюструють цей другий аспект проблеми.*

I. «SER»/«ESTAR» У ПОВСЯКДЕННІЙ ІСПАНСЬКІЙ МОВІ

В іспанській мові більшість семантичних змістів та функцій латинського дієслова *esse* передаються двома різними дієсловами: *ser* (чиє відмінювання безпосередньо походить від латинського *esse,* але також від дієслова *sedere* – «сидіти», «посідати») та *estar* (яке походить від латинського *stare* – «стояти», «поставати»). Спершу означаючи «триматися рівно», «залишатися на місці» або «залишатися нерухомим», *stare*, таким чином, стало основою одного з дієслів, котре може слугувати зв'язкою у предикативних конструкціях кастильської мови. Португальська та каталонська мови зазнали еволюції, подібної до еволюції іспанської. Щодо італійської мови, вона також прийняла слово *stare* як незалежну форму й використовує його у певних конструкціях, які вона розділяє з кастильською мовою, але не лише у ролі зв'язки. Нарешті, відмінювання французького дієслова *être* інтегрувало частину відмінювання латинського *stare* (наприклад, для форми імперфекта), але не розвинуло це останнє як незалежну форму.

У сучасній іспанській мові можна виділити принаймні два різних вживання цього дублета. Дієслова *ser* та *estar* інколи вживаються абсолютно, що робить з них повноцінний присудок, визначений або не визначений прислівником чи прислівниковим зворотом, а інколи використовуються як зв'язка, і тоді вони, навпаки, лише пов'язують підмет із присудком.

Вжите абсолютно, дієслово *ser* дозволяє виразити, хоча й нечасто, існування предмета чи особи: *ella es y eso me basta* «вона є, і цього мені досить». На цьому ж рівні ідей, але цього разу досить часто, *ser* виступає як синонім дієслів «траплятися», «мати місце», «скоїтися»: *el crimen fue de noche* «злочин був скоєний вночі». Дієслово *estar,* зі свого боку, має головним чином місцеве значення і позначає позицію або місце, де перебуває підмет – фізично або у переносному значенні. Таким чином, речення на кшталт «його там немає», «яблуко на столі» або «ти в моєму серці» завжди будуються з дієсловом *estar*. Так само з цим дієсловом обов'язково будуються усі конструкції, що містять у собі прислівник стану або мають у своєму складі еквівалентний вираз: *estamos bien* «нам добре», *los vecinos estan en perfecta armonia* «сусіди в добрій згоді» тощо.

Втім, ці абсолютні використання не становлять якусь особливу проблему в плані можливості їхнього перекладу. Йдеться про фіксований та більш-менш визначений сенс, який може бути перенесений до будь-якої мови без утрати жодного важливого нюансу.

Водночас це не стосується вживання *ser* та *estar* у ролі зв'язки. Справді, економність та точність, що притаманні такому використанню, важко перекладаються на мови, котрі не мають у своєму розпорядженні подібного дублета. Поєднуючи підмет та присудок, *ser* та *estar* далеко не є звичайними службовими дієсловами, а передбачають важливі зміни у змісті речення. Вони визначають форму належності присудка підметові, відповідним чином протиставляючи звичайне випадковому, непряме безпосередньому, регулярне спорадичному та/або абстрактне конкретному. Можна, наприклад, сказати про фрукт, що він є зеленим, використовуючи дієслово *ser* для того, щоб вказати, що його поверхня представляє цей колір *постійно*. І навпаки, *las uvas estan verdes* «виноград зелений» – з *estar* – одразу дає зрозуміти, що йдеться про перехідний та конкретний стан визрівання винограду, тобто про сукупність особливостей, що виникають на певній стадії якогось процесу і, як такі, зазнають змін.

♦ Див. вставку 1.

Можливість відрізняти ці два типи ознак теоретично залишається відкритою для будь-якого присудку. Водночас, повсякденний слововжиток є значно більш обмеженим. Як правило, якщо присудок виражено іменником, то означення буде використовувати дієслово *ser.* І навпаки, якщо присудок є прикметником, іспаномовна людина зазвичай використовуватиме обидва дієслова. Дуже часто вона свідомо намагатиметься розрізнити те, що вона розглядає як незмінну чи постійну рису підмета, і те, що в її очах видається змінним. І все ж правила використання цих дієслів інколи виявляються менш суворими. Можна, наприклад, сказати, і *eso es perrmitido*, і *eso está permitido* «це дозволено», але зазвичай користуються лише дієсловом *ser,* аби сказати «це обов'язково».

II. «SER»/«ESTAR» ТА СЛОВНИК ГАЙДЕҐҐЕРА

Природно, що існування цього дублета мало свої наслідки у засвоєнні традиційного філософського словника. Проблема може спершу постати у дуже простих термінах: яким чином потрібно перекладати таке багате з точки зору філософії слово, як *бути*, та похідні від нього (або його «еквіваленти» в інших західних мовах) на мову, котра, як іспанська, зазвичай розділяє його значення та функції між принаймні двома різними термінами? Перший спосіб підступити до цього питання полягає в тому, щоб ігнорувати дублет та його можливості, обмежившись лише одним з його членів. З етимологічних міркувань, у разі такого обмеження традиційно обирається дієслово *ser*. Насправді, іспанська мова (як і інші мови романської групи) має у своєму розпорядженні цілий арсенал слів (*ente, entidad, esencia* тощо), міцно

1

«Ser»/«Estar» – суттєве/випадкове

Один з традиційних способів визначити вживання цього дублета в ролі зв'язки полягає в тому, щоб співвіднести його з опозицією суттєве/випадкове (див., серед іншого, R. J. Cuervo [ред.], *Diccionario de construccion y regimen de la lengua castellana,* Bogota, Instituto Caro y Cuervo, t. 3, 1994, p. 1076, а також A. Vañó-Cerdá, *Ser y estar + adjetivos,* 1982, p. 16). Через *ser* формулюються суттєві визначення підмета; через *estar*, навпаки, лише випадкові. Однак, якщо брати його у строгому сенсі, виявиться, що таке протиставлення належить до зовсім іншого порядку.

Насамперед використання *ser/estar* як зв'язки стосується будь-якого типу означення, вираженого прикметником. Так, наприклад, цілком можливо предикувати людину, котра є блідою (а отже, приписувати їй випадкову якість), послуговуючись то дієсловом *ser*, то дієсловом *estar.* Крім того, опозиція суттєве/випадкове у своєму звичайному використанні закладає строгу дихотомію. Одне й те саме означення, що належить одному й тому самому підмету, не може бути *випадковою ознакою* і при цьому бути частиною його *сутності*. Натомість ця точна антитеза не годиться для використання дублета в повсякденній мові. І дійсно, ніщо не заважає Марії водночас *estar bella* і *ser bella*.

Насправді, перш ніж побудувати якусь класифікацію означень або особливостей, поточне використання дублета зобов'язує відрізняти дві перспективи щодо різних мовних зворотів. Вживаючи дієслово *ser*, мовець зазвичай намагається передати факт, з яким він зустрівся або міг би зустрітись; вживаючи *estar*, навпаки, він наголошує на поодинокому або перехідному характері цього самого факту.

пов'язаних – завжди етимологічно – з формами латинського *esse*, що дозволяє їй виражати велику частину онтологічного словника.

У тому, що стосується Гайдеґґерового словника, саме такий шлях був обраний Хосе Гаосом, першим перекладачем «Буття і часу» на іспанську. Аби передати широке коло виразів, що містять форму *Sein*, вербальну або субстантивовану (наприклад, *Sein, Seinfrage, Dasein, Zusein, Seinsart*), він створив цілу мережу еквівалентів, де практично завжди було присутнім лише слово *ser* (відповідно, *ser, pregunta que interroga por el ser, ser-ahí, ser relativamente a, forma del ser*). У своєму «Вступі» *(Introduccion a* El Ser y el Tiempo *de Martin Heidegger*, 1971) Гаос обґрунтовує деякі слова, обрані ним для перекладу, зокрема *ser ahí*.

> Puesto que hay que distinguir entre el *Dasein* y su *Existenz*, y esta tiene todos los derechos a la traducción *existencia*, hay que dar a aquel otra. ¿Cual?... Solo la «literal», el «calco» «*ser ahí*» resulta capaz de reproducir las capitales *ideas* de que el ser-ahí es su ahí y de que éste es como tal lugar como tiene la «constitución existenciaria» integrada por el «encontrarse» y el «comprender», éste constituido a su vez como «proyección», etc.
>
> Оскільки необхідно відрізняти *Dasein* та його *Existenz* для того, щоб останній термін міг по праву перекладатися як *existencia*, потрібно передати іншим словом *Dasein*. Яким же? Лише «буквальний» переклад, «калька» *ser ahí* здатна передати основні *ідеї*, за якими «буття тут» є своїм «тут», і, як таке, передає поняття «*місця*», оскільки останнє має «екзистенційну конституцію», інтегровану через слова «перебувати» й «розуміти», що, у свою чергу, встановлюється як «проектування» тощо .
>
> J. Gaos, p. 12.

Тим часом всі ці внутрішні міркування стосовно Гайдеґґерового тексту не можуть приховати цілком реальної проблеми. В іспанській мові, як ми щойно говорили, для того, щоб показати положення даного предмета, факт існування когось «в тому чи іншому місці» (M. Moliner, *Diccionario del uso del español*, 1990, p. 1220), використовується не *ser,* а *estar*. Тоді відкривається інша можливість: замість ігнорувати й обмежувати дублет, можна використовувати кожний з його членів там, де цього вимагає іспанський синтаксис. Наприклад, у «Vocabulario filosofico» (Madrid, 1955) Хуана Сарагуети знаходимо для передачі *Dasein* синтез різних висловів, де вживається *estar*, і обґрунтування їхнього вибору:

> Хоча Хосе Гаос (...) використав дієслово *ser* для перекладу *Dasein* (винайшовши вираз *ser ahí*), інші філософи запропонували для його перекладу звороти, що походять від дієслова *estar*. Ось приклади подібної передачі: *estar en algo* «*estar* у чомусь» (Хавьєр Субірі), *el humano estar* «людський *estar*» (Педро Лаїн-Ентральго), *estar en el ahí* «*estar* там» (Хосе Ортеґа-і-Гассет), або просто *el estar* (Мануель Сакристан). Аргументація Гаоса щодо використання *ser* для перекладу *Dasein* є обґрунтованою, оскільки залучає систему кальок та еквівалентів, побудовану заради перекладу *Sein und Zeit* (...). Але зрозуміло, чому інші автори обрали *estar* для перекладу *Dasein*: присутність дейктичного *da* означає, що *estar* є відповідним до нього словом в іспанській мові, бо воно одразу і без насильства вказує на просторово-часовий характер, котрий *da* надає *Sein*.
>
> J. Zaragüeta, p. 206.

Хоча для *Dasein* рішення, прийняте Хорхе Едуардо Риверою, поки що останнім перекладачем «Sein und Zeit» на іспанську (Сантьяго, 1997 рік), полягало в тому, щоб зберегти німецький термін, ця версія все ж таки стала добрим прикладом подібної лінії перекладу. Наведемо лише декілька прикладів. *Mitsein* передано через *coestar, In-sein* через *estar-en,* а *In-der-Welt-sein* через *estar-en-el-mundo.* З метою збереження технічного характеру Гайдеґґерового словника, перекладач відтак вирішив дотримуватися звичного використання дублета в іспанській мові. Інколи, однак, його вибір надихається також міркуваннями, що виходять за межі граматики. Так, наприклад, трапилося у випадку перекладу, запропонованого для *Vorhandenheit* або *Vorhandensein*: *estar-ahí*. Подібний вираз уже був використаний перекладачами «Істини та методу» (1965) Х.-Г. Ґадамера (*Verdad y metodo,* іспанський переклад A. Agud Aparicio і R. de Agapito, університет Саламанки, 1988, p. 319, n. 29), які скористалися ним для передачі *Dasein* в описі Гайдеґґерового проекту Ґадамером. Однак, за Риверою, якщо *estar-ahí* справді може передавати *Dasein*, це відбувається не у сенсі, введеному і тематизованому Гайдеґґером, а навпаки, у сенсі, який притаманний цьому слову в класичній німецькій мові й відтворює сенс

латинського *existentia* (*Sein und Zeit*, іспанський переклад J. E. Rivera, 1997, p. 462). Відтак, оскільки *Vorhandenheit* роз'яснює у Гайдеґґера цей традиційний сенс терміна *Dasein* (*Sein und Zeit*, § 9, p. 42), він має перекладатися формулою *estar-ahí*.

Саме в такій незвуженій перспективі можна зрозуміти коментарі, на півдорозі між перекладом та тлумаченням, іспанського філософа та есеїста Хуліана Маріаса. У своїй статті «Estar a la muerte» «Буття у бік смерті» (перше видання 1956, перевидано в *Obras completas* , vol. 3, 1959, p. 172-173) він досліджує два різних приклади, взяті з Гайдеґґерового словника: це концепти *Sein zum Tode* та *In-der-Welt-sein.* Наявні переклади для першого концепту штучним чином калькують німецький синтаксис. Так, наприклад, пропонувалося *ser para la muerte* «буття у бік [або: для] смерті», що за словами Х. Маріаса «мириться із браком літературності, некоректно спотворює сенс оригіналу, підкреслюючи більш ніж потрібно "морталізм" (…), котрий часто приписували Гайдеґґеру», – але разом з тим пропонувалося *ser a muerte* «бути на смерть» (як кажуть «боротися на смерть») або *ser relativamente a la muerte* «бути по відношенню до смерті». Однак жодна з цих пропозицій не враховує існування в іспанській мові поточної формули, яка, за автором, схоплює сенс Гайдеґґерового слова, не чинячи над ним «жодного лінгвістичного та концептуального насильства». Йдеться, як у заголовку статті, про *estar a la muerte*. Цей вираз зазвичай позначає факт, що хтось перебуває під неминучою загрозою смерті. Але ж у вислові *Sein zum Tode* йдеться саме про те, щоб «підняти до категорії людського життя, до "екзистенціалу", як каже сам Гайдеґґер, таке становище людини, яке вона усвідомлює лише тоді, коли ця неминучість робиться особливо помітною» (*se trata de elevar a categoria de la vida humana, a "existencial", como dice el proprio Heidegger, esa condicion del hombre, de la que este no se da cuenta mas que en caso en que la inminencia es especialmente acusada*, J. Marias, p. 173).

Щодо вислову *In-der-Welt-sein*, тут проблеми перекладу стають ще більш очевидними, просто через те, що в іспанській мові, «з дефісами чи без них», версія буквального перекладу *ser en el mundo* не має жодного сенсу. Натомість у цьому випадку вживають *estar*, аби недвозначно показати «включення (…) у все, що є місцем, простором», і це цілком природно передається через *estar en el mundo*. Більше того, знов-таки за твердженням Х. Маріаса, вживання дієслова *estar* передбачає своєрідне ангажування до реальності, що цілковито відповідає концепту німецького філософа. І справді, «якщо *ser* може позначати простий спосіб існування, не обов'язково реального (…), *estar* неминуче посилається на реальність: безумовно, Офелія "є" блідою, але лише жінка, котра "є" блідою, може бути реальною» (*mientras el «ser» puede apuntar a un mero modo de ser, posiblemente irreal [...], el "estar" remite necesariamente a la realidad: quizá Ofelia "es" pálida, pero no puede ser sino real la mujer que "está" pálida, ibid.*, p. 173).

III. «ESTAR», «BIENESTAR» ТА «CIRCUN-STANCIA»

Проблеми перекладу, пов'язані з дублетом, виникають також у протилежному напрямі: що робити з *estar* у тих випадках, коли іспаномовний автор використовує його особливості порівняно з *ser*? Наприклад, у Х. Ортеґа-і-Ґассета ми знаходимо принаймні два пасажі, де спеціально використовується місцеве значення *estar* (практично відсутнє у дієслова *ser*). Обидва ці пасажі розвивають та уточнюють центральне поняття думки філософа: *circon-stance* «об-ставина».

Перший уривок міститься у четвертому уроці з метафізики цього автора (*Unas lecciones de metafisica,* 1974, p. 67–83). Аналіз концепту життя приводить автора до того, щоб наголосити, як неодмінну умову будь-якого випадку самосвідомості, ідею, що людина необхідно і сутнісно «знаходиться в оточенні того, що не є нею самою, знаходиться в окресленні, в об-ставині, у пейзажі» (*se encuentra rodeado de lo que no es el, se encuentra en un contorno, en una circun-stancia, en un paisaje*, p. 69). Наші зв'язки з цим Іншим полягають для нас насамперед у факті перебування (*estar*) в ньому. Але що в цьому випадку означає *estar*? Йдеться не про відношення частини до цілого, як це було б при розгляданні об'єкта, оскільки тут немає ніякої однорідності між «я» і тією просторово-часовою та суспільною оболонкою, яка є його обставиною. Навпаки,

радикально неповторний характер кожного «я» говорить про глибоку неоднорідність («"я", котре проживає своє життя, і те життя, яке проживає "я", ніхто інший не проживає, *навіть у тому випадку, коли всі змісти обох життів були б ідентичними*», p. 74). *Estar*, таким чином, у цьому чітко визначеному випадку означає «для мене існувати в цьому іншому, ніж "я", і таким чином існувати поза межами "я", у невідомій землі, означає бути (*ser*) докорінно чужим, оскільки я не є частиною того, де я є [*estoy*, від дієслова *estar*], я не маю з ним нічого спільного» (*es existir yo en lo otro que yo, por tanto, es existir fuera de mi, en tierra extraña, es ser constitutivamente forastero, puesto que no formo parte de aquello donde estoy, no tengo nada que ver con ello*, ibid., p. 75).

Втім, такі прояви цілковитої чужинності між «я» та його обставиною не скасовують можливості взаємодії, або, більш точно, проникнення першого до другого. Саме такий висновок можна зробити після вивчення «Meditacion de la tecnica y otros ensayos sobre ciencia y filisofia» (1982). Тут філософ, намагаючись з'ясувати концепт людської потреби, протиставляє *estar* та *bienestar* «добробут, добре самопочуття» (p. 31–37). Перше, властиве тварині, відповідає *не-технічному* пристосуванню до світу, присвоєнню цього світу, який обмежений тим, що допомагає в об'єктивних потребах виживання. Друге, натомість, «передбачає пристосування середовища до волі об'єкта», перетворення, за суб'єктивною потребою, того, що об'єктивним чином може представлятися як надмірне. Насправді

> *las necesidades biologicamente objectivas no son, por si, necesidades par el. Cuando encuentra atenido a ellas se niega a satisfacerlas y prefiere sucumbir. Solo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones del « estar en el mundo », que, a su vez solo es necesario en forma subjectiva, a saber, porque hace posible el « bienestar en el mundo» y la superfluidad.*
>
> об'єктивні біологічні потреби самі собою не є необхідними для неї [людини]. Коли людина обмежена в своїх потребах, вона відмовляється їх задовольнити і радше поступається ними. Вони перетворюються в потреби лише тоді, коли представляються як умови «*estar* у світі», яке, у свою чергу, є необхідним тільки у суб'єктивній формі, тобто тому, що уможливлює «*bienestar* у світі» та надлишок.
>
> *Meditacion de la tecnica*, p. 34.

Застосування *estar* у цих двох уривках може бути передане французькою мовою за допомогою дієслова *être* (яке має очевидне місцеве значення) або за допомогою більш точних та гнучких виразів, як, наприклад, *se trouver* «знаходитися» або *se placer* «розташовуватися». Проте, якщо перекладати таким чином, зітруться деякі нюанси оригіналу, а саме, етимологічна спорідненість, що існує між *estar* та *circonstance* у першому випадку (спорідненість, підкреслювана час від часу Ортеґою за допомогою дефісу, який роз'єднує дві складові другого слова), або між цими двома термінами та *bienestar* у другому випадку. Однак втрата не видається значною, оскільки вона розташовується на рівні означника: центральна ідея в кожному разі залишається цілком зрозумілою – неминуча та проблематична належність індивіда до свого контексту. Втім, ситуація стає зовсім іншою, коли автор не лише використовує матеріал своєї мови, а ще й перебудовує смисл за допомогою наданих нею можливостей. Цей факт можна проілюструвати наведеним далі прикладом.

IV. «ESTAR SIENDO»

Іспанський філософ Хавьєр Субірі користується у своєму трактаті «Sobre la esencia» (в *Estudios filosóficos,* Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1962, перевидання 1985 р.) виразом, до якого входять обидва члени дублета, один у формі інфінітива, а другий у формі герундія. Йдеться про *estar siendo*, субстантивовану дієслівну форму, котра дозволяє йому охарактеризувати тривалість (*duración*), один із трьох «вимірів, у яких реальність передається нам (*esta plasmado*), коли її внутрішність у зовнішності притаманна її рисам (*notas*)» (p. 497–498); два інші виміри – це багатство (надлишок рис) та їхня надійність або стабільність (p. 495 *sq.*).

З лінгвістичної точки зору, ця формула не передбачає жодного порушення іспанського синтаксису. *Estar* і справді мав би відігравати тут майже банальну роль допоміжного дієслова. Як допоміжне до будь-якого дієслова у формі герундія, воно дозволяє з легкістю передати

аспект тривалості дії. Тоді цей вислів можна було б буквально перекладати як «бути в процесі буття». Але насправді тлумачення, яке пропонує для цього *estar* сам Х. Субірі, одразу відкидає подібний тип аналізу. Роль допоміжного слова тут радикально перевершується, заплутано перемішуючись із значеннями, котрі залежать скоріше від його вживання як зв'язки.

> *En cuanto constatación de la índole real de cosa, las notas actualizan a esta en un respecto formal precisamente determinado, un respecto que podríamos llamar el «estar siendo», cargando el acento sobre el « estar ». Recordemos que stare, estar, tenia a veces en latin clásico la acepción de esse, «ser», pero en un sentido «fuerte». Paso así a algunas lenguas románicas para expresar el ser no de una manera cualquiera, sino la realidad «física» en cuanto «física». Con lo cual el esse, ser, quedo adscrito casi exclusivamente a su sentido de útil gramatical, la copula. Solo raras veces expresa el « ser » lo hondo y permanente a diferencia de lo circunstancial, que se expresa entonces en el «estar»; así cuando se dice de fulano que «es» un enfermo, cosa muy distinta de decir de el que «esta» enfermo. Pero esto quizá tampoco hace excepción a lo que acabamos de decir, sino que el matiz primitivo es perfectamente perceptible. Porque lo circunstancial, precisamente por serlo, envuelve el momento «físico» de su realización, al paso que el « es » hondo y permanente denota mas bien el « modo de ser », no su carácter «físico». Por esta la expresión « estar siendo » es, tal vez, la que mejor expresa el carácter de realidad «física» de que esta dotada toda cosa real, y que intelectivamente se ratifica en la constatación.*
>
> Як констатація реального характеру речі, риси (*notas*) актуалізують його у чітко визначеному формальному відношенні, такому відношенні, яке ми можемо назвати «*estar siendo*», роблячи наголос на «*estar*». Згадаємо, що *stare, estar,* у класичній латині мало інколи значення *esse, «ser»*, але у його «сильному» сенсі. Так воно перейшло у деякі романські мови, аби позначати буття, але не у будь-який спосіб, а «фізичну» реальність як таку, що є «фізичною». Таким чином за *esse, «ser»* майже виключно закріпилося значення граматичного інструменту, зв'язки. Лише у поодиноких випадках «*ser*» виражає глибину та перманентність, що вирізняють обставину, яка виражатиметься тоді за допомогою «*estar*»: так, сказати про когось, що «це» є хворий (*«es» un enfermo*), або сказати, що він «є» хворим (*«está» enfermo*), насправді суть дві різні речі. Але це тим менше утворює виняток щодо сказаного, що первісний відтінок є цілком відчутним. Адже обставинне слово як таке оточує «фізичний» момент у його реалізації, тоді як «є» [*«es»* від *«ser»*], глибоке і перманентне, позначає скоріше «спосіб існування» (*«modo de ser»*), а не «фізичний» характер. Ось чому вираз *«estar siendo»*, можливо, найкращим чином виявляє характер «фізичної» реальності, яка належить будь-якій реальній речі та стверджується й констатується інтелектом.
>
> X. Zubiri, p. 130.

Estar siendo є, таким чином, не лише виразом чогось на кшталт акту існування *загалом* у його тривалості. Дійсно, одразу після цього пасажу Субірі пише, що цей вимір не має стосунку до *«mera» realidad*, тобто до «чистої та звичайної» реальності, невизначеної абстракції буття. Навпаки, *estar siendo* має на меті показати хід цілком конкретного виду існування, те, що належить тому, що сам автор називає «фізичною реальністю», тобто мова йде про реальний характер *того, що*, постійно і зараз актуалізуючись у своїх багатих та стабільних рисах (*notas*), постає перед нами як добре визначене «таке». Однак, якщо для автора ця формула є найбільше придатною до даної *talidad* «такості» (неологізм, винайдений автором від слова *tal* «такий»), це відбувається лише тому, що для нього можливо, спираючись на ресурси власної мови, надати сильного і цілком особливого змісту дієслову *estar,* що є складовою цього виразу; такий зміст належить йому за правом, але суто граматичний аналіз був би нездатний підкреслити його.

Втім, вираз *estar siendo*, винайдений Субірі, є яскравим прикладом неперекладності, зрозумілої у широкому сенсі: «те, що ніколи не припиняють перекладати». У французькій мові дослівна версія, *être en train d'être* «бути у процесі буття», хоча вона, власне кажучи, і не є некоректною, залишила б без уваги конотацію, яку хотів передати автор; версія із парафразою, наприклад, *être en train d'être ici et maintenant* «бути в процесі буття тут і зараз» могла б її включити, але тоді втратилася б уся пластичність і простота, притаманна оригіналу. Ідея, яку виражає ця формула, фактично є вже глибоко вкоріненою як матеріально, так і семантично у специфічність мови-джерела. Інколи, втім, експлуатація цих особливостей призводить до іншого роду неперекладності і породжує вирази, які, цілком і просто, не підлягають перекладу. Використання дієслова *estar* деякими латиноамериканськими філософами може проілюструвати цю можливість.

V. «SER» VERSUS «ESTAR» У ЛАТИНОАМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Часто у текстах, укладених іспаномовними авторами, де зустрічається цей дублет, помітна певна «гордовитість» – іноді забарвлена іронією, іноді цілком серйозна, – що виникає внаслідок цих експресивних можливостей. Хуліан Маріас, наприклад, у статті, уривки з якої ми вже наводили вище, не без гумору зазначає: «Гадаю, що німці віддали б заради дієслова *estar* одну з кількох провінцій, які їм залишили» – текст був написаний у 1953 році – і додає далі: «(…) якби їхня мова мала у своєму розпорядженні це дієслово, крім дієслова *ser*, тоді б німецька філософія, і як наслідок, уся модерна філософія були б зовсім іншими» (X. Маріас, p. 17). За іншими авторами, дублет підкреслює «внутрішню форму мови», у тому сенсі, який Вільгельм фон Гумбольд надавав цьому виразу. Отже, вона складає в іспанській мові специфічну рису, котра сприяє створенню власного і майже ексклюзивного світогляду для іспаномовної спільноти (R. Navaz-Ruīs, *Ser y estar*, p. 149).

Однак найбільш систематичний вираз це відчуття «гордовитості», яке є плодом відчуття володіння чимось унікальним, з чого випливають несподівані можливості, знаходить у представників самопроголошеної «латиноамериканської філософії» (течії католицької думки, політично ангажованої та інспірованої найрізноманітнішими філософськими джерелами). Стаття Карлоса Кульєна «Ser y estar. Dos horizontes para definer la cultura» (*Stromata* 34, Buenos Aires, 1978, p. 43–52) добре ілюструє цю перспективу.

Автор протиставляє тут, у відносно простий спосіб, два різних підходи до поняття «культура». Перший, який є плодом модерної доби, але глибоко вкорінений у грецьку думку, є «кодом тлумачення людської діяльності в усіх її проявах, який структурується, відштовхуючись від основи сенсу, забезпеченого *esfuerzo de ser* "зусиллям бути"» (C. Cullen, op. cit., p. 43). Це онтологічний горизонт, або горизонт *ser.* Кульєн вирізняє у його побудові два моменти. Перший (p. 46–48), структурований навколо понять трансцендентального суб'єкта та досвіду, приводить до концепту культури, спрямованої на прогрес та накопичення. Діяльність, звільнена від будь-якої «безпосередності», ототожнюється тоді з необхідним та універсальним. Треба буде чекати на «майстрів здогадки» (Маркс, Ніцше, Фройд), щоб ця модель зазнала кризи (p. 48–50). Щодо другого моменту, то тут людська діяльність більше не розглядається як неминучий продукт, завжди максимально очищений від свідомості трансцендентального суб'єкта. Навпаки, вона закладає самий фундамент всякої свідомості та всякого поняття суб'єкта.

Втім, за висновками Кульєна, ця криза не позначає собою рішучого перелому. Вона не передбачає зміни парадигми і вивільняє місце радше для певного розширення модерного підходу. Якщо, з одного боку, «культура більше не є кодом», вона, тим не менше, є «*самою можливістю структурувати коди*»; якщо, з другого боку, «герої, мудреці та генії», які прославляють Модерність, зникли, це відбулося саме заради того, аби їх заступила їхня «безмежна творча сила» (ibid., p. 50). Справжнє розширення горизонту *ser* (за Кульєном, наближення культури вже не протоонтологічної, а преонтологічної) може виникнути лише з нового горизонту, горизонту *estar*. Йдеться про «означення, отримане для людини та її діяльності виходячи з життєвого ядра, котре постає як "чисте й просте *estar*, нічого більше" (*como "mero estar, no más"*)» (ibid., p. 50). Темпоральній та історичній концепції культури цей горизонт, як головного референта, протиставляє ґрунт (*suelo*). Таким чином, він надає місце «гео-культурі», виразу укорінення (*arraigo*) у цьому ґрунті, що базується на «великій історії» – історії тимчасовості й теперішнього, – «суб'єктом» якої виступає не хто інший як народ (p. 51). Йдеться також і про культуру, яка характеризується через свою *негативність*, оскільки вона мусить відкинути західну кодифікацію людських вчинків, що досі панує в світі.

Цей горизонт *estar* для Кульєна не є звичайною теоретичною побудовою. Фактично йдеться про те, що «є чинним у "глибокій Америці", Америці, котра докладає всіх зусиль, аби бути західною, котра зараз повільно поглинає зусилля бути, тобто та, котра вчить нас прочитувати все, що трапляється, на основі ґрунту, вписувати історію до *estar* і чекати, вже будучи плодом»

(*es el vigente en la «América profunda», la que está más acá de todo esfuerzo por ser occidentals, la que lentamente va fagocitando el esfuerzo por ser, es decir, nos va enseñado a leer los acontecimientos desde el suelo, inscriber la historia en el estar, esperar estando el fruto*, ibid, p. 52).

Кількома роками пізніше Х. К. Сканноне оприлюднив статтю під назвою «Un Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana» («Нова відправна точка в латиноамериканській філософії») *(Stromata,* 1980, p. 25–47). У ній так само йдеться про протиставлення способу вивчення світу, котрий характеризується такими докорінними поняттями, як тотожність та необхідність – горизонту *ser* – перспективі, спроможній інтегрувати тимчасовість та невизначеність – горизонтові *estar*. Такий антагонізм, який насамперед прагне висловити пережите, за твердженням автора, є вже присутнім у «філософських можливостях іспанської мови (та подібних їй мов, наприклад, португальської)», у яких «*estar* має більш місцевий сенс, або такий, що залежить від обставин, де воно означає бути міцним (стійким), але готовим вирушати, і не позначає сутності речей у собі, як це, зі свого боку, робить дієслово *ser*» (Х. К. Сканноне, p. 38).

Нарешті, Кульєн і Сканноне у тому, що стосується їхніх міркувань відносно поняття *estar*, обидва посилаються на роботи аргентинця Родольфо Куша (1922–1979). Справжній натхненник «латиноамериканської філософії», цей мислитель у своєму неабиякому доробку понад усе цікавився проблематикою культури та тотожності американських індіанців. Утім, наприкінці свого життя він зізнавався, що саме концепт *estar* «тінню переслідував (його) упродовж всієї творчої діяльності. Йдеться про *estar* як щось таке, що є попередником *ser* і що володіє глибоким значенням того, що відбувається» (*De ahī el concepto de estar. Me ha obsediado durante toda mi producción. Se trata del estar como algo anterior al ser y que tiene como significación profundo acontecer. – Dos reflexiones sobre la cultura* , 1975, in: Cullen, 1978, p. 44, n. 5). Саме у Куша у праці «*América profunda*» 1962 року ми вперше знаходимо доктрину попередності *estar* відносно *ser.* Саме він винайшов значну частину дихотомій (некультура – культура, сморід – чистота, глибока Америка – Захід тощо), котрі слугуватимуть йому для того, аби показати зміст та продемонструвати наслідки. Так само, як і для його послідовників, для Куша ця царина *estar* (де воно вважається більш давнім та автентичним) укорінюється у концепції світу, властивій Латинській Америці, найголовніші риси якої можна знайти вже у доколумбових цивілізаціях.

З цим типом міркувань ми робимо крок убік того, що ми бачили у Субірі. Тут більше не існує проблем перекладу, просто через те, що вираз *estar* (сповнений конотацій, більш-менш близьких до оригінального сенсу) сам по собі стає незамінним. Ця особливість іспанської мови є не просто ресурсом висловлення певної ідеї. Водночас вона є відправною точкою міркувань і навіть їхнім стрижнем. Відтоді *estar* парадоксальним чином трансформується із дієслівної форми у щось на кшталт власного імені. Його сенс усталюється, так що, попри його такі багаті первинні можливості, воно слугує тільки для позначення певної доктрини. Слід все ж таки сподіватися, що почуття «гордовитості», яке, здається, дало йому поштовх, також трохи модифікується. Можна відчувати «гордовитість» (або ні) від того, щоб *називатися* Хуаном або Марією; проте це має мало спільного з фактом *буття* Марією чи Хуаном.

Альфонсо Корреа МОТТА

Переклад *Володимира Каденка*
За редакцією *Олексія Панича і Костянтина Гломозди*

БІБЛІОГРАФІЯ

GAOS José, *Introducción a* el Ser y el Tiempo *de Martin Heidegger*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1971.

HEIDEGGER Martin, *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit,* Tübingen, Niemeyer, 1953), éd. y trad. esp. J.E.Rivera Cruchada, Santiago du Chili, Editorial universitaria, 1997.

MARIAS Julián, *Obras completas,* t. 3, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

NAVAZ-RUIZ Ricardo, «Ser y estar, Estudio sobre el sistema atributivo del español», *Acta Salmenticensia, Filisofia y letras,* t.17, (3), університет Саламанки, 1963.

ORTEGA Y GASSET José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filisofia,* Madrid, Revista de Occidente, 1982;

– *Unas lecciones de metafisica,* Madrid, Revista de Occidente, 1974.

VANO-CERDA Antonio, *Ser y estar + adjetivos: un estudio sincrónico y diacrónico,* Tübingen, G.Narr, 1982.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

MOLINER Maria, *Diccionario del uso del español,* Madrid, Gredos, 1980.

ZARAGÜETA Juán, *Vocabulario filosofico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1955.

ІТАЛІЙСЬКА МОВА:

ФІЛОСОФІЯ ТАКОЖ ДЛЯ НЕФІЛОСОФІВ

▸ ART, ATTUALITÀ, BEAUTÉ, CIVILTÀ, **ФРАНЦУЗЬКА МОВА**, GOÛT, **МОВИ ТА ТРАДИЦІЇ**, LEGGIADRIA, **MÊTIS**, **ПРАКСИС**, SPREZZATURA, **VIRTÙ**

Нефілософська публіка є привілейованим співрозмовником для італійських філософів, які вважають усіх людей не лише обдарованими розумом тваринами, а й тваринами, що відчувають бажання та формулюють проекти. Найголовніша характеристика італійської філософії, яка віддзеркалюється в мережі понять, у стилях дослідження та в мові, – це, за словами Макіавеллі, пошук не лише логічної істини, а й «дійсної істини речей» у всій її складності. Фундаментальні терміни італійської філософської лексики спільні для всієї європейської традиції, а відмінність виникає внаслідок своєрідної виразності, якою їх наділяє кожен автор по-своєму. Отож, сфера їхньої неперекладності визначається не «духом мови», а особливістю поетичного художнього карбування, за допомогою якого вони в окремий спосіб створені або перетлумачені. Терміни походять із вишуканої, хоча не спеціалізованої мови, ясної, а не технічної, інтуїтивної, а не містичної. Ідеал італійської філософії можна порівняти з музичним ідеалом, у якому найбільша математична строгість співіснує з найінтенсивнішим пафосом. У цьому сенсі її філософський регістр характеризується переплетінням розуму та уяви, поняття та метафори.

І. ГРОМАДЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Філософія на Заході є переважно транснаціональною. Якщо в гіпотетичному досліді провести горизонталі та ізобари, щоб поєднати теорії того самого виду, розсіяні по різних географічних ареалах, то виявиться, що вони накреслять мапи, де кордони зовсім не збігатимуться з межами держав або нинішніх національних мов. Попри це, безперечно, італійська філософія, так само як інші, здобула й зберегла власний характер з особливим набором повторюваних тем і виразовим та концептуальним апаратом.

У масштабі тривалого часу й у певних межах, зумовлених її незвідною складністю, італійська філософія вирізняється незмінним і домінантним громадянським покликанням. Під «громадянською» я розумію філософію, яка безпосередньо не пов'язана ані з державною цариною, ані з релігійною, ані з цариною внутрішнього. Справді, від самих її гуманістичних і ренесансних витоків її привілейованими співрозмовниками є не спеціалісти, духовенство чи студенти університету, а ширша група – громадянське суспільство, яке вони прагнуть спрямувати, переконати, сформувати.

Перше коло цих співрозмовників складається зі співвітчизників, спадкоємців великого занепалого минулого, громадян спільноти, початками лише мовної, політично поділеної на чисельні слабкі регіональні держави, що в духовному плані перебувала під впливом надто

сильної Католицької Церкви. (Унаслідок цього італійська філософія взяла на себе функції слабких політичних інституцій, а також розвинула механізми стримування потужного впливу Церкви). Друге коло, в якому на передній план виходять більш «універсалістські» риси, складається з усіх людей.

Тож найвідоміші італійські філософи не обмежені вузькими місцевими колами, й тим паче не віддані питанням певних тонкощів логіки, метафізики та теології, як відбувається в інших народів – англійців, німців та іспанців, де вага схоластичної або академічної філософії давалася взнаки впродовж тривалого часу, оскільки розрив, здійснений гуманізмом і Ренесансом, був у них слабшим. Італійські філософи обрали за предмет дослідження питання, які практично стосуються більшості людей («нефілософів», як їх називав Кроче), в яких вбачають тварин, обдарованих розумом, але й тварин, що плекають бажання та формулюють проекти, тварин, чиї думки, дії та очікування уникають визначеної наперед аргументації, методів та мов, визначених нехай і точно, але надто абстрактно та загально.

II. «ДІЙСНА ІСТИНА РЕЧЕЙ»

У такий спосіб італійська філософія докладає всіх зусиль до пошуків розв'язання проблем, в яких зустрічаються й зосереджуються загальне та часткове, логіка й емпірія. Ці проблеми (а також лексика їхнього вираження) виникають з нашарування та змішування соціальних відносин і змінних величин, що спричинюють народження індивідуальної свідомості, поділеної між усвідомленням покладених дійсністю меж і проекціями бажань, між традицією та інновацією, між непрозорістю історичного досвіду та його відображенням в образах і поняттях, між неміччю моралі та невблаганністю світу, між думкою та досвідом. Звідси й чисельні – і вдалі – спроби створення просторів раціональності у царинах, на перший погляд, її позбавлених, й надання сенсу знанням та практикам, які часто постають сферами превалювання невизначеного характеру сили, смаку чи випадку в політичній філософії, теорії історії, естетиці або історії філософії (все це царини, в яких вага суб'єктивності та індивідуальності виявляється зрештою вирішальною).

Відкидаючи панівну оптику, варто підкреслити той факт, що йдеться не про «послаблення» претензій на інтелігібельність реальності, а навпаки, про зусилля надати значення просторам, надто поспішно покинутим розумом (через відмову їх збагачувати), який надмірно ідентифікував себе за їхніми межами аж до повного формування себе за колись переможними зразками фізичних і математичних наук. Через це італійські філософи є радше філософами «нечистого розуму», що усвідомлюють зумовленості, недосконалості та можливості світу, ніж філософами чистого розуму чи абстракції. Інакше кажучи, вони тяжіють до конкретного в етимологічному значенні латинського *concretus*, пасивного дієприкметника від *concrescere,* що в точному сенсі означає те, що росте густо, тісно й рясно (це слово відповідає англійському *thick* «товстий» на відміну від *thin* «тонкий», відповідно до термінології, запровадженої кілька десятиліть тому Бернардом Вільямсом у моральному дискурсі, який не можна звести до формул або правил).

Хоча ці філософи й не прагнуть пізнання абсолютного, незмінного або нормативного, що не знає винятків, вони, певна річ, не відмовляються від пошуків істини, вони жодним чином не впадають у скептицизм чи релятивізм. Навпаки, велика традиція італійської філософії ніколи не зневірювалася в існуванні істини та можливості її досягнення. Такою вона була від часів Данте, який написав:

> *Io veggio ben che già mai non si sazia*
> *nostro intelletto, se 'l ver no si illustra*
> *di fuor dal qual nessuno vero si spazia.*
> *posasi in esso come fera in lustra,*
> *tosto che giunto l'ha; e giunger pòllo,*
> *se non, ciascun disio sarebbe frustra.*

Dante, *La divina Commedia,* «Paradiso», canto IV, 1988, vol. 3.

Я бачу, що ніколи не насититься
Наш інтелект, якщо істиною не просвітиться,
Адже нічого істинного поза нею не існує.
Тож істини досягши, розум спочиває,
Осягнення якої є можливим,
Інакше кожне прагнення є марним.

Данте, *Божественна Комедія*, «Рай», пісня IV, вірші 125–129 [пер. К. Новікової].

Засаднича характеристика італійської філософії, яка віддзеркалюється в мережі понять, у стилях дослідження та мові, – це, за словами Макіавеллі, той факт, що вона шукає не звичайної логічної істини, а радше *verità effettuale della cosa* «дійсної істини речей», яка часто суперечить тому, що видається спочатку й відкривається, не будучи ним спричиненою, позбавлена внутрішньої раціональності *iuxta propria principia* «за власними принципами». Однак ідеться не про істину, яку можна осягнути за допомогою простих умовиводів. Це означає, що італійська філософія, за аристотелівською термінологією, завжди зберігала напругу між *епістеме* та *праксіс*, між знанням того, що не може бути інакшим ніж воно є, і знанням того, що може бути відмінним від того, яким воно є, між *a priori* та *a posteriori*: не для того, щоб залишатись посередині броду, а для того, щоб переходити з одного берега на інший.

У цій філософії, хоч вона й розрізняє ці два аспекти, світ думки намагається ніколи не втрачати зовсім зв'язок зі світом життя, й так само не ізолювати публічну сферу від приватної. Попри важливість Церкви та поширення релігійної практики, а можливо, й саме завдяки цьому, в Італії була здебільшого відсутня філософія внутрішнього, драматичного чи інтимного діалогу з самим собою, такою як вона розвинулася у Франції, від Паскаля до Мена де Бірана, або в Данії завдяки К'єркеґору. Це пояснюється не тільки тенденцією екстеріоризації й театральності римо-католицького обряду чи психічними блоками, викликаними страхом перед інквізицією та «судами совісті» Контрреформації, а й інституалізацією та чіткою ієрархізацією стосунків вірян із божеством. На відміну від плодів лютеранської та кальвінської Церкви, римська Церква є скарбницею юридичної культури, формалізованої впродовж століть, яка детально та вправно регулювала поведінку вірних. Тож в італійській філософській традиції, на противагу протестантському переконанню, згідно з яким *sola fides iustificat* «лише віра виправдовує», можна побачити сліди притаманної католицизмові *religion par les oeuvres* «релігії через вчинки» екзистенції в світі, інакше кажучи, для неї те, що не дійсне, не має вартості.

Фундаментальні терміни італійської філософської лексики (що їх, як побачимо, використовувала така плеяда авторів, як Макіавеллі, Бруно, Галілей, Віко, Леопарді, Кроче та Ґрамші) спільні для всієї європейської традиції, глибоко укоріненої в тріаді «Афіни, Рим, Єрусалим». Відмінність виникає внаслідок своєрідної виразності, яку кожен автор їм надає по-своєму. Інакше кажучи, сфера неперекладності цих термінів визначається не «духом мови», а особливістю поетичного художнього карбування, за яким вони створені або перетлумачені (це стосується як лексики, так і синтаксису). І навпаки, їхня видима легкість для перекладу пояснюється не тим, що їх взяли, як у випадку англійської, зі звичайної мови, але радше тим, що вони походять із мови вишуканої, хоча й не спеціалізованої, ясної, хоча й не технічної, інтуїтивної, хоча й не містичної, яка, перефразувавши назву відомої книги Жана Старобінські, тяжіє більше до прозорості, ніж до перешкоди» (J. Starobinski, *Jean-Jeaques Rousseau: la transparence et l'obstacle,* Galimard, «Tel» 1971). Ось чому, аби добре тлумачити ці терміни, слід більшою мірою, ніж в інших культурах, знати інтелектуальну історію Італії. Ступінь абстракції понять чи, точніше, їхня сфера охоплення в італійській мові загалом вища, ніж в англійській (лексичне багатство якої в п'ять, шість разів більше: приблизно сімсот п'ятдесят тисяч англійських слів порівняно зі ста п'ятдесятьма тисячами в італійській), і нижча, ніж у німецькій, тож італійські поняття мають «покривати» конотації, які в інших мовах поділені між різними під-поняттями. Крім того, синтаксис не надто нерівний, він не приховує підступів: він переважно простіший і складається з коротших періодів, ніж, наприклад, німецька Лютера, що сформувалася під впливом латини, але більш артикульований, ніж

короткі та сухі фрази англійської. Це призводить до того, що конструкції фраз і пунктуацію слід подеколи перебудовувати згідно з ритмом тої мови, на яку перекладають з італійської.

Постійне відсилання, явне або приховане, до Всесвіту, визначеного через ідею дійсної реальності (*réalité effective*), виявляється фундаментальним з понятійного погляду. Така позиція, звичайно, наближена до аристотелівської традиції αὐτὸ τὸ πρᾶγμα «самої речі», завершенням якої в геґелівській мові є *Sache selbst* «сама річ» і *Wirklichkeit* «дійсність». Тим часом в італійській мові цей концепт означає щось конкретне, що віддаляє його від інших філософських культур (зрештою, молодий Геґель будував сенс *Wirklichkeit* під впливом Макіавеллі, якого вивчав для написання незакінченої книги «Über die Reichsverfassung» («Конституція Німеччини»).

♦ Див. вставку 1.

III. «VOLGARE» ТА ПОЕТИЧНА ЛОГІКА

Використовуючи народну мову (*volgare*), італійська філософська лексика не відмежовує її чітко від наукової мови, латини: очевидно, що перша безпосередньо походить від другої. Латина у своїй зразковій простоті залишається «класичною», неначе скелетом, на якому нарощується жива мовна плоть, що складає розмовну говірку різних регіонів Італії. Фундаментальні категорії середньовічної філософської традиції (*res* «річ», *natura* «природа», *causa* «причина», *substantia* «субстанція», *ratio* «розум», *conscientia* «свідомість») відтак не видаються такими, що потребують особливих зусиль в інтерпретації. На відміну від

1 **Макіавеллі «Verità effettuale della cosa» і пізнання деталей**

Сам Макіавеллі міг би послужити першим прикладом у політичній сфері: пізнання *verità effettuale della cosa* «дійсної істини речей» передбачає знання конкретних речей у всій їхній особливості. Це зовсім не виключає, а навпаки, передбачає перехід до знання універсального, а також означає подолання (а не відмову від) безладного та викривленого бачення уяви й думки, на кшталт тої, прозорої й добре артикульованої згідно з родами, нормами і законами, яку диктує розум без співвіднесення з досвідом у конкретних ситуаціях.

У першому розділі «Промов на перше Десятикнижжя Тита Лівія» (*Discorsi sopra prima Deca di Tito-Livio,* libro primo, capitolo 47) під назвою «Хоча люди помиляються щодо загального, вони не помиляються в деталях» («Gli uomini, come che s'ingannino ne'generali, ne' particulari non s'ingannono») Макіавеллі аналізує ситуацію, яка склалася у Флоренції перед вигнанням Медичі в 1494 р. За відсутності конституційного уряду та з причини щоденного погіршення політичної ситуації, тоді було чимало людей з народу, які покладали за це всю відповідальність на амбіції Сеньйорів. Однак коли один із них, у свою чергу, досяг високого становища в магістратурі, його розуміння реальної ситуації міста поволі стали ближчими до реальності, й він зовсім відкинув попередні думки, поширені в колі його друзів, та абстрактні правила й порядки, керуючись якими він, власне, розпочинав своє навчання суспільних справ:

> Часто траплялося, що такі люди досягали вищих щаблів магістратури, неначе підіймалися у вищу місцевість, де вони бачили речі більш зблизька й розпізнавали причину виникнення безладу й загрозливих небезпек, а також складність їхнього виправлення. І зрозумівши, що це часи, а не люди є причиною безладу, вони відразу ставали іншими за настроєм і вчинками; адже пізнання деталей позбавляло їх хибних припущень, яких вони здобули від загального розгляду речей. Тож ті, хто знав їх раніше як звичайних міщухів, які щиро промовляли, потім бачили їхню бездіяльність на посадах у вищих щаблях магістратури, й були впевнені, що причиною такої зміни є не пізнання дійсної істини речей, а обдурення і підкуп можновладцями.
>
> *Discorsi sopra prima Deca di Tito-Livio*, libro primo, capitolo 47.

Звідси тверде рішення Макіавеллі триматися реальності, не відхиляючись від неї у пориві уяви та прагнень:

> Оскільки моїм наміром було написати корисне для того, хто розуміє, то я визнав за доречніше прямувати до дійсної правди речей, ніж до уявлення про неї. Багато хто уявляв собі республіки та князівства, яких ніколи не бачив і не пізнав по-справжньому; адже їхнє життя настільки віддалене від належного, немов той, хто залишає те, що робить, задля того, що повинен би робити, швидше вивчить своє падіння, ніж свій захист…
>
> *Il Principe,* XV, (1), p. 73.

німецької (в якій шкільні терміни додаються до звичайної мови, наприклад, є *Differenz* і *Unterschied* «відмінність»), італійські філософські поняття ті самі, що й поняття звичайної мови. Для збагачення їхнього сенсу чи набуття виразності вони мають пройти через товщу умовиводів і *exempla* (прикладів) та досягнути її, будучи, таким чином, після келій монастирів та аудиторій університетів, помешкань і робочих кабінетів найосвіченіших громадян, наново перекладеними на розмовну мову. Двомовність (латина/італійська) у філософії дуже швидко обмежилася листуванням з науковцями інших народів Європи, або ж, як у випадку Віко, інаугураційними дисертаціями, виголошуваними в академічному середовищі. Такій практиці широкого використання народної мови сприяло те, що італійська мова з середини XVI і до кінця XVIII ст. була визнана мовою культури (щоправда, радше носієм мелодрами, театру та літератури, ніж філософії).

♦ Див. вставку 2.

2

«Блискуча народна мова»: мова для філософії

Свідомий того, що багато людей не можуть стати філософами, і впевнений, що «всі люди прагнуть знати», а відтак шукають філософію, Данте створив проект філософського бенкету, в якому могли би взяти участь якомога більше людей. «Бенкет» (*Convivio*, бл. 1304 р.) було задумано не лише як своєрідну суму філософського знання для неосвічених (*non letterati*), він містив також відкриті роздуми щодо передачі знання та, відповідно, філософської мови. Якщо Данте безумовно не є першим, хто писав філософію народною мовою, він усе ж є тим, хто найвиразніше поставив питання зв'язку між мовою та філософією, і вивів звідси всі наслідки, перетворюючи відразу спосіб вираження та зміст філософії. «Божественна Комедія» (1307–1320) здійснить уповні ідеал філософсько-морального навчання, скерованого до всіх і присвяченого широкій реформі суспільного та політичного світу *in pro del mondo, che mal vive* «задля добра світу, що живе погано».

Трактат «Про красномовність народної мови» (*De vulgari eloquentia*), одночасний з «Бенкетом», намагається теоретично обґрунтувати нове використання народної мови. Наголошуючи на аналізі різних способів вираження, а саме *locutio vulgaris* «говорити народною мовою» і *locutio secundaria, grammatica* «говорити мовою граматики», з яких перший спосіб є природним, спільним для всіх, несталим і змінним, а другий – штучним, притаманним літературі, вічним і незмінним відповідно до місця та часу, а також на історично-біблійному шляху, що тягнеться від єдності адамової мови до нескінченного розділу після-вавилонських говірок, Данте постулює необхідність «освіченої народної мови», яка уникне негативних сторін двох говірок, зберігаючи їхні засадові якості (див. LANGUE). Цю освічену народну мову, яка має бути спільною для всіх італійських міст без належності жодному окремо, можна порівняти до того, що є наявним в кожному стилі та є мірою:

> Найшляхетніші вчинки італійців не властиві жодному місту Італії, а є спільними у всіх: серед них ми можемо розпізнати ту народну мову, на яку ми полювали раніше, яка розносить пахощі у кожному місці, але не спочиває в жодному. Хоча вона може пахнути в одному місті сильніше, ніж в іншому, як найпростіша з сутностей, як Бог розносить пахощі у людині більше, ніж у скотині, у тварині, більше ніж у рослині, в останній більше, ніж у мінералі, в останньому більше, ніж у частці, у вогні сильніше, ніж у землі…
>
> Данте, *De vulgari eloquentia*, I, ch. XVI.

Ця народна мова, досліджена поетом-філософом, у якій розпізнають приклади, що надихали сучасників, дає змогу оцінити, визначити та порівняти всі міські народні мови. Мета незакінченого твору Данте полягала у встановленні правил, і з погляду граматичного, і з погляду поетичного та риторичного, для цієї народної мови, яка могла б претендувати на універсальність латини без її негнучкості, на виразність народної мови без недоліку її поділеності. У написанні «священної поеми» Данте виробив водночас модель і зразок. Мова та форма «Комедії» є засобами, відданими новій філософії для нової аудиторії: мирянам.

Раеді ІМБАХ, Ірен РОЗЬЄ-КАТАШ

БІБЛІОГРАФІЯ

DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, éd. P.V. Mengaldo, in *Opere minori di Dante*, t. 2, éd. P.V. Mengaldo, B. Nardi, A. Frugoni, G. Brugnoli, E. Cecchini, F. Mazzoni, Milan-Naples, Ricciardi, 1979, p. 3-237; *De l'éloquence en langue vulgaire*, trad. fr. *in* Dante, *Œuvres complètes*, éd. et trad. fr. C. Bec, coll. M. Scialom, R. Barbone *et al.*, Librairie générale française, «La Pochothèque», 1996.

Тоді як німецькі філософи від Геґеля до Гайдеґґера вважали свою, найвищою мірою спекулятивну, мову найвідповіднішою для виразу філософської думки, італійським філософам ніколи й не спадало на думку проголошувати подібне. Вони ніколи не намагались умисно виробити специфічну технічну мову, пов'язану з філософською *койне* європейської традиції. Італійська філософія переважно акцентувала експресивну силу понять і аргументації: її ідеал можна порівняти з музичним, у якому математична строгість співіснує з найінтенсивнішим пафосом. Як зауважив Джакомо Леопарді (Giacomo Leopardi, *Zibaldone* in *Œuvres*, 1964, p. 825) стосовно Ґалілея, його скеровувало «поєднання точності та витонченості». У цьому сенсі його філософському регістрові притаманне переплетіння розуму та уяви, поняття та метафори. Або радше, за словами Віко, – поєднання логіки розуму та «поетичної логіки».

Оскільки йдеться про зрозуміння логіки перетворень, відкриття сенсу невпинного становлення речей, протистояння цій *mutazione* «зміні», на яку часто посилався Джордано Бруно як на сутність речей і джерело *dilettazione* «насолоди», а не смутку та меланхолії (1985, p. 91–92), мова італійської філософії намагається бути гострою й висвітлювати свій предмет у звичайний розмовний спосіб. Вона функціонує радше у формі діалогу (від Альберті до Леопарді через Ґалілея) або в розлогому висловленні викарбуваних уявою фігур, ніж у сухій формі систематичного трактату чи метафізичної медитації. Водночас, як і в Бруно, тут завжди є лад у вирі перемін, у надрах якого всі зміни відбуваються довкола нерухомого ядра:

> Час все забирає і все дає; все змінюється, ніщо не зникає; одне лише незмінне, одне вічне й може перебувати єдиним, однаковим і тим самим. (…) Цією філософією мій дух розширюється, а мій інтелект збагачується.
>
> Bruno, Candelaio, *Alla signora morgana B. sua signora sempre onoranda*.

Той факт, що в нескінченному Всесвіті немає ієрархії та, відповідно, відсутні абсолютний центр і периферія, відбивається в синтаксисі: за умови, що всі складові речення, аж до ком, можуть стати центром дискурсу. Бруно, як зауважив його французький перекладач І. Ерсан, відкидає ієрархічні конструкції підрядних речень і розумує за допомогою сурядних речень (які переважно будуються як низка співвідносних). Крім того, він по волі натхнення змішує три стилі (низький, середній і високий) Аристотелевої традиції, дозволяючи втручання повсякденної мови. Отже, звичайне та піднесене, розум і «героїчне шаленство», логіка й уява можуть співіснувати і зливатися в одне ціле.

Віко посилається саме на «поетичну логіку» уяви, коли показує коріння *mente pura* «чистого розуму», якого люди доходять лише у найвищий момент розвитку цивілізації. За допомогою ідеї поетичної логіки Віко вивільняє міфи, релігію, пристрасті, мистецтво зі стерильного простору ірраціонального й зазначає, що цим останнім притаманні особлива й плідна правомірність і саме логіка, правила якої, не збігаючись із правилами *mente dispiegata* «розгорнутого розуму», висвітлює сенс того, що люди здійснюють ненавмисно чи необдумано:

> Адже якщо раціональна метафізика навчає, що *homo intelligendo fit omnia* «людина стає всім розуміючи», то ця метафізика уяви (*metafisica fantastica*) показує, що *homo non intelligendo fit omnia* «людина стає всім не розуміючи»; й можливо, у другому ствердженні більше правди, ніж у першому, адже людина, розуміючи, розгортає свій дух і схоплює речі, а не розуміючи, виводить їх із себе, перетворюючись на них, стає ними.
>
> Giambattista Vico, *La Scienza nuova*. I Libro secondo della sapienza poetica. I Logica poetica. 2. Corollari d'intorno a' tropi, mostri e transformazione poetiche.

Віко ми завдячуємо відкриттям, що внутрішня логіка подій розкривається не лише розумом, а й уявою, що підпорядковується насправді більш примусовим і обов'язковим законам, ніж закони розуму. Ці закони лежать у спадщині минулого, яку неможливо викреслити. У *ingens sylva* «великому лісі», місці первісних відносин людей між собою і природою, панував промискуїтет. Шлюби були відсутні, тому що не було обдуманого й офіційного вибору жінки для народження власних дітей. Парування *bestioni* «диких тварин» відбувалися ґвалтом або ставалося випадково, померлі зогнивали без поховання, конфлікти розв'язували силою або хитрощами. Проте наступний період був позначений народженням суспільного ладу, так само

встановленого за посередництвом поетичної логіки. Виникла моногамна сім'я та релігія, – і, разом із їхньою появою, людськість вийшла зі стану дикості. *Gentes maiores,* які вважали себе здатними тлумачити видимий лад, споглядаючи небо з прогалини лісу (див. вст. 3), відчули потребу приписати згори людям, що жили в анархії, закони, які відбивали б подібний лад. Отже, політична уява *gentes maiores* – які посилаються на міфи та надприродні сили, страхи та надії, – є джерелом вигаданого устрою, в який люди вірять завдяки силі уяви (*fingunt simul creduntque* «водночас створюють і вірять»). Цей устрій панує й надає сенс тим моментам, що позначають урочисту появу життя, яке віднині проживається разом: він визначає поховання мертвих, святкування шлюбів, культ божеств. Якщо історія людей має сенс, то не тому, що він виводиться з раціональної внутрішньої логіки подій, а тому, що його приписує порядок, встановлений ладом уяви, потроху раціоналізований у міфах, обрядах, юридичних формулах і моральних зобов'язаннях, які з'являються пізніше. У намаганні представити ґенезу розуму, яка розгортається в уяві, лінійна мова латинських творів Віко стає у «Новій науці» («*La Scienza nuova*») складною, перевантаженою; щодо синтаксису – збільшується кількість вставних конструкцій та відступів. Проте мова все ж і далі є напрочуд виразною.

♦ Див. вставку 3.

IV. «УЛЬТРАФІЛОСОФІЯ»

Встановити справді тривалий зв'язок між філософією та поезією, розумом і уявою, виразністю й концептуальним розрізненням та невизначеністю намагався Джакомо Леопарді: він перервав їхню взаємну ізоляцію, щоб у такий спосіб вказати на їхню антагоністичну компліментарність. Лише той, хто є водночас філософом і поетом, може зрозуміти дійсність. Якщо мислитель не хоче бути якимось «напівфілософом», він насправді зобов'язаний мати досвід пристрастей та ілюзій:

> Хто не має або ніколи не мав уяви, почуття, здатності до піднесення, героїзму, живих і великих ілюзій, сильних і різноманітних пристрастей, хто не відчув безмежного ладу краси, хто не читає й не чує або ніколи не читав і не чув поетів, аж ніяк не може стати великим, справжнім і досконалим філософом (…) І неодмінно така людина має бути видатним і досконалим поетом, але не для того, щоб мислити як поет, а для того, щоб досліджувати як холоднокровний раціоналіст і обчислювач те, що лише найпалкішому поетові дано пізнати. (…) Розум потребує уяви та ілюзій, які він нищить; істинне потребує фальші; субстанція – видимості; найдосконаліша нечуйність – найживішої чутливості; лід – вогню; терпіння – нетерпеливості; безсилля – найпотужнішої сили; найменше потребує найбільшого; геометрія й алгебра – поезії тощо…
>
> Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 4. Ott. 1821.

Леопарді висловлює тут більш загальну тенденцію італійської філософії, вже представлену у Віко більш відверто. Вона полягає у прагненні зруйнувати мури, що відділяють розум від уяви, філософію від поезії, але при цьому не породжуючи плутанину їхніх ролей. Кожна з них насправді живиться іншою, хоча міцно вкорінена у своєму місці: філософія займає простір реальності, а поезія – уяви; ці простори комплементарні й кожен визнає потребу в іншому. З огляду на це філософ має враховувати не лише істину (що становить його остаточну мету), а й ілюзії, які є суттєвою складовою людської природи і відіграють роль у значній частині життя індивідів. Недостатньо визнати їх як такі й облишити осторонь, оскільки вони мають «міцний корінь», завдяки якому, навіть якщо їх відрізати і визнати марними, вони «знову відродяться». Отже, людська «шляхетна природа», як сказано в поемі *Джінестра* (Ginestra*, O fiore del deserto,* canto XXIV v. 1105–125), героїчно протистоїть ілюзіям, ні в чому не поступається істиною, а навпаки, відважно дивиться їй в очі. (Giacomo Leopardi, *Canti*; з фр. пер. за: Giacomo Leopardi, *Chants,* 1995, p. 247).

Таким чином, у цілковитому визнанні сили ілюзій філософія, згідно з Леопарді, має йти за досвідом почуття і не віддалятись від дійсної істини речей. Ця позиція відмінна від того, що відбувається в рамках німецької культури, яка, змішуючи поезію з філософією, витворила зрештою гібридні філософські поеми, химеричні структури, які досягли свого апогею в самозвеличенні Німеччини:

Che non provan sistemi e congetture
E teorie dell'alemanna gente?
Per lor, non tanto nelle cose oscure
L'un di tutto sappiam, l'altro niente,
Ma nelle chiare ancor dubbi e paure
E caligin si crea continuamente:
Pur manifesto si conosce in tutto
Che di seme tedesco il mondo è frutto.

Що справджує системи, гіпотези,
Й теорії німецького народу?
Для них, не стільки в незбагненному,
Одні з яких відомі, інше ж ні,
Але у виразних ще сумнівах і страхах,
Туман потьмарення затягує невпинно:
Так ясно пізнають в усьому,
Що з сімені німецького весь світ зродився.

Леопарді, *Paralipomeni*, I, 17 [пер. К. Новікової].

Однак німці (філософська культура яких Леопарді майже невідома) не мають жодного приводу до вивищення:

> Відсутність соціального життя у німецьких науковців та їхнє відлюдницьке й невтомно наукове життя в кабінетах відсторонює їхні думки та гадки не лише від людей (і також від інших думок), а й від самих речей. Тому їхні теорії, системи та філософія значною мірою (хоч би чого вони стосувалися: політики, літератури, метафізики, моралі тощо, а також фізики) є поемами розуму. Справді великі, справжні й ґрунтовні відкриття природи та теорії людини, державного управління тощо, загальної фізики тощо, зробили англійці (такі як Бекон, Ньютон, Лок) і французи (такі як Руссо, Кабаніс) та деякі італійці (такі як Ґалілей, Філанджієрі та інші), натомість німці – жодного (…).
>
> Леопарді, *Zibaldone*, 30 aug. 1822.

3

Illuminismo (Просвітництво)

▸ LUMIÉRE

Illuminismo не має нічого спільного з тим, що означає illuminisme «ілюмінізм» у французькій мові, де йдеться про вчення певних містиків, зокрема, Сведенборґа чи Беме, чи в психіатрії з «патологічним піднесеним збудженням, супроводжуваним видіннями надприродних феноменів» (*Le Petit Robert*).

Однак *L'Illuminismo*, італійське «Просвітництво», відрізняється від французького *Lumières*, англійського *Enlightenment* чи німецького *Aufklärung* прагненням не втратити з поля зору психічні здатності чи соціальні умови, через які прокидається розум.

Хоча Віко не належить, власне кажучи, до руху Просвітництва, ми знаходимо у нього ще задовго до Гайдеґґера ідею про філософське значення просвіту як місця, де ми відкриваємо світло і тінь, лад і безлад, а також місце пробудження раціональності й поетичної фантазії. І справді, у Віко перші люди протиставляли безладу власного існування в *ingens sylva* «великому лісі» прапочатків лад неба, якому їхня уява дала ім'я:

> Тоді деякі кремезніші велетні, розсіяні по лісах на гірських висотах – бо сильніші тварини в барлогах лякали й ошелешували їх, – не знаючи причину цього, здіймали очі вгору й помічали небо (…). Вони уявляли собі небо величезним одушевленим тілом, яке з огляду на це називалося Юпітер, перший бог людей *gentes*, названих «старшими» (*maggiori*), який через свист блискавок і тріск грому бажав щось їм сказати.
>
> Віко, *La Scienza nuova*; I Metafisica poetica. 1. Della metafisica poetica, che ne dà l'origini della poesia, dell'idolatria, della divinazione e de' sagrifizi.

У такий спосіб «відкритий розум» має свою генезу, яку неможливо абстрагувати, й певну послідовність, постійно обмежувану історичними даними, що їх не можна раціонально вивести шляхом дедукції («певне» й «сліпі лабіринти людського серця»). Йому загрожує повернення до раніше пройдених етапів, внаслідок чого може статися, що люди, які досягли вищого рівня цивілізації, «міста [перетворять] на ліси, а ліси на барлоги людей» (*Ibid.*). Отже, тінь нового варварства лягає на освітлений простір цивілізації.

Італійські діячі доби Просвітництва у своїх головних центрах, Неаполі та Мілані, зберегли тісний контакт із громадянським суспільством і практичним життям. Відкрита відмова від метафізики й абстракцій знайде свій вираз також у Антоніо Дженовезі (1712–1769), який уперше в Європі у 1754 р. очолив кафедру політичної економіки. Його думка зосередилась на перипетіях інтересів і сподівань людей та на боротьбі проти привілеїв. Думка ломбардських просвітників більше зосереджувалася на правових питаннях; вона також відображалася на сторінках енергійного журналу «Il caffè» (1764–1766). Серед її чільних представників можна назвати П'єтро Веррі (1728–1797) та Чезаре Беккарія (1738–1794). Проект Просвітництва розвинувся у них, з одного боку, в напрямку модернізації суспільства, яке покращило долю індивідів, та, з другого боку, убік олюднення системи примусу, убік скасування тортур, гуманізації кари, визначеності та швидкості правосуддя. Так світло людського розуму (вже більше не Провидіння), що намагається бути справедливим, поступово проникає крізь темряву соціального життя.

Леопарді прагне доповнити й подолати раціоналізм і філософію діячів доби Просвітництва, на думку яких сучасна їм культура була «пихатою й дурною», встановити (критичну) точку розриву через опрацювання «ультрафілософії», основою якої була б поезія і яка була б здатна точно оцінити людську природу як таку, що прагне, але також нездатна виповнити нескінченність свого прагнення та досягнути тривалого задоволення. Парафразуючи Клаузевіца, можемо сказати, що «ультрафілософія» якраз і є продовженням філософії за допомогою інших, а саме поетичних, засобів, які, пізнані й застосовані, не мають надто бентежити та ятрити «надто холодний розум».

Філософія має послуговуватися незалежною ні від чого красою поезії, щоб відкинути будь-яку концепцію форми як чистої, непорушної, застиглої та вродженої (платонівського походження, але адаптованої християнством і ототожненої з Богом). Оскільки кожне пізнання випливає зі смислу та живиться уявою й розумом, виходячи з невпинної праці над матеріалом, який вони передають одне одному, люди встановлюють, що істина всіх речей є даною, хоча й не може бути виведеною, – що протистоїть будь-якій вродженості:

> Тож зрозуміло, що усунення вроджених ідей нищить принцип добра, краси, абсолютної досконалості та їхні протилежності. Себто [нищить] досконалість тощо, що має за свій фундамент розум, попередню форму існування предметів, які вона містить, а отже, є вічною, незмінною, неодмінною, первісною, що перед-існувала перед зазначеними предметами та є незалежною від них.
>
> Леопарді, *Zibaldone,* 17 luglio 1821.

Справді, коли вроджені ідеї усунено, абстрактна мова про зло та добро, красу та потворність, лад і безлад стає абсурдною:

> Немає іншого можливого розуму, для якого речі мають бути абсолютно, абстрактно й неодмінно такими чи іншими, одні добрими, а інші поганими, незалежно від жодної волі, жодного явища й жодного стану справ, що реально є однією рацією всього, а отже є завжди й винятково відносним, а тому все не є добрим, гарним, істинним, поганим, гидким, фальшивим тільки відносно; а тому відповідність речей між собою є, якщо так можна сказати, абсолютно відносною.
>
> Леопарді, *Zibaldone,* 17. Luglio 1821.

У метафізичній традиції зло, неправда та потворність мають надзвичайно негативну конотацію: вони є, відповідно, браком добра, правди та краси. Леопарді виривает з корінням самі припущення такої концепції. Він вказує, що зло – це не випадкове, довільне, людське порушення божественного або природного ладу, який без цього був би сам у собі досконалим; він у такий спосіб визнає недійсною субстанціалістську концепцію повноти буття, як і тезу існування *космосу,* гармонійної та божественної структури (синоніму водночас краси та ладу). Тим самим падають колони будівлі добра, правди та краси, що стояли майже весь час від Платона до Ляйбніца. Отже, припиняє існувати принцип незалежного ладу (*absolutus*) як основи всіх речей і водночас морального, логічного чи естетичного джерела виправдання світу та людських дій:

> Загалом принцип речей, і так само Бога – це ніщо. Оскільки жодна річ не є абсолютно доконечною, себто немає абсолютної рації, щоб вона не могла не існувати чи не існувати саме в такий спосіб тощо. (…) Інакше кажучи, першого й універсального принципу всіх речей або немає й ніколи не було, або якщо він є чи був, то ми не можемо в жодний спосіб його пізнати, не маючи й будучи не в змозі мати найменші дані, щоб судити одні речі раніше за інші [речі] й пізнавати їх поза чистим реальним фактом. (…) Певно, що при знищенні платонівських передсущих форм усіх речей було знищено також і Бога.
>
> Леопарді, *Zibaldone,*18. Luglio 1821.

Разом із *Summum bonum* падає також *Summum malum,* а разом із Богом – Сатана. Люди та їхні історії відтак залишаються самотніми в космосі, що їх не знає й не вказує їм жодної остаточної мети.

V. ІСТОРИЦИЗМ І НЕФІЛОСОФІЯ

Італійський історизм (Кроче та Ґрамші) подолав якобінські абстракції, викриті Леопарді, виявляючи перешкоди, блокади, специфіку – а радше конкретний характер – кожної історичної ситуації та показавши, що з цього випливає необхідність робити з дійсності

взірець для думки. Це надихалося більше «Есе про неаполітанську революцію» (*Saggio sulla revoluzione napoletana* 1799) Вінченцо Куоко, ніж Марксом. Інакше кажучи, історицизм віддавав перевагу осмисленню невдалих революцій і уроків, винесених із неочікуваних поразок, а не смаку до радикальних інновацій чи підготовки нових збройних повстань. Загалом італійському історицизмові притаманне поєднання історії та утопії: активної, структурованої, просякнутої утопічною метою (а саме метою емансипації) історії та стриманої та обтяженої утопії, зобов'язаної усвідомлювати повинності й поле можливостей, карту перешкод і місця переходу. На етичній і політичній, а також естетичній ниві пов'язаність із реальністю, дійсною істиною речей, вірність світові та здатність спілкуватися стають наново чинними, наприклад, для Кроче, на противагу порожньому внутрішньому світові та його претензіям. Отже, прекрасне в окремому й унікальному творі мистецтва також є власне дійсним вираженням певної інтуїції, яка без цього була б невизначеною і позбавленою змісту в нашому відчутті й нашому розумі, що ми уповні усвідомлюємо лише завдяки чиїйсь здатності виразити її. Отже, прекрасне – це, за словами Бенедетто Кроче у фрагменті «Естетики», «*вдале вираження* або, точніше, просто *вираження*, адже коли вираження невдале, то воно зовсім не є вираженням» (1909, p. 9 [з фр. пер.]). Підтвердження, надане реальністю та комунікабельністю, розбиває прихований у переконанні забобон, що неясного внутрішнього світу інтенції досить для створення твору мистецтва:

> Дехто часто наголошує, буцімто має в душі численні важливі думки, які, однак, не вдається виразити. Якби вони їх мали насправді, то можна було б схопити ці думки у дзвінких гарних словах, а отже, виразити. Якщо в момент вираження видається, що ці думки розвіюються або виявляються недостатніми та мізерними, це означає, що їх не було або що вони були недостатніми та мізерними.
>
> *Ibid.*, p. 12.

Подібно до тих, хто плекає ілюзії щодо вартості свого багатства, яке математики врешті цілковито заперечать, ми зазвичай привчені переоцінювати інтенсивність і точність наших інтуїцій. Зрозуміло як двічі по два, що саме вираженням ми вказуємо на наші обмеження й водночас краще усвідомлюємо той факт, що художник (і той лише в певні благодатні моменти) є «художником тому, що він бачить те, що інші лише відчувають або припускають, але не бачать» (*Ibid.*, p. 13).

У Кроче любов до конкретного сягає апології «нефілософа», проголошеного законним сином філософа, який поширює культуру та сприяє осіданню філософських ідей у ненавмисній формі здорового глузду:

> Я ненавиджу злого філософа, пихатого та дилетантського: пихатого, оскільки він займається складним речами, неначе їх [досі] не було, й дилетантського щодо святих речей. Натомість я дуже люблю нефілософа, який не бунтує і залишається байдужим до диспутів, розрізнень і філософських діалектик, який володіє істиною, викладеною в простих і трохи занадто численних принципах, у прозорих висловах, впевнено скерованого своїми судженнями і своїми вчинками: людину здорового глузду та мудрості.
>
> Croce, *Il non-filosofo, Frammenti di etica*, p. 156–167 [з фр. пер.].

Він є сином філософа саме тому, що «здоровий глузд насправді є, власне, надбанням попередніх філософів, невпинно збагачуваним через здатність приймати ясні результати нового філософування. Це не дар природи, а плід історії, досконалий витвір історичної праці думки; й оскільки він приймає результати, лише результати, без процесу їхнього здобування, він приймає їх без дискусії, тонкощів і доктринального апарату» [з фр. пер., *ibid.*]

У Ґрамші турбота – пов'язана більше з політичними намірами – знайти «міст диявола» між високою філософською думкою еліти та спонтанною філософією нефілософів, між розумом та здоровим глуздом, також представлена в досить агресивній манері:

> Слід викорінювати дуже поширений передсуд, ніби філософія – це щось складне, враховуючи, що вона є інтелектуальною діяльністю певної категорії спеціалістів-науковців або професійних філософів – творців систем. Отже, слід передусім показати, що всі люди є «філософами» у визначенні обмежень та властивостей цієї «спонтанної філософії», яка є філософією «всіх і кожного» (*de «tout le monde»*), або, інакше кажучи, філософією, яка міститься: 1) у самій мові, яка є сукупністю визначених понять і концепцій, а не лише сукупністю граматичних слів, позбавлених змісту; 2) у розсудливості і здоровому

> глузді; 3) у народній релігії (релігійності), а тому водночас й у системі вірувань, забобонів, думок, способів бачення й діяльності, проявлених у тому, що загалом носить назву «фольклор».
>
> Antionio Gramsci, *Quaderni del carcere*; з фр. пер.: Gramsci, *Cahiers de prison*, II § 12, 1978, p. 175.

Єдина відмінність між філософією філософів та філософією нефілософів полягає в рівні критичної свідомості й активного концептуального опрацювання. Це викликає риторичне запитання:

> (…) чи краще «думати» поза критичною свідомістю, у спосіб незв'язний і спонтанний, інакше кажучи, «брати участь» у концепції світу, механічно «нав'язаній» із зовнішнього середовища, себто одною з численних соціальних груп, до яких кожний автоматично належить від моменту свого входження у свідомий світ (це може бути селище чи регіон, а також парафія й «інтелектуальна діяльність» священика чи парафіяльного старійшини, «мудрість» якого становить закон, чи проста добра пані, яка успадкувала мудрість знахарів, або ж маленький інтелектуал, прокислий у своїй глупоті та безсиллі діяти), або ж краще виробити власну концепцію світу свідомо й критично, і відтак у зв'язку з цією працею, що робиться на власний розсуд, вибирати власну сферу діяльності, активно брати участь у творенні історії світу, бути поводирем самого себе замість пасивно й ліниво визнавати, що штамп створює зовнішність нашої власної особистості?
>
> Gramsci, 1978, p. 175–176 [з фр. пер.].

♦ Див. вставку 4.

Майже неореалістична цінність конкретності пережитого, зв'язку з визначеними історичними та економічними ситуаціями лежить у самому центрі системи італійського історицизму (так само й після Кроче та Ґрамші). Це виражається у визнанні прав і невмолимості самого часу та відмові вдатися до викривленої схованки свідомості в утішливому, але безплідному відособленні приватного простору або ж у пошуку способу втечі від захопливих, але примарних утопій, притаманних найближчому поколінню. Історикам слід наголошувати на зв'язку між філософією та дійсною історією людей, на «реальному корінні ідеальних речей», адже філософія полягає у «новому відкритті людства думки, його запаленні, у *людському тілі*, без якого ця думка не побачила б світу» (Garin, 1959, p. 136–137 [з фр. пер.]). Отже, кожна філософія залежить від зміни людей та інтелектуальних засобів розуміння реальності. Віднині історик філософії відкриває «у місці та становищі філософії, наскільки автономний розвиток знання є самодостатнім, виявляє різноманітність сфер дослідження, позицій, бачень, через відносини яких цілісність філософа розуміється як певний рівень критичної свідомості або межа, як певна потреба уніфікації сфер досліджень» (Garin, 1976, p. 451 [з фр. пер.]). Повторімо ще раз, що в історицизмі сама філософія прямує до конкретного та прагне стати єднальною ланкою між експериментом і думкою.

VI. «МНХАΝΗ» І МАШИНИ

Коли з погляду наук наново зазначають фундаментальність італійської філософії, перекладної чи неперекладної, то констатують ґрунтовний внесок, здійснений Італією у цю сферу до недавньої доби, від Леонардо да Вінчі до Ґалілея, від Вольти до Пачинотті, від Марконі до Фермі. Однак, з другого боку, спостерігаємо цікавий факт, що власне італійської рефлексії над філософією науки чи над логікою ніколи не було – за винятком самого Ґалілея й поодиноких постатей давно померлих Пеано, Вайлаті чи Енрікеса. Як наслідок, жодна технічна чи фахова мова тут не була поширена, та й загалом вона знедавна імпортується з англосакського світу.

Тим часом Ґалілей є також чудовим прикладом особливого ставлення італійської традиції, яка, з одного боку, прагне ставити себе так само на точку зору нефілософів і нефахівців, а з другого – вказувати, що під загальними й абстрактними формулами прихована непередбачена ситуація, також наділена власною логікою, яку можна зрозуміти при увазі до особливостей об'єкта. Справді, Ґалілей зі своєю кришталевою прозою також постійно ставить себе у своїх діалогах на точку зору співрозмовника, Сімпліція, призначеного являти собою взірець способу мислення, що панує в науковій спільноті, ґрунтуючись на солідному авторитеті Ари-

4

Storicismo (Історицизм)

▸ HISTOIRE

Італійський історицизм, хоча він частково завдячує своєю появою німецькому *історицизмові* (*Historismus*) Ранке і Дильтая, швидко набуває оригінальної форми, здебільшого завдяки Кроче та Ґрамші. Він ґрунтується на тезі історичності та абсолютної іманентності всього життя й усіх людських виявів. Історія є продуктом об'єктивації, детермінованого втілення наших дій у цьому унікальному й неймовірному світі, чи радше наслідком того факту, що вчинки кожного неодмінно поєднані з великими потоками спільних для багатьох подій. Звідси відмова від будь-якого телеологізму, вшанування невблаганності фактів, наголошування на особистій відповідальності. Проте така позиція не передбачає прийняття невблаганної доконечності історичного ходу. Навпаки, індивіди розпитують минуле й у такий спосіб роблять його живим і теперішнім, затиснутим потребами, які невпинно виникають і повторюються, підштовхуються бажанням позбутися темноти та примар, що впливають на дію, а також звільнитися від рабства й тягаря минулого.

Завдяки рефлексії у філософії, – яка є *metodologia della storiografia* «методологією історіографії» (історіографії у значенні *historia rerum gestarum*, як уточнює Кроче, себто історія не самих подій, а їхнього тлумачення в книзі історії), пізнанням цього «універсального конкретного», наявного в кожній події, – нам вдається пізнати те, що є сенсом минулих подій. Історичні пошуки істориків і ті, що їх кожен проводить задля реконструкції значення своєї поведінки та свого минулого, вирівнють шлях свободи, зрозумілої як усвідомлення необхідності, знання реальних можливостей діяльності. Як наслідок, історицизм виключає і пасивне прийняття подій, і прагнення обійти, не ставлячи їм чоло, зумовленість і перешкоди реальності. У перетворенні минулого на знання, у розумінні всього того, що неявно відбувається в нас і в світі, ми поспішаємо реалізуватися, стати творіннями історії. Той, хто об'єктивується, входить у стосунки з діяльністю інших, залишаючи якийсь знак, вічну вартість – а не немічні зусилля, вихваляння, порожнє базікання, параліч волі, що розбиває розуми.

Шлях Духу полягає саме в такій реалізації руху Цілого у творах індивіда, які є лише підрядними функціями цієї тотальності. Вони стають вічними у профанному сенсі й не мають іншої вартості, ніж бути матеріалом для будови історії, яка розгортається над їхніми головами незалежно від їхніх намірів і в яку вони зрештою вірять:

> (…) кожна з наших дій, ледве вчинена, відділяється від нас і живе безсмертним життям, і ми самі (які, власне, є процесом наших дій) є безсмертними для досвіду та вічного життя.
>
> Croce, *Religione e serenità, Frammenti di etica*, 1973, p. 23 [з фр. пер.].

Можливо, ми страждаємо в цьому єдиному світі, але лише в ньому ми знаходимо предмети нашого прагнення, наших пристрастей, нашого зацікавлення, нашого знання. Насправді ми б не прагнули іншого, зокрема, обіцяного релігіями: ми нерозривно пов'язані з цією іманентністю (таким є значення виразу «абсолютний історицизм», *storicismo assoluto*). Ми маємо сміливо зануритися в нього, прийняти ризик, можливість страждання, розчарування та прикрості:

> (…) хіба це мука жити, коли змушений намацувати собі пульс щохвилини, й одурманювати себе непотрібними ліками, й уникати найменшого подмуху повітря, щоб не захворіти? Хіба це не мука, кохати з постійною турботою про гігієну кохання, вимірюючи дози, зменшуючи їх, подеколи випробовуючи іншого на стриманість, аби самому стриматись, у страху надто сильних потрясінь і розривів у майбутньому?
>
> Croce, *Religione e serenità, Frammenti di etica*, 1973, p. 19 [з фр. пер.].

Концепція історицизму Ґрамші задумана радше як теоретичний каркас для застосування у протистоянні певній історичній ситуації, у боротьбі та переході, позначених багатьма коливаннями, напруженнями, де поєднуються плацдарми та відсталі терени, – як зокрема в Італії, у потребі відігравати роль посередників між промисловою Північчю й аграрним Півднем, високою буржуазною культурою та магічними віруваннями або фольклором нижчих класів, між філософією та міфом, розвитком продуктивних сил аж до рамок тейлорівської системи, та перешкодами, спричиненими випуском застарілої чи архаїчної продукції. У зусиллі позбутися поділу на панів і рабів, історія має змінитися, почавши з проекту спільної емансипації, а не бути предметом споглядання чи прославлення як незбагненна таємниця і стати жорстокою у своїй вічній і незбагненній сутності. Історицизм є настільки радикальним та іманентним, що те, що сьогодні, у цій визначеній ситуації історичного примусу, є істинним, може стати хибним, а те, що є хибним, може, принаймні певною мірою, стати істинним:

> Можна навіть стверджувати, що тоді як вся система філософії праксису може стати немічною в об'єднаному світі, численні ідеалістичні концепції чи принаймні деякі їхні аспекти, утопічні в царстві необхідності, зможуть стати «істинами» після його подолання тощо.
>
> Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*; з фр. пер.: Gramsci, *Cahiers de prison*, Cahier 11, 1978, p. 285.

стотеля та Птолемея. Ґалілей намагається спростовувати цей спосіб за допомогою «досвідів і певних доведень», але, безумовно, не нехтувати ним. Навпаки, він зберігає його як постійну точку посилання, як показник здорового глузду, який слід терпляче підвищувати до рівня нового наукового знання. Як представник Академії деі Лінчеї, заснованої у 1604 р. Федеріко Чезі, Ґалілей має своїм ідеалом вироблення в собі гострого зору для пошуку істини там, де її найскладніше вхопити, і там, де її прояви можуть легко ввести в оману.

У цих пошуках можна відштовхуватися від простих елементів, які в новому зіставленні відкривають складне значення:

> у мене є невеличка книга, набагато менша від Аристотеля чи Овідія, яка містить усі науки, і від найменших студій хтось може сформувати про неї досконалу ідею: це алфавіт; поза всяким сумнівом, він дає знати, як з'єднуються між собою та впорядковуються ті та інші голосні та приголосні, і знаходить справжню відповідь на всі сумніви, що йдуть від усіх наук та мистецтв з приводу його викладання. Таким чином, саме художник, маючи справу з різними простими кольорами, розташованими на палітрі, може, змішуючи їх по-всякому один з одним, зображати людей, рослини, будинки, птахів, риб – словом, імітувати всі видимі предмети, не маючи на палітрі ані очей, ані пір'я, ані луски, ані листя, ані каміння.
>
> Галілей, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* / Giornata seconda.

Таке бачення веде до втілення абстракцій у реальність, інакше кажучи, до трансформування літер абетки в терміни, наділені сенсом, кольорів – в очі та пір'я, а чисел і геометричних фігур – у фізичні сутності. Проте Ґалілей водночас відважився ступити на протилежний шлях. Із цим методом він іде, як сказав би Ів Боннефой, до екскарнації [позбавлення тіла, розутілення] через виведення загальних правил з живого тіла окремих випадків, знаючи, що в такий спосіб можна потрапити в глухий кут. Тому він вихваляє прогресивне розкриття дійсності в її особливих і окремих моментах, яке має подолати хибні аналогії, щоб віддати першість здатності розпізнавати, і яке, водночас, подеколи може завершитися проголошенням тимчасового незнання. Це добре ілюструє притча про «людину, обдаровану природою найпроникливішим розумом і надзвичайною допитливістю» (*Il Saggiatore*, cap. 21), яка спочатку плутає спів птахів зі звуком сопілки, а потім потроху вчиться відрізняти цей останній від звуків струнного інструменту, від звуку тертя пальцем по поверхні келиха чи дзижчання мушиних крилець. Зрештою, коли вона намагається зрозуміти, звідки може линути сюрчання цикади, «піднявши надкрила й побачивши під ними тверді, але тендітні хрящі, й розсудивши, що сюрчання відбувається внаслідок їхньої вібрації» (*ibid.*), вона вбиває й розрізає її [у Ґалілея – насаджує на голку], «позбавляючи заразом голосу та життя (…), звідки виходить така її недовіра до власного знання, що коли її питають про виникнення звуків, вона щиро відповідає, що трохи знає про це, але твердо дотримується думки, що може існувати сотня інших [причин], невідомих і незбагненних» (*ibid.*).

У цьому сенсі, згідно з Ґалілеєм, логіка відкриття приймає нове й не може бути зведена до тісної єдності теорії:

> Я ніколи не бажав, щоб нашу поему примушували до єдності аж до моменту, коли вже не залишається вільного місця для епізодів: для початку досить, щоб вони мали якийсь невеличкий зв'язок; ми неначе зібралися розповідати історії, то ж дозвольте висловити те, що спало мені на думку, що допоможе мені розчути вашу.
>
> *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* / Giornata seconda.

Славетне твердження, що світ написаний у математичних термінах, не дає змоги виводити з цих форм *a priori* будь-яке певне знання у фізичному просторі. Перечитаймо цей фрагмент:

> Філософія записана у цій безмежній книзі, постійно розгорнутій перед нашими очима (я кажу про Всесвіт), але ми не можемо зрозуміти її раніше, ніж навчимося розуміти ту мову й розпізнавати ті літери, якими вона написана. Всесвіт написано математичною мовою, літерами якої є трикутники, кола та інші геометричні фігури, без посередництва яких неможливо зрозуміти жодного слова, без яких ми будемо лише марно блукати у темному лабіринті.
>
> *Il Saggiatore*, cap. 6

Ґалілей добре знав, що існує чітка відмінність між математичними моделями та фізичною реальністю, тож остання, зрештою, може й мусить бути прочитана за допомогою тих самих знарядь. Інженери, ремісники та робітники арсеналу Венеції під час будівництва кораблів довідалися, наприклад, що немає відповідності між макетами кораблів і реальними моделями, між абстрактною теорією та практикою, продиктованою життєвим досвідом. Справді, тоді як Сальвіаті [Salviati – герой відповідного діалогу Ґалілея] на початку «Роздумів і математичних доведень стосовно двох нових наук» («Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze») невпинно вихваляє, як філософ і теоретик природи, середовище тих, хто вміє конструювати машини: «Мені здається, що широке поле для філософування спекулятивних розумів надає широкий досвід вашого славетного арсеналу, Венеційські Сеньйори, і зокрема ті його частини, де потрібна механіка; де до різноманітних інструментів і машин постійно приставлені численні робітники, які завдяки спостереженням їхніх попередників та їхній власній уважності, здобутої зі щоденної практики, неодмінно стали досвідченими й у найбільш витончених розмовах» (Galileo, *Dialogue des sciences nouvelles, in Dialogues et lettres choisies*, 1966, p. 225), – він, безумовно, не обстоює першість практики над теорією. Як зауважує інший персонаж, Сагредо, той факт, що в будівництві кораблів макети не є еквівалентами реальних вітрильників, означає, що «хоч би про які подібні машини йшлося, не слід аргументувати від малого до великого, оскільки багато винаходів, що є вдалими у маленьких машинах, потім не мають значення для великих» (*ibid.*). Отже, геометрія не може застосовуватися *sic et simpliciter*, чисто й просто до фізичної реальності. У переході від зменшеної моделі галери до справжнього корабля ті самі елементи дерев'яної структури, які на початку витримували вантажі й тиск матеріалів, які лежали й спиралися на них, могли зламатися через зміну масштабу. Відтак незмінність властивостей геометричних фігур не має вартості у фізиці: «(…) у геометрії ми не бачимо нічого, крім великого та малого розміру поверхонь, кіл, трикутників, циліндрів, конусів і будь-яких інших фігур твердих тіл, відповідно до тих чи інших їхніх властивостей» (*ibid.*).

Випадок Ґалілея, який питався, чому математичний абстрактний розум не може мати в реальності результати, що їх можна було б інтуїтивно припустити, призводить не до капітуляції раціональності в її зіставленні з неконцептуальною практикою, а навпаки, до народження нової форми знання, як це показово відбулося із сучасною механікою. Щоб зрозуміти інноваційний характер пропозицій Ґалілея у цій царині, слід виміряти відстань відносно започаткованої у стародавній Греції давньої традиції, що тривала до його доби. Справді, на початку термін μηχανή означав лише «хитрий», «оманливий», «штучний». У такому сенсі ми зустрічаємо його вже в «Іліаді» (VIII, 177). Лише пізніше він означав машину загалом у значенні, близькому до конотацій «належного використання інструменту» і «театральної машини», від чого походить вислів «бог з машини» (ἀπὸ μηχανῆς θεός, deus ex machina), і, зокрема, просту машину, важіль, блок, клинець, нахилену поверхню, болт, військову машину чи автомат.

Відтак механіка, знання про машини, виникла внаслідок цієї характерної властивості: вона призначена конструювати штучні сутності, пастки проти природи, аби схопити її енергію й скерувати її на користь людям і відповідно до їхніх примх. Однак чому тоді машина успадкувала значення хитрості й омани? Тому що протягом тривалого часу не вдавалося пояснити її ефективність. Не зрозуміло, наприклад, як важіль може при мінімальному зусиллі підняти величезні вантажі, а клинець – розколювати каміння чи велетенські стовбури дерев. «Питання механіки» («Questiones mechanichae»), тривалий час приписувані Аристотелю, у відповіді на таке здивування пропонували свідоцтво, яке чітко стверджувало, що «чимало чудових речей, причина яких не відома, відбуваються згідно з ладом природи, тоді як інші, створені з допомогою τέχνη на користь людей, – супроти нього» (*ibid.*, 847a [з фр. пер.]). Коли природа суперечить нашій користі, нам вдається приборкати її штучними засобами (μηχανή). Таким чином, техніка дає нам змогу подолати природу за обставин, коли ми, навпаки, мали б бути переможені нею. Про цей дивний (ἄτοπος) стан речей трактат додає ще: «це є речі, з допомогою яких менше долає більше», як-от у випадку важеля, що саме дозволяє піднімати великі вантажі при невеликому зусиллі.

Різноманітна механічна майстерність через свою приналежність до царства хитрості й того, що є «протиприродним», не належить до фізики, яка займається речами, приналежними до ладу природи. Зрештою, для греків лише математика й астрономія були науками у справжньому сенсі цього терміна, оскільки вони не досліджують речі, які можуть існувати по-іншому, ніж вони є, а тому не мають характеру доконечності й належать до сфери праксису (Аристотель, *Нікомахова етика* VI, 5, 1140a і VI, 6, 1140b). Вони були наділені привілеєм доконечності та знання *a priori*, оскільки були чинними незалежно від досвіду. У цій великій дискусії про відносини між φύσις і νόμος, механіка від своїх міфологічних початків, пов'язаних із Дедалом та Ікаром, рішуче визначилася як антиприродна, тоді як медицина, що фігурує, зокрема, в трактатах гіпократівського корпусу «Про мистецтво» (*De arte*) та «Про правління» (*De victu*), представлена як наука, що йде за природою та її імітує.

Завдяки Ґалілею люди почали усвідомлювати, що підкоряючись природі можна керувати нею, і при цьому вона не залишається просто зганьбленою, а головне завдання механіки полягає не в тому, щоб викликати подив. Щоб приборкати природу, слід служити їй, підкоритися її законам і приписам, користуючись знанням цих останніх. Концепція хитрості у сенсі, коли найслабкіший долає найсильнішого, коли Уліс обдурює дурного від народження Поліфема, втрачає свою доречність. Для Ґалілея вже немає потреби відвертати природу від її напрямку, мучити, катувати її, аби змусити виявити свої таємниці, як цього хотів Френсис Бекон, що протиставляв силі природи не хитрість, а насильство. Людина, «вікарій Всевишнього», може й повинна, згідно з Беконом, ґвалтувати природу, адже це найпевніший метод у роботі з матеріалом, якому, неначе Протеєві, властиві постійні метаморфози, аби зупинити його й затримати перебіг цих змін: «Найлегший і найзручніший метод вловити та зафіксувати матеріал – це закувати його в наручники, себто вдатися до крайніх засобів» (Bacon, *De Sapientia Veterum* // The works of Francis Bacon. – London: W. Pickering, 1829. – Vol. 11.– P. 309).

У Ґалілея таке насильство зникає, оскільки механіка вже не діє проти природи. Формула PxFxDxV позначає перемогу раціональності за допомогою створення чотирьох «речей», які слід враховувати у співвідношеннях: «Першою є вантаж, який треба перенести з місця на місце; другою є сила чи потенція, яка має рухати ним; третьою є відстань між початковою та кінцевою точкою руху; четвертою є час, за який ця зміна має здійснитися; те, за який час і яку відстань пройде це тіло з його швидкістю руху, визначає, яким є рух іншого й більшого тіла, яке за менший час проходить ту саму відстань» (Galilei, *Le mecaniche. Delle utilità che si traggono dalla scienza mecanica e dai suoi instrumenti*). Якщо дослідити вагу, потрібну для пересунення тіла з одного місця до іншого, потрібну для цього силу, відстань, де відбувається рух, і потрібний для цього час (швидкість), то стає очевидним, що в одному параметрі втрачається те, що здобувається в іншому. Отже, використання меншої сили обмежується довшим часом тяги, як у випадку важеля, який піднімає великі вантажі при невеликому зусиллі.

Ґалілей за допомогою правильних і необхідних доказів вказує, що розчарування механіків мають джерело у «прагненні використовувати машини в багатьох операціях, неможливих у природі». Не слід і далі піддаватися фантазії заскочити природу зненацька (або очікувати її поступок), спонукати її підкорятися нашій волі:

> … перед тим як вдатися до спекуляцій щодо інструментів Механіки, [слід] осмислити її загалом і зважити наявні переваги, які можна здобути, (…) щоб механіки, бажаючи виконати численні операції, до яких вони за своєю природою не здатні, могли, застосовуючи прилад [машину], досягати успіху, і вже не обманюватися з цього приводу, і так само інші не залишаться без надії, як я обіцяю показати пізніше.
>
> Галілей, *Le mecaniche.*

У світлі вищесказаного саме машини – які віднині конструюють за цілковито раціональними критеріями та розрахунками, що випереджають систему «певною мірою» емпіричну в сенсі, як це розумів Александр Койре (*Du monde clos à l'univers infini, trad. fr. R. Tarr, Galimmard*, «Tel», 1988) – вивільняють від неволі переваги й потенційно уможливлюють звільнення. Сила людської праці як форма чистої витрати енергії більше не потрібна, адже – і це ще одна велика

інтуїція Ґалілея – віднині машини компенсуватимуть брак розумності природних сил і тварин, які витрачали енергію. Завдяки засобу «хитрощів і винаходів» вони здатні віднині врятувати людей від утоми й заощадити їхні гроші, переводячи на живу й неживу природу завдання постачати енергію, попередньо зорієнтовану на отримання «бажаного результату». У цій царині, як часто в італійській традиції загалом, є цінною ідея свідомого контролю частково спонтанних (природних чи історичних) процесів. Інколи до них втручаються, орієнтуючи їхнє спрямування в майбутнє, почавши від теперішніх змін за принципом, наведеним у другому розділі «Державця» Макіавеллі: *sempre una mutazione lascia l'addentellato per la edificazione dell'altra* «завжди одна зміна дає змогу розпочати будування іншої» (Machiavelli, *Il Principe*).

Ремо БОДЕЇ (пер. з іт. на фр. Marie Gaille-Nikodimov)

Переклад з іт. та фр. *Катерини Новікової*
За редакцією *Володимира Артюха і Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

BRUNO Giordano, *Chandelier* [1582], in *Œuvres complètes* (éd. ital./fr.), trad. fr. Y. Hersant et N. Ordine, Les Belles Lettres, 1993.

— *Spaccio della bestia trionfante* [1584], Milan, Rizzoli, 1985; *Expulsion de la bête triomphante*, 2 vol., trad. fr. J. Balsamo, Les Belles Lettres, 1999.

CROCE Benedetto, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, in *Filosofia dello spirito*, Bari, Laterza, 1909.

— *Frammenti di etica*, in *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1973.

DANTE Alighieri, *La divina Commedia*, éd. A. Lanza, Anzia, De Rubeis, 1996; *La Divine Comédie*, in *Œuvres complètes*, trad. fr. C. Bec (dir.), Librairie générale française, «La Pochothèque», 1999.

GALILÉE, *Opere*, Florence, Barbera, 1929-1939.

— *Dialogues et Lettres choisies*, éd. et trad. fr. P.-H. Michel, Hermann, 1966.

— *Les Méchaniques* [1593], trad. fr. P. Marin Mersenne, PUF, 1966.

— *L'Essayeur* [1623], trad. fr. C. Chauviré, Les Belles Lettres, 1980.

— *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* [1632], trad. fr. R. Fréreux, concl. F. de Gandt, Seuil, 1992.

GARIN Eugenio, *La Filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959.

— *La filosofia dal' 45 a oggi*, éd. V. Verra, Milan, Principato, 1976.

GRAMSCI Antonio, *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio delle filosofia e della storia della cultura, in Quaderni del carcere*, éd. V. Gerratana, Turin, Einaudi, t. 2, 1975; *Cahiers de prison*, Cahier 11, in t. 3, trad. fr. P. Fulchignoni, G. Granel et N. Negri, Gallimard, 1978.

LEOPARDI Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, 3 vol., éd. R. Damiani, Milan, Mondadori, 1997.

— *Œuvres, prose*, trad. fr. J. Bertrand, Del Duca, UNESCO, 1964.

— *Paralipomeni della Batracomiomachia*, éd. F. Russo, Milan, Angeli, 1997.

— *Canti*, éd. N. Gallo et C. Garboli, Turin, Einaudi, 1993 ; *Chants*, trad. fr. M. Orcel, Aubier, 1995 [1re éd. 1987].

MACHIAVEL Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live* [1513-1518], in *Œuvres*, trad. fr. C. Bec, Laffont, 1996.

— *Il Principe* [1513-1514], Venise, 1538; *Le Prince*, trad. fr. M. Gaille-Nikodimov, Librairie générale française, «Le Livre de Poche», 2000.

VICO Giambattista, *La Scienza nuova*, in Opere, éd. P. Rossi, Milan, Rizzoli, 1744, Princ. 53, livre II, chap. 2, «Della logica poetica»; *La Science nouvelle*, trad. fr. et prés. A. Pons, Librairie Arthème Fayard, 2001.

ПОРТУГАЛЬСЬКА МОВА:
БАРОКОВА МОВА

▸ BAROQUE, DASEIN, *DESTIN*, ESPAGNOL, FICAR, HÁ, *MALAISE* [SAUDADE], MANIÈRE, *POÉSIE*

Португальська мова за своїм гнучким синтаксисом, змінами пунктуації, своєю захопленістю надмірністю та риторичними зворотами є бароковою. Риси, притаманні проявам її філософської думки, – що схиляється до висвітлення передусім питань естетичних, метафізичних, екзистенціальних та «сенсуалістських», – та поєднання її філософії з літературою позначені саме цією приналежністю до бароко. Якщо її література давно досягла зрілості, то її філософія, стримувана латинським впливом, вивільнилася лише впродовж останніх сторіч. Тож ніхто не може з певністю сказати, чи бароко триватиме тут і надалі, а чи класичний стиль філософів, який португальська мова поглинає з ненаситністю «антропофага», надасть їй нового напрямку. Своїми вельми конкретними зворотами, своїм віталізмом у фундаментальних питаннях, своєю аурою окультизму португальська мова здійснює переворот у традиціях західної філософської думки.

1. ІДЕЯ БАРОКО

«Скінченне море може бути грецьким або римським, / Португальське море – нескінченне» (Fernando Pessoa, *Message*, 1988, с. 130). Зв'язки, що поєднують португальську мову з ідеєю бароко, є круговими і навіть певною мірою подібними до пуповини. Бароко – це слово з португальської скарбнички. *Barroco* – так називають неправильні, більш рідкісні перлини, що саме через свою неоднорідність коштують найдорожче, а також найбільшу таємницю, яку неможливо збагнути розумом і яка вражає уяву. *Barroca* – це також прибережна скеля, що схиляється над прірвою, круча, яка утворилася морською ерозією, дуже нестійка, бо створена з глини, з *barro* – безформної речовини, яка, втім, зберігає деяку ремісничу, біблійну символіку трансцендентності, як, скажімо, хтива плоть може оживитися божественним подихом. Бароковий стиль, перш ніж досягти Італії та поширитися на території Європи за доби Контрреформації у XVII–XVIII ст., вже вимальовується у символіці стилю мануеліно [названого так за ім'ям короля Мануела I Щасливого (1495–1521), за правління якого Португалія досягла вершини своєї могутності] наприкінці XV та у XVII ст., що був останнім відлунням готики в Португалії. Його емблемою стала армілярна сфера, модель земної кулі з численними еліпсами, що являє собою небесні перетворення, символ мореплавства та мореплавців, які відкривали нові світи на Заході та на Сході. Величезною кількістю орнаментів з морськими мотивами в монастирях та палацах Лісабона, що вже виступають з їхніх готичних скелетів та розливають меланхолійне зелене світло *saudade*, «Португалія дарує нам архетип Бароко» (E. d'Ors, *Бароко* [Lo Barroco], 2000, с. 139), а разом з ним – половину таємничого сенсу нашої духовної історії.

На думку Антоніу Куадруша (*O Espirito da cultura portuguesa,* p. 178), португальське письмо «є напрочуд бароковим, таким, що являє собою суцільні виверти, спіралі, спонтанність, динаміку, непередбачуваність і креативність, як це зазвичай робиться в природі». Таку природну концепцію письма – писати природно так само, як природа створює, – що розглядає таємницю навіяного та прихованого порядку, Антоніу Вієйра, перший серед барокових прозаїків, описує такими словами:

> Що то за звороти та слова небесні? Слова – це зорі, а звороти – це їхні поєднання, їхній порядок, їхня гармонія та їхній рух. Простежте, як сполучається спосіб проповідувати в небі, з тим стилем проповідувати, якому Христос навчав на землі. І там, і тут – все засіяно: земля засіяна зернами, небо – зорями. Проповідувати треба так само, як сіяти – не так, як мостити вулицю або малювати клітинки. Усе має бути в порядку, але в такому порядку, в якому перебувають зорі: *Stellae manentes in ordine suo.* Усі зорі перебувають в порядку, але йдеться про порядок, що надихає, а не про порядок, що обтяжує. Не в шаховому порядку Бог робив на небі зорі, як проповідники свою проповідь робили не в шаховому порядку слів.
>
> (з фр.: *Le Ciel en damier d'étoiles* «Небо в шаховому порядку зір» [*Sermão da sexagésima*, 1655], 1989, с. 52–53).

Оригінальне бароко Віейри протистоїть штучному маньєризмові деяких домініканців XVII ст., які прагнули наслідувати Ґонґору або писали так само, як було записано в неповоротких підручниках риторики. Проте воно, вочевидь, передовсім протистоїть такому нав'язаному прямому та антитезному порядку, засадовим образом якого є шахівниця, а також картезіанській лінійності класичного раціоналізму. То ж не дивно, що в такій раціоналістичній та нормованій культурі, як французька, термін «бароковий» настільки часто сприймався зі зневажливими конотаціями: «неправильне, химерне, нерівне» за визначенням Французької Академії, «найвищий ступінь дивного» за визначенням Катрмера де Кінсі в «l'Encyclopédie méthodique», «разюча химерність» для Літтре. «Малий Робер» пояснює цей термін як «дивна, несподівана неправильність», продовжуючи його таким синонімічним рядом: «незграбний, неймовірний, дивний, ексцентричний, незвичайний». Б. Пеллеґрен вдається до спроби пояснення: це був ніби «захисний рефлекс» проти «небезпечного імперіалізму та Контрреформації, привілейованих провідників бароко, римського та єзуїтського за походженням» («Обличчя, віражі, береги бароко» [«Visages, virages, rivages du baroque», p. 20]).

Ідея бароко визначає філософську думку в португальській мові. На цей бароковий вузол ми натрапляємо вельми часто. По-перше, в ажурних прикрасах філософії та мистецтва, оскільки саме в мистецтві ми запозичуємо власне ідею бароко. Далі, на перетині діахронії мови та філософських проблем, що видаються вічними: що значить характеризувати всю мову привілейованою епохою, бароко? Чи є вирішальний момент, який віднині визначає в португальській мові структуру письма та його філософії? Це веде нас до останнього вузла: в який спосіб окремі явища, притаманні португальській мові, можуть відкрити нам філософську перспективу, тобто питання універсального порядку?

II. МІЖ МИСТЕЦТВОМ ТА ФІЛОСОФІЄЮ

A. Метафізика почуттів

Філософія, викладена португальською, найчастіше схиляється до питань мистецтва, естетики, почуттів. Це притаманно також іспанській і навіть італійській мовам, де помітний гедоністичний вплив моря і сонця на народи Півдня, як сказав би Камю… Проте філософська думка, викладена португальською, схильна до мистецтва та почуттів навіть тоді, коли вдається до метафізичних побудов. Вона продукує «метафізику чуттєвості» за виразом, запозиченим з «Маніфесту сенсуалістів» Фернанду Пессоа й повтореним Жозе Жилем. Утім, ця спекуляція часто трактується філософами як окремий випадок хвороби: «Метафізика є наслідком недуги» (F. Pessoa, *Poesia de Álvaro de Campos,* Lissbonne, Atica, 1944, p. 259).

Найчастіше метафізика торкається екзистенціальної перспективи й тяжіє до проблем філософської антропології, таких як засадові почуття ностальгії та меланхолії (*saudad, fado*) або моральна двозначність чуттєвої насолоди та екстазу.

♦ Див. вставку 1.

Так само екзистенціальну перспективу позначає онтологія різниці між *ser* та *estar* там, де більшість мов мають лише дієслово «бути». Ця проблема стає нагальною для деяких іберійських перекладачів Гайдеґґера, які хочуть примусити його говорити іспанською те, чого німецька мова не дозволяє, або ж для тих, хто бажає заснувати історію метафізики на фактах мови та культури, як це робить Антоніу Куадруш:

> (…) філософія екзистенціалізму, якій передують доробок К'єркеґора та твори іберійських мислителів Унамуно та Леонарду Коімбру, систематично виникає в Німеччині з думкою Гайдеґґера та Карла Ясперса, як реакція проти ідеалістичної абсолютизації Буття, позбавленого всіх властивостей і сліпого до конкретних умов існування. Згадані філософи наполегливо намагаються відокремити буття-в-собі від буття-у-світі, те, що португальська мова робить миттєво своїм розрізненням між *ser* та *estar*.
>
> António Quadros, *O Espirito da cultura potuguesa,* p. 56 [з фр. пер.].

Безпосередність екзистенціальної проблематики, зумовлена повсякденним вживанням слів у португальській, як і в іспанській, значно частіше досліджується через посередництво літератури, ніж у суто філософських спекуляціях.

B. Філософія вписана до літератури

«Якщо ти маєш неймовірну ідею, / краще зробити пісеньку. / Доведено, що філософувати / можна лише німецькою» (Caetano Veloso, *Língua*, пісня з диску *Velô*). Португальська, суто барокова, філософія часто віддає перевагу тому, аби втілюватись за допомогою мистецтва проповіді, роману, поезії, неначе замкнена форма філософського трактату не може опанувати її невтримний запал. Бернарду Суареш, один із псевдонімів Фернанду Пессоа, приписує це дзвінкості мови, особливо її голосним:

> Величний поступ нашої ясної та величної мови, вираз думки через неминучість слів, природний плин води, що збігає по схилу, захоплення звуків (*assombro vocálico*), які стають ідеальними кольорами – все це раптом оп'янило мене, ніби велике політичне хвилювання. І, як я сказав, я заплакав; сьогодні, згадуючи це, я знову плачу. Не через ностальгію *(saudade)* за дитинством – цієї ностальгії я зовсім не відчуваю; а через ностальгію за почуттям, яке не давало мені спокою тієї миті, жаль за тим, що я вже не зможу знову розшифрувати вперше цієї міцної конструкції симфонічного розмаху.
>
> У мені немає жодного сліду політичного або соціального почуття. Зате я володію, в певному розумінні, підвищеним почуттям патріотизму. Моя батьківщина – це португальська мова.
>
> F. Pessoa, *Le Livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, p. 270 [з фр. пер.]

Один італієць також зазначив це: «Немає жодної гармонічної системи, яку можна було б порівняти з вокальною складністю португальської мови, що в ній у колі чистих голосних, голосних назальних та дифтонгів є 43, повторюю, сорок три звуки!» (V. Spinelli, *A Língua portuguesa nos seus aspectos melódico e rítmico,* 1940, *apud* Antonio Quadros [p. 49]). Число названо правильно, проте він перебільшує винятковість португальської: грецька мова, що, серед іншого, винайшла звуки, яких не було у фінікійському алфавіті, мала стільки ж звуків; у грецькій мові не було назальних дифтонгів (*āo, āes, ōes)*, але португальська не робить

1 **«Fado»**

▸ ***DESTIN***

Слово *fado* (*фаду*), від латинського *fatum*, означає передусім долю, вторгнення часу, що відсилає подію в межі сьогодення. Це, безумовно, сприймалося як наслідок слова (лат. *fari, fabula;* порт. *fala*) богів, які без символічного посередника людської мови прямо провіщають те, що є і що буде. Для людей це є непорушна умова, якій вони підпорядковуються від народження, жереб їхніх граничних можливостей, які невмолимо призводять до смерті. А отже, це ще й та реальна сила, яка позначає людську обмеженість. Звідси походить друге значення, що стосується суто португальської мови: *fado* – це меланхолійне відчуття усвідомлення своєї обмеженості та скінченності, а головне, її невмолимості. Тож це є відчуття, чи радше настрій, стан, який базується на специфічному метафізичному розумінні, а також, безумовно, на певному стоїчному відгомоні та на арабській традиції пророцтва. Тут можна відшукати аналогію з падінням Римської імперії: духовна зрілість, що настала в момент економічного та політичного занепаду. Для Португалії – це імперія за морем, що зазнала падіння; але залишається живою португальська мова, помножена у своїх говірках на п'яти континентах.

Слово *fado*, таким чином, робить зрозумілим екзистенціальний стан, який розгортається у відчутті втоми та відхилення. Це часто стримана меланхолія, в яку сам впадаєш, навмисно відвідуючи певні місця для того, аби послухати та відчути її: недаремно найтрадиційніший пісенний жанр Португалії бере звідси водночас своє натхнення та своє ім'я. Фернанду Пессоа описує це так:

> Будь-яка поезія, а пісня це є поезія, яку сприймаєш безпосередньо, відбиває те, чого душа насправді не має. Так і пісня сумних народів є веселою, а пісня веселих народів – сумною.
>
> Проте, *fado* є ані веселе, ані сумне. Це проміжний епізод. Португальська душа сприйняла *fado* тоді, коли вона не існувала. Вона бажає всього, не маючи сил цього бажати.
>
> Сильні душі все приписують Долі; й лише слабкі довіряють особистому бажанню, оскільки його немає.
>
> Отже, *fado* є втомою сильної душі, зневажливий погляд португальця на Бога, в якого він вірив і який його покинув. У *fado* боги повертаються, боги законні й далекі.
>
> *Proses*, p. 391[з фр. пер.].

кількісної різниці між довгими та короткими голосними (ε/η, ο/ω). Якщо до цього додати ще й усе тонічне багатство, використовуване грецькою мовою в царині метру та португальською в царині рими, стає зрозумілим, що їхні перші філософи були передусім поетами. Утім, рима може повертатися в португальській мові з останнього на передостанній склад слова: рима *aguda* (гостра), для слів, де наголос припадає на останній склад, як у слові *pangolé*; рима *grave* (низька), для слів, де наголос припадає на передостанній склад, може поділятися між чоловічим родом, як у слові *fado*, та жіночим, як у слові *fada*; а також рима *estruxula* (літ. «дивна»), для таких слів, де вона припадає на третій склад від кінця, як в слові *âmago*. У французькій мові, навпаки, рими мають радше мнемонічну, аніж музичну підтримку, оскільки вони переважно припадають на останній фонетичний склад.

Однак подібна естетична схильність торкається не лише просодії. Якщо позитивістський філософ, такий як Еуклідеш да Кунья, вирішивши написати есе про месіанізм людини пустелі, закінчує тим, що в результаті усіх своїх філософських та наукових претензій пише символічний роман *Os Sertões*, то трапляється це тому, що його скеровує сама тема, розвиваючи антитетичні ідеї, а також словник і мовні звороти.

Найпомітніші філософи, що пишуть португальською, опиняються в такий спосіб у своїй літературі, так, наче передусім саме література впливає на свідомість та на існування:

> Перевага імпровізованого над функціональним, панування натхнення над аргументацією, превалювання свята над працею, першість ритуального над запланованим, пристрасне ставлення до табу на противагу дієвому, вибір забобонного, а не раціонального, думки, але не знання – ось які примати піддають сумніву тверді параметри оцінки, опираються сталим правилам порядку, що стають на шляху основних принципів прогресу.
>
> E. Carneiro Leão, «Tiers Monde», p. 3 [з фр. пер.]

Такі великі філософи португальської літератури, або, якщо бажаєте, письменники-філософи, зустрічаються значно частіше, аніж філософи, які беруть на себе відповідальність називатися звичайними філософами. Антоніу Вієйра, наприклад, був не лише єзуїтським проповідником XVII ст.; однак, як «вірне дзеркало барокового менталітету, Вієйра нині вважається найбільшим представником португальської класичної прози» (Лаффон та Бомпіяні [Laffont et Bompiani], 1994, vol. 3, p. 3319) – «класичної», певна річ, оскільки вона моделює бароковий стиль.

Проте людину, яка з висоти своєї кафедри боролася проти вигнання євреїв з країн Старого Світу, проти рабства негрів та індіанців у Новому Світі, ту людину, яка добре знала, що гарна думка для того, щоб оволодіти упередженим розумом людей, потребує радше справжньої риторики, ніж добрих аргументів, лише зрідка називали філософом:

> *Não está a coisa no levantar, está no cair : Cecidit. Notai uma alegoria própria da nossa língua. O trigo do semeador, ainda que caiu quatro vezes, só de três nasceu ; para o sermão vir nascendo, há-de ter três modos de cair. Há-de cair com queda, há-de cair com cadência, há-de cair com caso. A queda é para as coisas, a cadência para as palavras, o caso para a disposição. A queda é para as coisas, porque hão-de vir bem trazidas e em seu lugar; hão-de ter queda: a cadência é para as palavras, porque não hão-de ser escabrosas, nem dissonantes, hão de ter cadência : o caso é para a disposição, porque há-de ser tão natural e tão desafetada que pareça caso e não estudo: Cecidit, cecidit, cecidit*
>
> Однак ідеться не про сходи, а про падіння: *Cecidit*. Простежте за алегорією, що стосується нашої мови. Зерно сівача, хоча воно падає чотири рази, сходить лише тричі; для того, щоб проповідь зійшла, вона має впасти в трьох розуміннях: вона повинна буде впасти у схильностях, впасти у каденціях, нарешті, впасти у випадках. Схильність стосується речей, каденція стосується слів, випадок стосується розташування. Схильність стосується речей, оскільки вони мають бути поставлені на своє місце; вони матимуть «схильність». Каденція стосується слів, оскільки вони не мають бути ані непристойними, ані такими, що дисонують; вони матимуть «каденцію». Випадок стосується розташування, оскільки воно має бути настільки природним, настільки вільним від афектації, що видаватиметься «випадком» а не повчанням: *Cecidit, cecidit, cecidit.*
>
> A. Vieira, «Sermão da sexagésima» (1655), vol. 1, 1951, p. 16–17; фр. пер.: *Le Ciel en damier d'étoiles*, p. 32–33 [з фр. пер.].

C. Риторика та конкретні звороти звичайної мови

Повторення, надмірність, вихваляння, віддзеркалення, пропуски, риторичні фігури є звичайним явищем й у повсякденній мові, й на вищих мовних регістрах.

Заперечення, розташоване доволі вільно, може повторюватися, аби акцентувати якісь відтінки, не змінюючи при цьому полярність фрази на протилежну. Два заперечення не означають ствердження: так, *Não sei não* «Я зовсім не знаю» виступає підсиленою формою *Não sei* або *Sei não* «Я не знаю». У реченнях зі складними запереченнями можна додавати просте заперечення, не змінюючи сенсу: *Eu nunca disse nada a ninguem* «Я ніколи нічого нікому не казав» є еквівалентом *Eu não disse nunca nada a ninguem* і навіть *Eu nunca não disse nada a ninguem*. Полярність змінюється на протилежну лише тоді, коли просте заперечення розташовується безпосередньо перед складним запереченням: *Eu não nunca disse…* «Неправда, що я нічого не сказав…».

Синтаксичні перестановки також трапляються часто, а їхня двозначність завжди відчувається ближчою до реальності, ніж вимагає розум, як-от у фразах, які перевертають логіку здорового глузду, що полюбляє робити письменник-реаліст Нельсон Родриґеш. Він оперує напрочуд гнучким синтаксисом, створюючи в такий спосіб декілька сенсів. Назва однієї з його трагедій, *Perdoa-me por me traíres*, що буквально перекладається «Пробач мені, що ти мене зрадив», на противагу очікуваному *Perdoa-me por te trair* «Пробач мені, що я тебе зрадив», втрачає у перекладі половину дзеркальної гри та двозначності оригіналу, якій, для ще більшого ускладнення, служать ще пропуск підмета й особовий інфінітив, відмінюваний у другій особі однини.

♦ Див. вставку 2.

Інфінітивні моделі – власне інфінітив, герундій та дієприкметники (*participes*) – як правило, найбільш абстрактні категорії сучасних мов – є конкретнішими для португальської. Крім

2

Особовий інфінітив

Особовий інфінітив є дієслівним способом, що може бути номіналізований, як і будь-який інфінітив, він є невизначений у часі, але змінюється у трьох особах однини та множини. Він може мати граматичний підмет або його не мати, проте реальний підмет, що є носієм дії, вираженої дієсловом, вказується дієслівним закінченням. Він використовується тоді, коли виникає потреба вказати цей підмет.

Cantar (я співаю, мій спів);
Cantares (ти співаєш, твій спів);
Cantar (він співає, його спів);
Cantarmos (ми співаємо, наш спів);
Cantardes (ви співаєте, ваш спів);
Cantarem (вони співають, їхній спів).

Для перекладу на французьку мову, оскільки інфінітив приймає синтаксичну функцію іменника, ми можемо прив'язати його до граматичної особи, додавши потрібний присвійний прикметник. Це обтяжує стиль, але завдяки цьому зникає двозначність.

Як приклад барокового стилю, що не піддається перекладу, розгляньмо такий уривок:

O querers e o estares semre a fim
do que em mim é de mim tão desigual
faz-me querer-te bem, querer te mal
bem a ti, mal ao quereres assim
infinitivamente pessoal
e eu querendo querer-te sem ter fim (...)

Твоє хотіння і бажання [*висловлено через інфінітиви*],
які в мені так відрізняються від моїх
примушують мене бажати тобі добра, бажати тобі зла
добра для тебе, зла – для твого бажання, настільки
інфінітивно особового,
і я хочу тебе бажати нескінченно (…)

Caetano Veloso, *O Quereres,* Пісня з диску *Velô* [з фр. пер.].

БІБЛІОГРАФІЯ

TOGEBY Knud, «L'enigmatique infinitive personnel en portugais», *Studia Neophilologica,* N27, 1955, 1955, p. 211–218.

інфінітива, який відмінюється за граматичними особами, дуже часто в багатьох дієслівних виразах вживається герундій, який у цих випадках означає «бути зайнятим тим-то і тим-то зараз», маючи певне число нюансів: разом з *estar* «бути» (*estou cantando* «Я зараз співаю»), разом з *andar* «йти» (*ando comendo* «я вже певний час їм»), разом з *vir* «приходити», «приїжджати» (*venho acreditando* «вже давно я вірю»). Так само, як в *continuous tenses* (тривалих часах) англійської, також дуже конкретної мови, герундій визначає процесуальний аспект дій. Португальська мова Бразилії, більш наближена до латинської традиції, часто використовує герундій у додатках обставин дії: *O garoto ouvia a história sorrindo* «Хлопчик слухав історію, посміхаючись», тоді як у Португалії частіше надають перевагу вживанню більш сучасної прийменникової форми інфінітива: *A sorrir, o garoto ouvia a história.* Таке вживання дуже нагадує ужиток дієприкметника у грецькій мові, настільки важливий для тогочасних суспільних відносин, що Платон саме з назви дієприкметника зробить іменник, що означатиме такі стосунки: співучасть (*participacion* [пор. рос. «причастие»]). Наступний пасаж Вієйри, обраний Р. Кантелем, показує, що «особовий інфінітив дає змогу бачити конкретнішу картину», і, разом із численними формами герундія, дає змогу «краще відчути вартість та складність» дії:

> (…) *tem o Holandês rebelde de se perturbar, vento as nossas tropas de quarto Portugueses, e quatro negros* marcharem *tantas léguas de dificultosíssimos caminhos, sem camelos, nem elefantes, que lhes levem as bagagens, e* andarem *livres, intrepidamente em suas campanhas, talando, e abrasando tudo apesar seus presídios...*
>
> (…) голландський заколотник безумовно тривожиться, побачивши наші загони з чотирьох португальців та чотирьох негрів, що пішки долають (*marcharem*) стільки льє бездоріжжя, не маючи ані верблюдів, ані слонів, які могли б везти вантаж, і що простують (*andarem*), вільні та відважні, їхніми полями, руйнуючи та спустошуючи все, без огляду на всі грільйони (*presídios* «тюрми», слово, яке в цьому тексті й на той час означалося як *grillons* «цвіркуни»)….
>
> R. Cantel, *Les Sermons de Vieira,* p. 242 [з фр. пер.].

Португальська мова притінює слова і навіть цілі синтагми еліпсисами, вищими фігурами бароко, що часто позначаються комами. Утім, португальська затіняє значно більше: інколи через вживання численних фігур умовчання читачеві доводиться самому зробити висновки з певної ідеї. Скептицизм? Натяк? Езотеризм? Відповідати має читач. Звідси неоднозначна назва, чия пунктуація приховує й розкриває секрети сюжету також неоднозначного твору Андре Куане «*Portugal e um ente…* » – «Про буття Португалії» (але дослівний переклад був би: «Португалія є буттям…»).

Сприйнятлива до таємниць, інколи містична та месіанська, португальська культура марить численними зверненнями до «Себастьянізму» («Sebastianismo»): віра в пришестя п'ятої всесвітньої імперії (за тлумаченням сну Навуходоносора, що його дав пророк Данило), більш духовної та ідеальної, яке станеться, коли небо та земля або земля та море перевернуться й повернеться молодий блаженний король Себастьян Португальський, той самий, який загадковим чином зник під час програної битви проти маврів (Алкасар-Квівір, 1578 рік). Цей король став відтоді «прихованим царем», символом духовної містичної влади, у пророцтвах (як, наприклад, в «Історії майбутнього», через яку А. Вієйру було звинувачено в пророкуванні й ув'язнено протягом 1665–1667 р.р.), а також численних таємних товариствах: тамплієрів, розенкрейцерів тощо (див. SAUDADE).

D. Маски філософії

Навіть не вдаючись до прямих філософських роздумів, письменники, романісти й поети полюбляють, у манері Платона або Дидро, змушувати своїх персонажів філософувати. Філософ-кінік Кінкаш Борба, персонаж, створений письменником XIX ст. Мачадо Асізьким, нагадує Вольтерового Панглоса, особливо своєю системою «гуманітизму», яка описує будь-яку діяльність людини як частину одного життєвого організму:

> *Гуманітас,* – говорив він, – основа речей, це, власне, та ж людина, розподілена між усіма людьми. (…) Наприклад, кат, який страчує засудженого, може надихнутися прекрасною промовою на захист

> засудженого, виголошеною поетами; але по суті саме *Гуманітас* виправляє в *Гуманітасі* злочин проти закону *Гуманітасу*.
>
> *Mémoires posthumes de Bras Cubas*, 1989, p. 211–213 [з фр. пер.].

Це підтверджує неоднорідний феномен різноманітних філософій, підтриманих псевдонімами Фернанду Пессоа: персоналії або персонажі, *personae* [маски, личини – *лат.*] одного автора, який бавиться тим, що описує письменників, коли насправді він один пише за них тексти – мистецтво, що докорінно зміщує моністичний статус істини й дає вихід ідеї ототожнення себе із суб'єктивністю. У тому ж дусі Ріобальду у творі Ґімарайнш-Роза розмірковує над найбільш високими проблемами метафізики та моралі у своїй напівграмотній, але наповненій життєвим досвідом мові:

> Спочатку я щось робив і метушився, а думати я не думав, не було мені коли. Я існував, як такий собі міцний горішок, мов риба на грилі: хто виснажується, той не хвилюється. Але віднині, дивлячись, як збігає вділений мені час, не маючи маленьких клопотів, я живу безтурботно. Підшукав собі таке заняття – мізкувати над ідеями. Є диявол чи його немає?
>
> J. Guimarães Rosa, *Grande Sertão*: *Veredas*, 1986, p. 9; *Diadorim,* 1991, p. 25. [з фр. пер.]

Прекрасне тлумачення, висловлене народною мовою, але в стилі, запозиченому з найдавніших західних традицій, зокрема, з тези Аристотеля про важливість дозвілля для теоретизування.

III. СТРУКТУРА ТА ДІАХРОНІЯ БАРОКО В ПОРТУГАЛЬСЬКІЙ МОВІ

Важко вирішити, чи є бароко стилем, який структурно визначає португальську мову, чи це тільки етап в її історії, безумовно, дуже довгий етап, оскільки його наслідки помітні вже більше, ніж чотири століття. Аргументи висуваються з обох боків. У будь-якому випадку, бароко було, є й буде стилем чи вирішальною епохою для формування португальської мови, як Ренесанс для італійської, класицизм для французької, й романтизм для німецької.

A. Португальська мова серед мов романської групи

Португальська мова є наймолодшою серед неолатинських мов – за виразом бразильського поета Олаву Білака (1865–1918): «остання квітка Лаціуму, дика й прекрасна» – мова, що запізнилася у своєму формуванні як національна через арабську окупацію аж до XII ст. Бувши за походженням діалектом регіону міста Порто, португальська офіційно була визнана лише у 1256 р. королем Діонісієм I. Ось чому серед сучасних мов вона, безперечно, є однією з найбільш наближених до латини. Це не минуло без наслідків і для філософії. Латинська мова залишалася обов'язковим предметом для бразильських та португальських ліцеїв аж до сімдесятих років XX ст.; всі письменники, що пишуть португальською, за винятком наймолодших, володіють латиною доволі добре; нею користувалася уся єзуїтська схоластика. Вієйра, один із перших португальських письменників-філософів, у своїх проповідях цитує Вульгату вочевидь без жодного педантизму. Лише після вигнання єзуїтів просвітницьким деспотизмом прем'єр-міністра Помбала наприкінці XVIII ст., португальська мова заступить місце латини в університетах та наукових колах. Реформи маркіза Помбала підуть дуже далеко, аби нав'язати португальську мову: від заборони інших мов у колоніях (таких, як «тупі» – мови, ще і сьогодні дуже поширені у Бразилії) до прийняття освітньої реформи, що була інспірована творами філософа та лінгвіста Луїша Антоніу Верная, своєрідного послідовника теорії пізнання Джона Лока.

B. Структурний вплив

Історична близькість до латини структурно позначається на португальській мові, не лише в лексиці, а й у синтаксисі, який стоїть десь напівдорозі між давньою флективною мовою та сучасними мовами без граматичних відмін. Португальська, за винятком випадків з особовими

займенниками, нічого більше не відмінює, але водночас синтагматичні положення у реченні не є сталими. Рухомість синтаксису є дуже великою, звідки випливають проблеми двозначності – яка або розвідується, або розв'язується через широке використання ком. Усі ці елементи розташування та координації переносять португальську мову в царину риторичних фігур бароко: інверсій, еліпсів, силепсів [застосування присудку до кількох підметів, різних по роду, числу чи особі], хіазмів [інверсія в другій половині речення], повторень тощо. Якщо крапка є абсолютним монархом класичної фрази, то покручена, звивиста, сумнівна, поступлива, приголомшлива кома панує в ансамблі барокового дискурсу. «Nova Gramática do português contemporâneo» («Нова граматика сучасної португальської мови») під авторством Кунья та Синтра налічує двадцять різних її використань.

Пунктуація португальської мови залежить від основного способу побудови речень. Довга фраза з численними підрядними реченнями використовується в португальській дуже часто. Існують навіть романи, що складаються з одного речення, як наприклад *Um copo de cólera* («Склянка гніву / холери») Радуана Нассара, монолог, в якому пунктуацію скасовано, а паузи робить сам читач – наскільки йому вистачить подиху. Тією ж усною наснагою наділено віршований твір Арольду де Кампуша «Galáxias» («Галактики»), читання якого вголос вимагає ритму *repentistas*, жонглерів, яким слово кидає виклик, аж доки не вичерпається імпровізаційне натхнення їхніх рядків (чи їхнього життя). Однак у більшості випадків довга фраза не скасовує пунктуації; навпаки, вона породжує безліч ком, крапок з комою, двокрапок, тире, як у Пруста, що був своєрідним винятком у французькій мові.

Досить буде одного прикладу. Порівняно з вільним перекладом на французьку, зробленим самим автором, ця фраза втрачає барокові фігури оригінального португальського тексту:

> *Todo passo é uma aventura de originalidade: passeando pela essência do real, nossos passos caminham pela originariedade do caminho, caminhar e caminhada.*
>
> *Car chaque pas est une aventure. En se promenant a travers l'essence de la réalité, nos pas cheminent dans l'originalité du chemin.*
>
> Бо кожний крок є пригодою самобутності: прогулюючись крізь сутність реальності, наші кроки ведуть через самобутність шляху, ходіння і пройденого.
>
> Emmanuel Carneiro Leão, *Tiers Monde*, p. 4.

У французькому перекладі різні терміни: *originalidade, originariedade* обидва передаються одним словом *originalité* «самобутність»; *caminho, caminhar, caminhada* стають звичайним іменником *chemin* «дорога»; паронімію, що не піддається перекладу, *passo, passear* втрачено; усю фразу поділено на дві частини.

C. Сезон мови

Нехай португальська мова вважається молодою, та це може означати, що вона завдячує своїм флективним синтаксисом не остаточно визначеній структурі й досі є відкритою для несподіваних змін. Якщо подібні зміни відбуватимуться й надалі, то чи зафіксується мова у твердішій структурі, чи збереже притаманні бароко риси? Модерні мови переважно вже пережили досвід визрівання, що проходило крізь переклади класичних, латинських і грецьких текстів. Упродовж цієї гігантської перекладацької хвилі, а також після неї, в кожній з означених мов з'явилося декілька визначних письменників і філософів, які намагалися змагатися з давніми моделями або ж відштовхнутися від них. Суперечки Давніх і Нових у Франції, ілюмінатів і романтиків у Німеччині надають нам приклади такого протистояння. Португальська мова ще не виконала завдання з перекладу стародавніх авторів, вона є лише на початку цього шляху. Якщо Платон та досократики вже стали об'єктом численних перекладів, це ще не сталося, наприклад, з Аристотелем, твори якого нерідко калькуються з англійських чи французьких перекладів.

А є набуття текстів класиків підготовчою роботою до того, щоб сама мова стала більш класичною? Бразилія розвиває «антропофагічний [людожерливий] розум», пропагований у

літературі через конкретистський рух Авґушту де Кампуша, Арольду де Кампуша та Десіо Піньятарі, бразильських семіологів і поетів, що справляють необароковий вплив від часу створення у 1952 р. групи *Noigandres* («запах квітки, що відганяє смуток» [назва, запозичена з «Canto XX» Езри Паунда, де це слово подається як загадкове, але з натяком на наведене вище етимологічне тлумачення]). І. Осекі-Депре так коментує текст Арольду де Кампуша «Про антропофагічний розум. Діалог і відмінність у бразильській культурі»:

> (…) загалом погоджуючись із «антропофагічним розумом» Освальда де Андраде, що концептуалізує як таку «філософію критичного пожирання світового надбання, напрацьовану, виходячи не з перспективи покори та миру, притаманної "доброму дикунові", а під кутом зору "поганого дикуна", пожирача білих людей, антропофага», Арольду де Кампуш визначає й підтверджує ідею «антологічного» ставлення до перевтілення, «перекладу, що пропонується як радикальна операція», як переклад форми, «способу інтенціональності», «наміру» твору, висловлюючись у беньяміністських термінах [мається на увазі Вальтер Беньямін (1892–1940), німецький письменник і літературний критик] (…).
>
> Через перевтілення або інтертекстуальність «антропофагічний розум» здійснюється в тій самій перспективі: відкривати, пропагувати новий текст, розширювати поетичний простір португальської мови, примножувати літературу оновленою мовою через можливу та органічно нову поетичну інформацію.
>
> *Le Concret baroque,* in: H. Campos, *Galáxies,* 1998 [з фр. пер.].

Зрештою, ніщо не заважає, щоб із мови, добре зборозненої засвоєнням класичних творів, виходили нові звивисті, покручені, гнучкі, чуттєві, барокові сторінки.

Португальська мова, можливо, своєю схильністю до екзистенціального та чуттєвого, а можливо, своїм дивовижним синтаксисом, розхитує абстрактний статус певних понять світових філософій. Важливою є інформація, що міститься у видових формах дієслів, що навіть призводить до збільшення кількості дієслів-зв'язок (див. ІСПАНСЬКА МОВА та FICAR) та інколи надає гуманізованого, прожитого, тілесного, нестійкого характеру стабільній архітектурі прямолінійного розуму. У цій мові концепти зовсім не є колонами з холодного, білого й вічного мармуру; це радше криві лінії, які чуттєво викарбовуються на мильному камені [мінерал, також відомий як *стеатит*], мов скульптурні звиви Алейжадінью, і які зараз не дають собі клопоту приховувати свої вади.

Португальська мова відбиває плин часу та присутність смерті, особливо тому, що зазвичай вона це відчуває й страждає від цього. Сум, ностальгія, втома є рухливим багнистим підґрунтям, на якому вона уґрунтовується. Якщо на цьому ґрунті добре зростають насолода та чуттєвість, це є лише наслідком такого усвідомлення швидкоплинності існування. Тож не дивно, що філософія, яка твориться португальською мовою, переважно торкається метафізики почуттів, більш естетської та екзистенціальної, вона більше схильна до мирських і людських проблем, тоді як більш логічні чи математичні абстракції не мають у неї такого успіху. Недавній злет аналітичної філософії, який у Бразилії є ще більшим, ніж у Португалії, можливо, зможе повернути мову до простішого та більш сталого синтаксису англосаксонського зразка, але цей злет не виробив автономної мови, настільки знерухомленої, як в англомовних джерелах, та обмеженої університетськими колами. Доки характер мови й далі зачаровуватиметься меланхолією та чуттєвістю часу, академії та філософські інституції, здається, назавжди будуть витіснені з цього регіону, більше схильного до таких проявів людської діяльності, як мистецтво та література. Так буде й надалі, якщо тільки філософська абстракція через інверсію, що здобуває думку у відчутті існування, не буде сприйнята як продукт крайньої ностальгії без об'єкта. Тоді філософія наново розпізнає як свій цей регіон, що нині охороняється лише музами та часом:

Vi que não Natureza,
Que Natureza não existe,
Que há montes, vales, planícies,
Que há árvores, flores, ervas,
Que há rios e pedras,
Mas que não há um todo a que isso pertença,
Que um conjunto real e verdadeiro
E uma doença das nossas idéias»

Я побачив, що Природи немає,
Що Природа не існує,
Що є пагорби, долини, рівнини,
Що є дерева, квіти, трави,
Що є річки та каміння,
Але немає всього, кому все це належало б,
Що вся дійсна й правдива сукупність цього
Є хворобою наших думок.

Fernando Pessoa, *Poemas de Alberto Caeiro*, p. 70;
Poèmes païens, in Œuvres, vol. 5, p. 65.

Фернанду САНТОРУ

Переклад *Володимира Каденка*
За редакцією *Катерини Новікової і Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

CAMPOS Haroldo, *Galaxies*, trad. fr. I. Oséki-Dépré et l'auteur, La Main courante, 1998.

CANTEL Raymond, *Les Sermons de Vieira*, Éd. Hispano-Americanas, 1959.

CARNEIRO LEÃO Emmanuel, «Tiers Monde», *Sociétés*, févr. 1986, vol. 2, no 2, p. 3-4.

CUNHA Celso et CINTRA Lindley, *Nova Gramática do português contemporâneo*, Lisbonne, J.S. da Costa, 15e éd., 1999.

GUIMARÃES ROSA João, *Grande Sertão: Veredas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 20e éd., 1986; *Diadorim*, trad. fr. M. Lapouge-Pettorelli, Albin Michel, 1991.

MACHADO DE ASSIS, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, Rio de Janeiro, Tecnoprint; *Mémoires posthumes de Bras Cubas*, trad. fr. R.C. de Lavalade, Métailié, 1989.

MULLER Claude, *La Négation en français*, Genève, Droz, 1991.

ORS Eugenio d', *Du baroque* [*Lo Barroco*, 1931], trad. fr. R. Valéry, Gallimard, 1935; rééd. 2000.

PELLEGRIN Benito, «Visages, virages, rivages du baroque», in J.-M. BENOIST (dir.), *Figures du baroque*, PUF, 1983.

PESSOA Fernando, *Poemas de Alberto Caeiro*, Lisbonne, Ática, 10e éd., 1993; *Poèmes païens*, in *Œuvres*, vol. 5, trad. fr. M. Chandeigne, P. Quillier et M.A. Câmara Manuel, Bourgois, 1989.

— *Message* [*Mensagem*, 1934], in *Œuvres*, trad. fr. M. Chandeigne, M.A.C. Manuel et P. Quillier, Bourgois, 1988.

— *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisbonne, Ática, *Poesies de Álvaro de Campos*, in *Œuvres complètes*, vol. 3, trad. fr. S. Biberfeld et D. Touati, La Différence, 1989.

— *Le Chemin du serpent*, in *Œuvres*, vol. 7, trad. fr. M. Chandeigne et J.F. Viegas, Bourgois, 1991.

— *Proses*, in *Œuvres complètes*, trad. fr. S. Biberfeld, D. Touati et J. Vital, La Différence, 1988.

— *O Livro do desassossego de Bernardo Soares*, Lisbonne, Assírio e Alvim, 1998; *Le Livre de l'intranquillité de Bernardo Soares*, trad. fr. F. Laye, Bourgois, 1999.

QUADROS António, *O Espírito da Cultura portuguesa*, Lisbonne, Soc. Expansão Cultural, 1967.

— *A idéia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos 100 anos*, Lisbonne, Fund. Lusíada, 1989.

SPINELLI Vicenzo, *A Língua portuguesa nos seus aspectos melódico e rítmico*, Lisbonne, Quadrante, 1940.

VIEIRA António, «Sermão da sexagésima», in *Obras completas*, vol. 1, Porto, Lello, 1951; *Le Ciel en damier d'étoiles*, trad. fr. I. Oséki-Dépré, Grenoble, Éd. Cent Pages, 1989, rééd. 2003.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

LAFFONT Robert et BOMPIANI Valentino, *Le Nouveau Dictionnaire des auteurs*, 3 vol., Laffont, «Bouquins», 1994; rééd. 1998.

Le Petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, nouv. éd. du Petit Robert de Paul Robert, éd. J. Rey-Debove et A. Rey, Le Robert, 2002.

LITTRÉ Émile, *Dictionnaire de la langue française*, 4 vol., Hachette, 1873.

QUATREMÈRE DE QUINCY Antoine, *Encyclopédie méthodique. Architecture*, 3 vol., Paris-Liège, Panckoucke-Plomteux, 1788-1825.

I. БУТТЯ І ОНТОЛОГІЯ

ПРИНЦИП/НАЧАЛО

гр.	ἀρχή [архе́], αἰτία [айтía]
лат.	*principium*
англ.	*source, foundation, principle*
нім.	*Satz, Grundsatz, Prinzip, Principium, Anfangsgrund, Grund*
фр.	*principe*

▸ *CHOSE, LOI,* MACHT, *MONDE,* NATURE, PROPOSITION, *RAISON,* SACHVERHALT, **SENS**, SOLLEN

Принцип/начало, ἀρχή, principium – *це те, що починає, і те, що керує, причому обидва ці сенси поєднані в одному слові як у грецькій мові, так і в латинській. Це породжувальний елемент буття чи/і відправний пункт пізнання. Визначальними тут є Аристотелеві розрізнення: начала*[1] *і причини* (ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι), *начала й аксіоми чи гіпотези* (ἀξιώματα, ὑποθέσεις); *але жодне з цих слів не становить проблеми для перекладу. Однак у німецькій мові парадигма початку* (Prinzip) *супроводжується парадигмою основи* (Grund). *Кантові розрізнення перевертають Аристотелеву номенклатуру, запроваджуючи чітке розокремлення царин: логічної й аналітичної, з одного боку, і, з другого – трансцендентальної. Логічний сенс, що бере початок у «Другій аналітиці», дістав утілення в різних аксіоматиках, що з'явились наприкінці XIX – на початку XX ст.:* Grundsatz *тоді вживали у сенсі первинних законів* (lois primitives) *формальної системи, виходячи з яких можна вивести певну кількість теорем, пропозицій,* Sätze.

I. «ΑΡΧΑΙ» ТА «ΑΡΧΗ»

A. Двозначність «ἀρχή» та «τέλος», «principium» та «finis»

Ἀρχή походить від дієслова ἄρχω, яке означає з часів Гомера одночасно «починати» (йти на чолі, брати ініціативу: ἦρχε ὁδόν «вивів на стежку», *Одіссея* VIII, 107; ἄρχειν πολέμοιο «почати битву», *Іліада* IV, 335), та «керувати» (*ibid.*, XVI, 65; потім переважно у медіальному стані, ἄρχεσθαι). Цілком зрозуміло, як другий сенс виходить з першого: або чільник робить перший жест (пор. релігійне, музичне і танцювальне застосування), або йде на чолі (Шантрен). Отож, ἀρχή позначає і початок (начало, вихідний пункт, напр., εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς «від початку»), і керування (посада, авторитет, влада, магістратура, напр., ἀρχὴν ἄρχειν «виконувати обов'язки»); від «архаїзму» до «архетипу» та «архітектури» – у таких численних складних словах можна почути один або/та інший із двох сенсів. Таким чином, філософія, що має предметом зачинання (origine), може опертись на спосіб, в який у грецькій мові розв'язано питання початку (commencement).

Латинське *principium*, від *princeps* (утворене із *primum* та *capio*, букв. «хто бере першим», «хто посідає перше місце»), має точно таку саму двозначність (так, *principium*, як і ἀρχή промови, є її початком; пор. Lausberg, 262–263); у множині, *principia*, це слово, що позначає перші лави армії, має, як і грецьке ἀρχαί, значення елементів, із яких усе сформоване (*principia rerum*), а також природних імпульсів (*principia naturae*, Цицерон, *De officiis* 1, 50) чи основин права (Цицерон, *De legibus* 1, 18; пор. Gaffiot, *s.v.*).

Їхні антоніми не менш багаті на двозначності. Грецьке слово τέλος вказує на завершення у сенсі цілі (мета [*fin*], до якої змагають, кінцева мета [*finalité*]) й досконалості (досягнута мета, виповнення); щоб говорити про мету/кінець (*fin*) у сенсі припинення, краю (*terme*) (зокрема, смерті), замість цього слова вживають τελευτή того ж кореня. Латинське *finis* охоплює сукупність царин, які ми ще відчуваємо у французькому *fin*: воно означає насамперед межу, грань, кордон, як грецьке ὅρος (зближуване Шантреном із гомерівським οὖρον «борозна»), яке у його абстрактному або логічному сенсі можна точно передати через «де-фініція» [в укр. також «визначення», в рос. «о-пределение»] й також через відповідники «припинення», «край» (*res finem invenit* «справу зроблено») і, не меншою мірою, – «ціль» (*domus finis est usus* «мета дому – це його

використання», Цицерон, *De officiis* 1, 138, що точно передає цільову причину, οὗ ἕνεκα, Аристотелеве «те, заради чого») і граничне сповнення (*fines bonorum et malorum* «найвищий рівень добра і зла», Цицерон, *De finibus* 1, 55). У тому ж трактаті «De finibus» Цицерон так коментує багатство латини:

> *Sentis me, quod τέλος Graeci dicunt, id dicere tum extremum, tum ultimum, tum summum; licebit etiam finem pro extremo aut ultimo dicere.*
>
> Як ти помітив, те, що греки позначають словом τέλος, я називаю граничним, або найвіддаленішим, або найвищим; дозволено також замість граничного або найвіддаленішого казати мета.
>
> (*Ibid.*, 3, 26).

B. «Ἀρχαί» (начала) та «αἰτίαι» (причини) / «ἀρχή» (начало) та «πρότασις» (засновок), «θέσις» (теза), «ὑπόθεσις» (гіпотеза), «ἀξίωμα» (аксіома), «αἴτημα» (вимога, постулат), «ὁρισμός» (визначення)

> Спільне для всіх начал – це бути чимось першим, виходячи з чого [щось] існує або стає, або пізнається (πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται).
>
> Аристотель, *Метафізика* Δ, 1, 1013a 17–19.

Традиція розрізняє принципи буття (*principia essendi, principia realia*) і принципи пізнання (*principia cognoscendi*). Наприклад, Боніц (*див.* «Arkhe») розподіляє випадки вживання ἀρχή у Аристотеля між цими двома рубриками, якщо не враховувати технічних вжитків *initium* (переважно у корпусі метеорологічному і біологічному) та *imperium* (переважно – у риторичному і політичному).

Principia realia – це ἀρχαί «начала» досократиків, що їх Аристотель класифікує у книзі A «Метафізики», започатковуючи таким чином матрицю подальших доксографій, навіть першої історії філософії. Ἀρχηγός «засновник» цього виду теорії – це Фалес, для якого вода є єдиною ἀρχή всіх речей (A 3, 983b 19–22): цей тип ἀρχή, одиничне і множинне, належить до порядку στοιχεῖον «елемента» (b 11), тобто матеріальної причини. Аристотель дає нову інтерпретацію цих начал, аби показати, як вони прообразують і зміцнюють його власну систематику причин: Анаксагорів Νοῦς, Емпедоклові Любов і Ненависть як рушійні причини (ἀρχὴ κινήσεως, 7, 988a 33), Платонові Ідеї як зародки формальних причин, Єдине і Благо як цільові причини. Ці ἀρχαί (начала) є αἰτίαι (причини); наразі між началами і причинами різниці немає (988b 16–21), або точніше, як сказано у книзі Δ, «всі причини є началами» (1, 1013a 17).

Principia cognoscendi «принципи пізнання» є одним із трьох засадових елементів будь-якої довідної науки, а саме: περὶ ὅ τε δείκνυσι «те, стосовно чого є докази» (той рід, напр., число, на який спирається наука), ἃ δείκνυσι «те, що доводиться» (πάθη καθ' αὑτά «суттєві властивості», як-от парне і непарне) та τὸ ἐξ ὧν «те, виходячи з чого» доводять (а саме начала/принципи як такі: «коли від двох рівних кількостей відняти рівні кількості – залишком будуть рівні кількості», *Друга аналітика* I, 10, 76b 22). Начало і причина вочевидь поєднані у науковому пізнанні, оскільки пізнати щось – це пізнати його причину:

> Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς (…) ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.
>
> Ми думаємо, що пізнали кожну річ безумовно (…), коли вважаємо, що знаємо причину, завдяки якій вона є, що вона дійсно є її причиною і не може бути інакше.
>
> *Друга аналітика* I, 2, 71b 9–12.

Отож, причини об'єкта є засновками (προτάσεις «засновки», від προ-τείνω «тягнутись до») доведення, тобто причинами висновків. Вони становлять «власні начала» (αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι, 71b 23) науки про об'єкт: «ἀρχή доведення – це безпосередній засновок (πρότασις ἄμεσος)» (72a 7–8), тобто висловлювання ствердне, κατάφασις, чи заперечне, ἀπόφασις (див. PROPOSITION), якому не передує жодне інше.

Проте «Друга аналітика» дуже точно розрізняє відмінні одне від одного види начал (кн. I, розд. 2 і 10): засновок є «тезою» (θέσις, від τίθημι «класти»), коли він не необхідний, аби дізнатись про якусь річ; у протилежному випадку це «аксіома» (ἀξίωμα, від ἀξιόω «оцінювати, вважати справедливим чи істинним»). Відтак теза має обмежену валідність, аксіома ж – універсальну. Коли теза постановляє щодо існування свого об'єкта, вона є «гіпотезою» (ὑπόθεσις, від ὑποτίθημι, «під-кладати, покладати»; див. SUJET), а якщо гіпотеза суперечить тому, що думає учень (або якщо учень нічого про неї не думає), тоді це «постулат» (αἴτημα, від αἰτέω «вимагати, наполягати») (10, 77a 30–31); інакше це просте «визначення» (ὁρισμός, від ὁρίζω «обмежувати») (2, 72a 15–24).

Однак є дещо спільне для всіх видів начал: «не може бути науки про начала (ἀρχῶν)» (*Друга аналітика* II, 19, 100b 10-11); начала – це первинні істини, що не доводяться: «Тоді як усе інше доводиться за допомогою начал, начала не можна довести через інші речі» (*Топіка* VIII, 3, 158b 2–4). У цьому сенсі існує два типи істин: вторинні, встановлені шляхом силогізмів, тобто висновки через наявність середнього терміна (τὸ μέσον) між двома засновками (середній термін утворює разом з ними пропорцію і уможливлює третє висловлювання), й первинні, які власне й іменують началами.

C. Питання про перше начало

Аби зрозуміти, чим власне є ἀρχή в однині, слід точно визначити те, що чинить опір зручній класифікації, яка з одного боку розташовує фізику (начала буття), а з іншого – *органон* (начала пізнання), залишаючи поміж ними метафізику в її зв'язку з науковістю науки (la scientificité de la science) (P. Aubenque, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, p. 214–222). Уся складність і засадова хиткість Аристотелевої онто-теології може бути висловлена терміном ἀρχή. Чи ця шукана наука, наука про πρώτη ἀρχή «перше начало» – це теологія книги Λ, згідно з якою «саме від цього начала [тобто бога] залежать небо і природа (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις)» (*Метафізика* Λ, 7, 1072b 14)? Чи радше це наука про суще як суще із книги Γ, згідно з якою начало, «найдостовірніше з усіх» (βεβαιοτάτη […] πασῶν; також γνωριμωτάτη «найвідоміше» та ἀνυπόθετον «негіпотетичне», незалежне від будь-якого попереднього положення), є тим, що залишилось у спадок нащадкам як принцип несуперечливості, про який можна сказати: «неможливо, щоб те саме одночасно належало і не належало тому самому й у той самий спосіб» (Γ, 3, 1005b 19–20)? То яка це наука: універсальна, адже перша, що потрактовує οὐσία πρώτη «першу сутність» як перше начало, – чи перша, адже загальна, що потрактовує буття в цілому і перші начала?

Хай там як, Бог і несуперечливість є онтологічними, одночасно і началом буття, і принципом інтелігібельності. Очевидно, що несуперечливість – це логічний закон, адже вона визначає умову істинності доказової (раціональні розмірковування, силогізми) і термінологічної (пропозиції) конструкцій і, що важливіше, вимагає, аби сказане нами щось означало (однозначність і визначення; див. ОМОНІМ). Не меншою мірою, як підкреслює Гайдеґґер, несуперечливість є законом буття, який стверджує «аж ніяк не менше, аніж таке: *сутність сущого полягає у постійній відсутності суперечності*» (*Nietzsche*, t. 1, фр. пер. P. Klossowski, p. 468). Ляйбніц прямо стверджуватиме те саме своїм принципом достатньої підстави; у «Монадології», наприклад, він є як принципом буття, так і принципом мовлення (discours) («жоден факт не може виявитися істинним чи таким, що існує, і жодне висловлювання – істинним, без наявності достатньої підстави для того, аби було так, а не інакше», § 32).

Принцип є одночасно причиною та підставою перших істин, як середній термін є одночасно і причиною (*principium essendi* схоластів, *Realgrund* Канта), і підставою (*principium cognoscendi* схоластів, *Idealgrund* Канта) силогізму («а *причина* у речах відповідає *підставі* в істинах», Ляйбніц, *Нові проби [Nouveaux Essais]*, l. IV, 17).

♦ Див. вставку 1.

II. «PRINCIPIA», ЗАКОНИ, СПІЛЬНІ ПОНЯТТЯ[2]

Цілком визнаючи, що поняття принципу має багато значень, Декарт відмовляється надати винятковий привілей принципові несуперечності; він хоче виправдати ужиток форми множини, *Principia*:

> одна річ – шукати спільне поняття, що було б досить ясним і загальним, аби слугувати принципом доведення існування всіх сущих (Êtres), всіх *Entia*, які ми пізнаємо згодом, а

1

«Вимога принципу»

[фр. *la pétition de principe*, пор. лат. *petitio principii*]

«Вимагати принципу» грецькою звучить як αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ «вимагати того, що є у началі» (Аристотель, *Метафізика* Γ, 4, 1006a 15–16). Будь-яке першоначало у власному сенсі є із необхідності недовідним. Вимагати (αἰτεῖν) його доведення – ознака поганої освіти, ἀπαιδευσία, характерної для софістів – «адже це неуцтво (ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία) – не знати, для чого варто шукати доказу й для чого не слід» (4, 1006a 6–8). Також Аристотель пропонує не «доведення» (ἀπόδειξις) принципу несуперечливості, а «спростування» (ἔλεγχος, 1006a 18), всю відповідальність за вимогу якого несе супротивник цього принципу: саме йому надано перше слово. Адже, стверджуючи свою відмову, він позначає щось для себе та для іншого і таким чином завжди підкоряється принципові, який намагається заперечувати (a 18–27) (пор. Cassin et Narcy, p. 16–27; див. ОМОНІМ).

Принцип та «вимога принципу» відсилають до проблеми останньої основи. Необхідність зупинитися (ἀνάγκη στῆναι) має силу позиції. Ось чому Гайдеґґер спромогається вичитати у «вимозі принципу» не логічну помилку, а установчий акт:

> *Petere principium*, інакше кажучи, прагнути засади та її обґрунтування – саме в цьому полягає єдиний і унікальний крок філософії, крок, що просувається далі, вперед, і відкриває царину, всередині якої сумірно встановитись лише науці.
>
> М. Гайдеґґер, «Що таке *phusis* і як її визначати»,
> фр. пер. F. Fédier у: M. Heidegger, *Questions II*, Gallimard, 1968, c. 187.

БІБЛІОГРАФІЯ

CASSIN Barbara et NARCY Michel, *La Décision du sens*, Vrin, 1989.

> інша – шукати суще, існування якого нам відоме краще, ніж існування будь-яких інших речей, так що воно могло би слугувати принципом для їх пізнання.
>
> *Лист до Клерсельє (Clerselier)*, червень або липень 1646.

«У першому сенсі» Декарт подає приклад принципу несуперечності в такому формулюванні: «*impossibile est idem simul esse et non esse* (неможливо, щоб одне й те саме одночасно було і не було)». Проте він відмовляється редукувати до цього усі без винятку форми принципів, адже цей принцип не породжує істинного пізнання, він є лише простим підтвердженням істин, нам вже відомих: «Бо може статися, що жодного принципу, до якого одного могли би бути редуковані всі речі, взагалі не існує; а спосіб, у який редукують всі інші пропозиції до такої: *impossibile est idem simul esse et non esse*, – є надлишковим і незастосовним» (*loc. cit.*). Ось чому слід вдаватись до інших принципів заради пізнання: «в іншому сенсі першим принципом є те, що наша душа існує, адже немає речі, існування якої було б для нас більш явним».

«Principia philosophiae» датовані 1644 роком. У них викладено практичні, не надлишкові принципи; це «перші причини», що одночасно охоплюють «принципи людського пізнання» (перша частина) та «принципи матеріальних речей» (три інші частини); обидва ці види принципів є очевидними і ясними, але перші належать до метафізики, чи першої філософії, і можуть називатись власне «принципами», другі ж – до «того, що є найзагальнішим у фізиці» (*Œuvres*, Ch. Adam et P. Tannery, t. IX.II, p. 16), і називаються «законами природи» чи «правилами», згідно з якими відбуваються зміни у природі; серед таких маємо «принцип інерції» та інші закони природи, які сформульовано у параграфах 37–40 другої частини «Principia». Закони, «що діють у природі», є «викарбуваними у наших душах» у формі «спільних понять» (Декарт, *Дискурсія* V, *ibid.*, t. VI, p. 43).

Принцип не повинен сприяти редукції істин до першого поняття. Насправді існує багато вроджених спільних понять (κοιναὶ ἔννοιαι Евкліда), застосування яких настільки постійне, що не підлягає систематичному розрізненню з нашого боку. Принципи у сенсі спільних понять-аксіом ніби віртуально або імпліцитно присутні у нашому умі, на зразок «замовчуваних пропозицій в ентимемах, які ми залишаємо осторонь не лише [у] зовнішній [формі пропозиції], а й подумки» (Ляйбніц, *Нові проби*, книга I, § 4, p. 61). Принцип виконує свою функцію, коли, з одного боку, він є самоочевидним, а з другого – дозволяє розпізнати зумовлені ним дедуктивні висновки, інакше кажучи – закони. Підкреслимо, що такий слововжиток не є чітко фіксованим: Декарт, наприклад, якось назвав «принципами» три закони руху (*Principia* II, § 36). Пізніше так само Ляйбніц назве «законом» принцип збереження сили (*Дискурсія про метафізику*, § 17). У «Principia» Ньютона ми бачимо спробу систематизувати природничу філософію. У цьому творі терміном «принципи» позначено все, що дає змогу скласти звіт про «перші й останні підстави величин, які з'являються і зникають» (*Математичні принципи натуральної філософії*, фр. пер. маркізи дю Шатле); йдеться не лише про «визначення» й «аксіоми чи закони руху», які Ньютон виклав перед першою книгою, але також про леми і теореми трьох книг «Principia».

III. «PRINCIPLE», «FOUNDATION», «SOURCE», «ORIGINAL»: ПРИНЦИПИ ТА ЗВ'ЯЗНІСТЬ ІДЕЙ

Із полемічною метою Лок пристосовує поняття *principle* супроти доктрини вродженого знання (innéisme). На початку «Проби щодо людської здатності розуміти» він зауважує: «Дехто вважає незаперечною істиною, що начебто є певні вроджені принципи (*innate principles*), певні первинні поняття (*primary notions*), які ще називають спільними поняттями (*common notions*)» (I, розд. 2, § 1). Це заперечення спрямоване як проти спекулятивних, так і проти практичних принципів, постаючи як іронічна форма критики аргументу від авторитету: маґістри і доктори, дотримуючись тези про вроджені ідеї, постулюють «принципом усіх принципів те, що принципи не слід брати під сумнів» (*ibid.* I, розд 4, § 24). Очевидність певних загальних пропозицій і всесвітня щодо них згода ще не роблять ці пропозиції вродженими. Більше того, найзагальніші пропозиції, як-от: «те, що є, – є» або «неможливо, щоб та сама річ була і не була одночасно», не сприяють самі по собі поступові знання. З одного боку, ідеї, на які спираються ці пропозиції – ідеї тотожності й неможливості – зовсім не очевидні для всіх; а з другого – вони, у кращому випадку, придатні тільки для суперечки, аби закрити рота сварливій людині. Лок вбачає у перетворенні загальних максим на принцип пережиток діалектичного методу, який починає із загальноприйнятих пропозицій (ἔνδοξα) і полягає у *disputatio*. Але з прийняття таких максим ще не випливає, що їх слід визнати за принципи пізнання:

> *And then these* Maxims, *getting the name of* Principles, *beyond which men in dispute could not retreat, were by mistake taken to be the* Originals *and the* Sources, *from whence all knowledge began, and the* Foundations *whereon the sciences were built.*
>
> Таким чином, ці Максими, отримавши назву Принципів, далі яких не можна йти у диспутах, потім помилково були визнані Зачинами і Джерелами, з яких починається будь-яке знання, Засадами, на яких побудовані науки.
>
> *Проба щодо людської здатності розуміти* IV, розд. 7, § 11.

Лок надає перевагу словам *source* чи *fondations*, коли описує те, що вважає вихідними пунктами людського пізнання: «ми могли б далі просунутись у відкритті раціонального і споглядального знання, коли б намагались знайти його у джерелі (*in the Fountain*), у розгляді самих речей» (*ibid.*, I, розд. 3, § 24). Таке джерело складають прості ідеї: відчуття та рефлексія. Просування у пізнанні, таким чином, вимірюється відповідністю чи невідповідністю наших ідей, а не спиранням на принципи, пов'язувані нами із загальними пропозиціями типу «те, що є, – є».

Юм, визнавши труднощі пошуку принципів, підкреслює, що слід замінити довільні здогадки щодо природи чи ума пізнанням принципів, які дадуть змогу впорядковано взаємозв'язувати феномени: цей проект здійснюється через аналіз *зачинання* наших ідей (*Розвідка щодо людської здатності розуміти*, част. 2) і пізнання їхнього походження. Юмів аналіз не задовольняється морфологією наших ідей з її поділом на ідеї рефлексії та ідеї відчуттів. Він радикальніший за Лока у питанні принципів, бо запитує не тільки про джерело (source) знань, а й про їхнє зачинання (origine). Отож, його аналіз є більш генетичним і надає поняттю зачинання і його необхідному вислідові (corollaire), поняттю походження, такої вагомості, що стає можливим проголосити таку загальну максиму (*general maxim*):

> That all our simple ideas, in their first appearance, are derived from simple impressions, which are correspondant to them, and which they exactly represent.
>
> Усі наші прості ідеї, коли уперше з'являються, походять від відповідних їм простих вражень, які вони точно репрезентують.
>
> *Трактат про людську природу*, част. 1.

IV. «PRINCIPIUM», «GRUNDSATZ», «PRINZIP», «SATZ», «GRUNDGESETZ»

A. Довкола кантіанства та посткантіанства

«Принцип» (Principe) у французькому перекладі Канта може відсилати до шістьох німецьких слів, часто вживаних і точно розрізнюваних самим філософом: *Satz*, *Grundsatz*, *Prinzip*, *Principium*, *Anfangsgrund*, *Grund*. Цей переклад у певних випадках цілком законний, адже було б марним, занадто педантичним і хибним дослівно перекладати *Satz des Widerspruchs* як «пропозиція суперечності» (proposition de contradiction). Але збіднення Кантового словника у французькому перекладі часто вказувало на відсутність концептуальних розрізнень, корелятами якої були істотні лакуни і навіть інтерпретативна плутанина.

Терміни з щойно наведеного переліку вживаються в кантіанстві у таких контекстах:

1. «*Principium*» має значення принципу як початку і наказу. Кант заперечує у ньому будь-яку основну цінність для пізнання: «вираз "принцип" (*Prinzips*) є двотлумачним і зазвичай означає лише таке знання, яке можна застосувати як принцип (*als Prinzip*), хоча саме собою й за своїм витоком (Ursprunge) це зовсім не принцип (*Principium*)» (*Kritik der reinen Vernunft*, «Трансцендентальна діалектика», Вступ, II, B 356). Натомість термін *principium* є цілком доречним у царині законодавства (*Gesetzgebung*), адже у цьому разі ми самі є авторами, самою причиною (*die Ursache*) законів, які «цілком є нашим витвором» (*ibid.*, B 358).

2. Принципи як *Grundsätze* (одн. Grundsatz) мають у Канта подвійний ужиток.

а) Це, по-перше, «формальні основоположення (*Grundsätze*) чуттєвого світу» (*Інавгураційна дисертація 1770 р.*, § 14 та 15), тобто простору і часу: вони вказують на неможливість Ляйбніцевої редукції принципів до принципу тотожності та «великого принципу» (протилежного до першого), згідно з яким предикат знаходиться у суб'єкті (*praedicatum inest subjecto*, лист Ляйбніца до Арно від 14 липня 1686 р.).

б) По-друге, це – основоположення (*Grundsätze*) *a priori* здатності судження, що уможливлюють пізнання і є у цьому значенні «правилами об'єктивного вживання категорій» (*Kritik der reinen Vernunft*, «Аналітика основоположень» [*Analytik der Grundsatze*], A 161, B 200). Вони є основоположними і набувають вигляду «аксіом споглядання», «антиципацій сприйняття», «аналогій досвіду» та «постулатів емпіричної думки загалом» (*loc. cit.*). Вони доказовні й їхнє означення супроводжується доведенням. Їхня теоретична роль полягає в тому, аби обґрунтовувати можливість пізнання, їхня критична роль – поривати із уподібненням «перших принципів» до «перших причин»: не можна дійти до поняття причини через простий концепт, «також, якщо ми звернемося до нашого доведення принципу причиновості, то помітимо, що змогли довести його тільки стосовно об'єктів можливого досвіду» (*ibid.*, B 213).

І посткантівська, і антикантівська традиції радикалізували цю точку погляду, зокрема у логіці. Перші принципи не тільки вже не є першими причинами, але, щоби обґрунтовувати пізнання, вони вже не обов'язково мають бути артикульовані інтуїцією. Справді, виникає запитання: як такий суб'єктивний принцип, як інтуїція, може бути основою об'єктивності, як він може реалізувати необхідність, що міститься тільки у судженні? Б. Больцано вказує, що необхідність насамперед стосується судження, в якому реалізовано зв'язок між поняттями і, вже похідним чином, – наших інтуїцій та уявлень. У «Beiträge zur einer begründeteren Darstellung der Mathematik» (частковий франц. переклад у J. Laz, *Bolzano critique de Kant*, p. 173) Больцано висловлює свої зауваження стосовно Кантового обґрунтування синтетичних суджень інтуїціями, хай навіть *a priori*:

> Добре відомо, що багато хто обурений цими апріорними інтуїціями критичної філософії. Що ж до мене, я б охоче погодився, що має бути певна основа (raison/*Grund*), абсолютно відмінна від принципу суперечності, спираючись на який здатність розуміти (entendement/Verstand) поєднує у синтетичному судженні предикат із концептом суб'єкта. Але я не вважаю ясним, що ця основа може існувати і називатися інтуїцією та ще й чистою інтуїцією у випадку апріорних суджень.

3. Принципи (*Prinzipien*) раціо мають регулятивну цінність, через яку останнє «зацікавлене» у конститутивному використанні основоположень (*Grundsätze*) здатності розуміти. Ця зацікавленість надає їм суб'єктивного характеру, що схиляє Канта розглядати їх радше як «максими (*Maximen*)». Їхня роль – надавати «раціональної чи систематичної єдності» пізнанню, і в цьому сенсі вони мають «логічний» характер. Серед них Кант розрізняє три: «принцип (*Prinzip*) однорідності різного у родах вищого рівня»; «принцип (*Grundsatz*) різноманіття однорідного у родах нижчого рівня»; «закон (*Gesetz*) спорідненості всіх понять, тобто закон, який змушує до поступового переходу від одного виду до іншого через поступове зростання різноманіття» (*Kritik der reinen Vernunft*, «Додаток до трансцендентальної діалектики», A 657/B 685).

З цього прикладу видно, що Кантова номенклатура термінів, яка резюмується у термінах «принципів (*Prinzipien*)» однорідності, специфікації та тяглості, потьмарює для франкомовного перекладача й інтерпретатора вихідну відмінність між *Grundsatz* та *Prinzip* (*Principium*). Втім, концепти «основоположення (*Grundsatz*)» і «принципу (*Prinzip*)» набувають різного сенсу, залежно від того, яка логіка є їхнім полем референції: формальна чи трансцендентальна. У формальній логіці *Grundsatz* означає пропозицію, до якої ми сходимо як до початку і яка, *a parte ante*, не базується на жодній попередній пропозиції, тоді як *Prinzip* означає здатність походити, *a parte post*, від інших пропозицій. У зв'язку з традиційними логічними принципами, як-от принцип тотожності чи принцип суперечності, Кант може говорити про *Sätze* (*Satz*, «пропозиція»), вказуючи, що ці принципи не мають засадової цінності, а є тільки «критеріями» істини: «Отож, ми повинні визнати за *принципом суперечності* (*Satz des Widerspruchs*) цінність універсального і цілком достатнього принципу (*Principium*) *усякого аналітичного пізнання*; але його вплив і корисність не перевершують меж царини достатнього критерію істини» (*Kritik der reinen Vernunft*, «Аналітика основоположень», A 151/B 191). Філософи математики XIX століття, такі як Больцано, говорячи про принципи тотожності та суперечності – *Satz der Einerleiheit* та *Satz des Widerspruches*, – послуговуються тією ж самою термінологією. Але, будучи не просто критеріями істини, ці принципи-пропозиції розглядатимуться як універсальне джерело усіх аналітичних суджень. Натомість принцип підстави (*Satz vom Grunde*) для Канта є синтетичною пропозицією, яка складає звіт про судження. Цей принцип передбачає інтуїцію часу, а проте, як зазначає Больцано, «є чинним і там, де часу немає» (частковий фр. переклад у J. Laz, *Bolzano critique de Kant*, § 8, p. 179), тобто коли треба виправдати існування ноуменів.

Отож, відмінність між *Satz, Grunsatz* та *Prinzip* не стосується лише підстави, бо якщо пропозиція може відігравати роль принципу, то принцип, оскільки він може спиратись на пропозицію вищого рівня, не обов'язково є основною пропозицією. У трансцендентальній логіці основні пропозиції мають джерело у здатності розуміти (entendement/Verstand), а принципи – у раціо (raison/Vernunft). Таким чином, ми вказали на корінь можливої плутанини. У логічному сенсі здатність розуміти має принципи, а раціо – основні пропозиції, що у трансцендентальному сенсі було б суперечністю. Звідси, приймаючи логічний сенс за трансцендентальний, ми дезорганізовуємо критичну номенклатуру і архітектоніку, яка її підтримує. В «Аналітиці здатності розуміти» вже могло би йтися про раціо, але це зруйнувало б задум «Критики», коли вважати що, згідно із Кантовим лейтмотивом, систематичність є засадою науковості.

Щодо царини суто практичної (моральної), то словник, застосовуваний у «Kritik der praktische Vernunft» є відверто математичним: «визначення», «теорема», «аксіома», «постулат», «закон (*Gesetz*)», і це не дивує, адже він спирається на суворість математичного методу у філософії. Понад те, цього математичного слововжитку вимагає істотний термін кантівського словника – «формула (*Formel*)», що заступає термін «принцип», коли йдеться про моральність:

> Один критик, який хотів сказати дещо несхвальне про цей твір [«Основи метафізики нравів»], поцілив точніше, ніж сам міг припустити, сказавши, що в цьому творі не встановлено жодного нового принципу моральності, а лише подано *нову формулу* (*kein neues Prinzip der Moralitat, sondern nur eine* neue Formel) (…). Але той, хто знає, що для математика означає *формула*, яка цілком точно і не лишаючи місця заблудові, приписує, що слід зробити, аби розв'язати проблему, – не буде вважати за щось незначуще і безкористовне формулу, що робить те саме стосовно будь-якого обов'язку взагалі.
>
> *Kritik der praktische Vernunft,* AK, t. 5, p. 8n.

Цілком зрозумілими є підстави цієї зміни: з одного боку, йдеться лише про виклад вчення, виклад, що має бути догматичним; отож, формули, що виражають об'єктивні принципи пізнання, постають фундаментальними пропозиціями

трансцендентальної філософії. Остання, таким чином, виробляє формульну репрезентацію принципів пізнання: систему означуваних, яка, через послідовне перетворення, повинна віднайти вихідні означувані, означувані емпіричних доктринальних позицій (лист до Маркуса Гертца від 26 травня 1789 р. у AK, t. 11 (2), p. 54). З другого боку, навіть на рівні цієї лексики Кант підтримує розмежування між математикою і філософією, приписуючи першій *Definitionen*, а другій – *Erklärungen*.

Отож, Кант, прагнучи осмислити власне філософську революцію, схожу на фізичну тільки за аналогією, виявляється, таким чином, небезпечно близько до математики. У цьому зворотному русі, про який свідчать терміни «принцип» і «формула», можна зауважити ознаку труднощів, пов'язаних із осягненням власне філософського доведення як типу. Ці труднощі є засадовим вузлом, який намагається розв'язати сучасна філософська рефлексія, коли вона запитує про свій істиннісний статус.

♦ Див. вставку 2.

2

Принцип підстави, «Satz vom Grund»

У 1955–1956 рр. Гайдеґґер читає в Фрайбурзькому університеті курс під назвою «Der Satz vom Grund» і бере за дороговказ «великий» принцип Ляйбніца, *principium magnum, grande et nobilissimum*: *principium (sufficientis) rationis*, який відповідає на фундаментальне питання (*Grundfrage*), сформульоване зокрема у «Принципах природи й благодаті, заснованих на раціо» (§ 7): «*чому радше є щось, а не ніщо* (...) припустивши, що речі повинні існувати, мусимо спромогтися навести підставу того, *чому вони повинні існувати саме так*, а не інакше».

Виходячи зі стандартного формулювання принципу *nihil est sine ratione*, Гайдеґґер урельєфнює висловлювання *principium rationis* як *principium reddendae rationis*: що вимагає, щоб підставу було подано? подано кому? ким? (S. 57).

Таким чином, увесь курс є довжезною варіацією на одну тему: тему перекладу *principium rationis – Satz vom Grund*; варіацією із повтореннями, транспозиціями, зміною акцентів, «зміною тональності» (с. 102), аби почути (с. 75) всі акорди відгомонів та резонансів (*Anklänge*) того, про що говорить «принцип»: *Grundsatz,* основ́на пропозиція (proposition fondamentale) або, радше, від-основна-пропозиція (proposition-de-fond) є останньою передумовою пропозиційної інтерпретації мови й істини, осягнутої як властивість судження. *Principium rationis – Satz vom Grund*, що тлумачиться як *Grundsatz*, є також тим, що становить основу будь-якого висловлювання: *der Satz vom Grund als Grund des Satzes* «Положення про основу [= принцип підстави] як основа положення». Отож, увесь хід курсу в тому, аби, граючи наголосами (*Tonart*), перекласти наново чи перетлумачити (S. 163 *sq.*), відповідно до нових можливостей мови, *Satz* як «стрибок» (*Sprung*, S. 96) та як «рух» у музичному розумінні терміна (S. 102–103), а *ratio*, підставу (*Grund*), – як *Grund*, основу, глибинну основу (*Grund – Abgrund* [безодня]). Потужний мотив гри (*Spiel*) червоною ниткою пронизує весь курс; цього досягнено шляхом дивовижної транспозиції 52-го фрагмента Геракліта (див. також AIÔN, I, A):

> αἰὼν παῖς ἐστι παίζων (…)
> *Seinsgeschick, ein Kind ist es, spielend* (…)
> Буттєве посилання долі – дитина це, яка бавиться (…) (S. 188).

Тому текст може виявлятися як старанно сплетена гра слів (*Wortspielerei*), аби переформулювати принцип підстави у паратаксичний спосіб (с. 94, 184–185):

> *Sein und Grund: das Selbe. / Sein: der Ab-grund*
> Буття та основа: Те Саме/ Буття: безодня

Грати в гру або підладжуватися під рухи цієї гри (*Sätze dieses Spiels*) – це, повертаючись від німецької мови до грецької, також розуміти буття/основу (*Sein/Grund)* як λόγος чи підкреслювати прірву між *rationem reddere*, властивим *principium*, та λόγον διδόναι, що «для грецького вуха» звучить таким чином:

> etwas Anwesendes in seinem so und so Anwesen und Vorliegen darbieten, nämlich dem versammelnden Vernehmen
>
> пропонувати саме здатності, що збирає, чути дещо присутнє в його такій і таким чином присутності й у його наявності.

Жан-Франсуа КУРТИН

БІБЛІОГРАФІЯ

HEIDEGGER Martin, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957.

Б. Фреґе: «*Grundgesetz*», «*Grundsatz*», «*Axiom*», «*Definition*»

Термін *Grundgesetz*, який зазвичай вживає Фреґе, можна перекласти як «основний закон» (loi fondamentale). На жаль, такий переклад передає тільки один аспект німецького терміна *Grund*, який одночасно означає «основу» і «підставу». У передмові до своєї «Begriffsschrift» («Ідеографії», чи буквально «Поняттєвого письма» [Écriture conceptuelle], 1879) Фреґе поділяє всі істини, які потребують обґрунтування (*Begründung*), на два види: ті, доказування яких цілковито залежить від логіки, і ті, які спираються на факти досвіду. Отож, поняття обґрунтування у німецькій мові внутрішньо пов'язане із поняттями підстави та виправдання: основні закони є «останніми підставами (*die tiefsten Gründen*), які становлять підтвердження (*Berechtigung*) нашої згоди» (*Die Grundlagen der Arithmetik,* § 3). У логічній царині основні закони є загальними (*allgemein*) і «не улягають доведенню (*Beweis*) та не потребують його» (*loc. cit.*). Тут Фреґе прямо повторює формулу Ляйбніца, не цитуючи її (Ляйбніц, *Нові проби*, кн. IV, розд. 9, § 3). Той факт, що *Grundgesetze* не можна довести, пов'язаний із їхнім «самозрозумілим (*selbstverständlich*)» характером (*Grundgesetze der Arithmetik*, t. 2, § 60; вочевидь, у тому самому сенсі Фреґе використовує прикметник *einleuchtend*: пор. *Основи арифметики,* § 90). Зрештою, основні закони часто описуються як *Urwahrheiten* (перші істини): пор. *ibid.*, § 3.

Поняття основного закону у Фреґе протистоїть поняттю визначення (*Definition*), аксіоми (*Axiom*) та теореми (*Lehrsatz*). У праці «Логіка в математиці» (1914 р., фр. пер. у «Посмертно виданих творах» [Écrits posthumes]) Фреґе стверджує, що визначення, хоч вони й важливі з психологічного погляду, не суттєві для логіки: це просто скорочення. Отож, основний закон не є визначенням, яке стосується використовуваних *знаків*. Попри те, що Фреґе уподібнює основні закони до пропозицій (*Sätze*), аксіоми та теореми не мають лінгвістичної природи. У своїх пізніших працях Фреґе чітко вказує на те, що це думки (*Gedanken*), незалежні від ума і мови. Поняття основного закону також відрізняється від поняття аксіоми, але більш тонко. Будь-яка аксіома – це основний закон, отже – перша істина, але зворотне не є істинним. Закон є аксіомою, коли його взято за вихідний пункт для системи висновувань. Виходячи з аксіом і правил висновування можна вивести множину теорем (*Lehrsätze*). Перша істина, що розглядається як аксіома в одній системі, може вважатись теоремою в іншій і навпаки (*Логіка в математиці*, p. 244).

Порівняно з кантівською традицією, поняття основного закону, за Фреґе, є подвійно оригінальним. По-перше, Фреґе вважає, що осягнення аксіом базується не на інтуїції, а на висновуванні, тобто на здатності виводити теореми, виходячи із аксіом, згідно із порядком підтвердження, та на корелятивній здатності зводити теореми до аксіом. Жодне джерело інтуїтивного пізнання, часопросторове чи будь-яке інше, не є доконечним для осягнення очевидного характеру аксіом. По-друге, коли Фреґе і вважає, що логічні закони є суто загальними, він також вірить, що можна з них вивести існування чисел, розглядуваних як «об'єкти», натомість Кант вважав, що тільки чуттєва інтуїція може надавати об'єкти для *Verstand* (*Kritik der reinen Vernunft,* A 51/B 75).

У своєму вступі до «Основ арифметики» (*Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884) Фреґе проголошує три принципи, що лежать в основі його дослідження. Перший принцип – заклик «відокремити психологію від логіки, суб'єктивне від об'єктивного». Другий принцип: «Досліджувати, що саме означають (*bedeuten*) слова, слід не ізольовано, а в контексті». Це те, що сьогодні називають Фреґевим принципом контекстуальності. Нарешті, третій принцип приписує «ніколи не втрачати з поля зору відмінність між концептом і об'єктом». Ці методологічні принципи не слід плутати із фреґівськими законами ідеографії. Наприклад, відмінність між об'єктом і концептом неможливо сформулювати всередині логічної системи; її можна тільки «показати» у коректному вживанні символіки, яка не допускає денотування концепту через вираз, притаманний об'єктові.

В есе під назвою «Der Gedanke» («Думка», 1918; фр. пер. у збірці 1971) Фреґе стверджує, що логіка повинна прагнути відкрити закони істинного буття (*Gesetze des Wahrseins*). Втім, він уточнює, що слово «закон» є неоднозначним. Говорять про закони моральні та політичні у нормативному чи прескриптивному сенсі, тоді як закони природи є дескриптивними. Згідно із Фреґе, закони істинного буття є насамперед дескриптивними; вони відсилають до онтологічної царини, незалежної від природних процесів і психологічних уявлень. Проте із них можна виснувати «прескрипції (*Vorschriften*) для опінії, думки, судження, раціонального розмірковування» (*ibid.*, фр. пер., с. 170). У цьому значенні закони логіки чи істинного буття є також і законами думки (*Denkgesetze*).

Алі БАНМАКЛУФ, Фаб'єн КАПЕЄР,
Барбара КАССЕН, Жером ДОКІК

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Ігоря Мялковського* і *Олега Хоми*

ПРИМІТКИ

[1] Попри те, що ἀρχή і *principium*, як випливає з тексту статті, є синонімами, на нашу думку, для них слід обрати різні українські відповідники, адже це підкреслило б різницю між грецькомовною і латиномовною термінологіями як такими. Тому надалі ми скрізь перекладаємо гр. ἀρχή як «начало», а лат *principium* – як «принцип» (або «почин», коли йдеться про початок у часі). Фр. *principe* ми, за контекстом, перекладаємо як

«начало», «принцип», «начало/принцип», «принцип/начало», адже в статті воно постає як головний відповідник і гр., і лат. термінів (О.Х.).

[2] Декартові *notions communes* «спільні поняття», не варто плутати із «загальними поняттями», хоча перші завжди є загальними. Прикметник *commune* вказує тут на «спільність для усіх людей», «спільноподілюваність»; ці поняття становлять елементарний рівень функціонування *mens* (*anima rationalis*), вони є вродженими усім людям, найпересічнішими, найпримітивнішими (подібний ужиток цього прикметника знаходимо у терміні *sens commun*, коли він вказує не на Аристотелеве «спільне почуття», а на «ґлузд, спільний усім»). Саме вони лежать в основі всіх інших понять, присутніх у діяльності *mens* (О.Х.).

БІБЛІОГРАФІЯ

AK: KANT Emmanuel, *Gesammelte Schriften*, éd. Akademia Verlag des Kant's Schriften, Berlin, Reimer, 1902–1913.

AUBENQUE Pierre, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, 2e éd. revue, PUF, 1966.

BOLZANO Bernard, *Beiträge zur einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, Prague, Caspar Widtmann, 1810; trad. partielle in Jacques LAZ, Bolzano critique de Kant, Vrin, 1993.

DESCARTES René, *Principia philosophiae*, Amsterdam, L. Elzevier, 1644; *Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, t. VIII, 1, Vrin, 1964.

FREGE Gottlob, *Begriffsschrift, eine des arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle, Nébert, 1879; *Idéographie*, trad. fr. C. Besson, Vrin, 1999;

— *Die Grundlagen der Arithmetik* [1884], Stuttgart, Reclam, 1987; *Les Fondements de l'arithmétique*, trad. fr. C. Imbert, Seuil, 1969;

— *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr. C. Imbert, Seuil, 1971;

— *Grundgesetze der Arithmetik* [t. 1, 1893; t. 2, 1903], repr. Hildesheim, Olms, 1962;

— *Nachgelassene Schriften*, éd. H. Hermes, F. Kambartel et F. Kaulbach, Hambourg, Felix Meiner, 1969; *Écrits posthumes*, trad. fr. P. de Rouilhan et C. Tiercelin (dir.), Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994.

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961; trad. fr. P. Klossowski, 2 vol., Gallimard, 1971.

HUME David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Londres, 2e éd., 1777; éd. L.A. Selby-Bigge et P.H. Nidditch, Oxford UP, 3e éd., 1975; *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. A. Leroy, Aubier, 1947;

— *A Treatise of Human Nature*, éd. D.F. Norton et M.J. Norton, Oxford UP, 2000; *L'Entendement. Traité de la nature humaine*, trad. fr. P. Baranger et P. Saltel, Flammarion, «GF», 1995.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. fr. et prés. A. Renaut, Aubier, 1997.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *La Monadologie*, éd. précédée d'une *Exposition du système de Leibniz*, annotée par É. Boutroux, Librairie Delagrave, 1966;

— *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. J. Brunschwig, Flammarion, «GF», 1990;

— *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, intr., texte et comm. G. Le Roy, Vrin, 1957.

LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres, Eliz. Holt, 1690; *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. P. Coste, éd. É. Naert, Vrin, 1989; *Essai sur l'entendement humain*, trad. fr. (livres I et II) J.-M. Vienne, Librairie philosophique J. Vrin, 2001.

NEWTON Isaac, *Philosophiae Naturalis principia mathematica*, Londres, 1687; *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. fr. de la marquise du Châtelet, Desaint et Saillant, 1759.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BONITZ Hermann, *Index aristotelicus*, Berlin, Reimer, 1870; rééd., Berlin, Akademie-Verlag, 1955.

CHANTRAINE Pierre, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

GAFFIOT Félix, *Dictionnaire latin-français*, nouv. éd. rev. et augm. P. Flobert (dir.), Hachette, 2000.

LAUSBERG Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, Max Hueber, 2e éd., 1973.

СУТНІСТЬ, субстанція, субсистенція, самостійне існування, існування

гр.	οὐσία [усія], ὑπόστασις [гюпóстасіс/іпóстасіс], οὐσίωσις [усíосіс], ὕπαρξις [**гю́п**арксіс]
лат.	*essentia, substantia,* *subsistentia, existentia;* *esse essentiae, esse existentiae*
фр.	*essence, subsistence, existence*

▸ *ACTE, CATÉGORIE,* DE SUYO, *ÊTRE,* **ESTI**, *IL Y A,* JE, *PERSONNE,* RES, SPECIES, *SUBSISTANT,* **SUJET** (вст. 5), **TO TI ÊN EINAI**

Словник понять існування, найскладніший і найтехнічніший, зазвичай не викликав і досі не викликає справжніх проблем з перекладом, оскільки штучні утворення, з яких він складається, однаково легко переносяться у будь-яку мову. Так грецьке ὀντότης *було передане безпосередньо як* essentitas *(Марій Вікторин), з чого без труднощів народилася низка понять* entité, entity, Seiendheit, *і навіть* étantité. *Але не все так добре, адже наш фундаментальний онтологічний словник насправді походить з численних осадів, перетворень і перетлумачень слів повсякденної мови. Платон не «вигадував»* усію *(*οὐσία*), як і Сенека чи Квінтиліан – субстанцію. На глибинному рівні певних ключових термінів онтології залягає їхня дофілософська історія, яка і виправдовує перетворення, перекручення, встановлення нових ієрархій. Інколи нова філософська мова загарбує слова із інших царин: приміром, переклади Біблії – Септуагінта чи Єронімова Вульгата – наново запроваджують терміни, що вже мали філософське навантаження (наприклад, використання* ὑπόστασις *у Святому Письмі зрештою відобразилось в особливій екзегезі або в догматичних формулах соборів). Модель дослівного запозичення (verbum e verbo) або калькування, хоча і видається спершу простою і очевидною (*ὑπό-στασις – sub-stantia*), одразу виявляє свою недостатність.*

Скористаємося ще раз геологічною метафорою: якщо ми розглянемо формацію осадових пластів стратиграфічно (над дофілософським пластом залягають слововжитки Платона, Аристотеля, стоїків, Філона, Плотина, неоплатоніків…), то переконаємось, що вона сама зазнає глибоких змін під впливом низки тектонічних зсувів або сильних геологічних напруг, як це трапилось, приміром, з Аристотелевою чи стоїчною онтологією в теології неоплатоніків чи отців Церкви, коли на філософські розрізнення напластовуються громіздкі формулювання тріадологічних догм.

Подвійна гіпотеза, яку ми маємо намір тут висвітлити, стосується: 1) укоріненості фундаментальних онтологічних концептів в ідіоматиці, що змушує перекладачів покладатися на будову дофілософської мови з її багатою семантикою (як-от латинське substantiam habere, substantiam capere*); 2) нових доктринальних рамок, які дозволяють або вигадувати небувалі терміни (найбільш красномовним прикладом, безумовно, є* essentia*), або запроваджувати нове застосування й відкривати нові можливості давніших слів (наприклад,* existentia*).*

В царині «фундаментальних онтологічних концептів» цікавим є не стільки вельми обмежений, так би мовити, набір карт, скільки захопливі партії, що розігруються з ними, диктуючи щораз нові правила й нові вимоги. Через це стає зрозумілим, що сама ідея повернення може мати лише дуже обмежене застосування і що не можна повернутися, не ламаючи концептуального й проблематичного контексту, від existentia до ὕπαρξις *або до Аристотелевого питання «*εἰ ἐστι;*».*

I. ЧИСЛЕННІ ЗНАЧЕННЯ «Є» В БАГАТЬОХ МОВАХ

A. Предикація чи існування

Джон Стюарт Міль у своїй «Системі логіки» (1843) висловив застерогу щодо «подвійного значення» дієслова *бути* (*є*), яке слугує інколи «знаком предикації» (див. PRÉDICATION, V), а інколи «знаком існування»:

Можна заповнити чимало томів легковажними здогадками стосовно природи буття (τὸ ὄν, οὐσία, *Ens, Entitas, Essentia* тощо), які виникають через неувагу до цього подвійного значення слова «бути»; через припущення, що коли воно означає *існувати* і коли означає *бути* чимось конкретним, як-от *бути* людиною, *бути* Сократом, *бути* предметом розгляду, *бути*

> фантомом, навіть *бути* нічим, воно врешті-решт означає те саме, і що потрібно знайти таке його значення, яке підійде до всіх цих випадків. Імла, що піднялася з цієї вузенької місцини, дуже рано поширилася на всю метафізику. Але нам не варто святкувати перемогу над великими умами Платона та Аристотеля через те, що ми тепер здатні уникнути багатьох помилок, яких вони, можливо неминуче, припускалися (...). Греки, як правило, не знали жодної мови, окрім власної. Через це для них було значно важче, ніж для нас, набути здатності розпізнавати [мовні] неоднозначності. Однією з переваг ретельного вивчення багатьох мов, особливо таких, що їх провідні уми використовували як засіб вираження своїх думок, є практичний урок, який ми отримуємо стосовно неоднозначності слів, виявляючи, що те саме слово в одній мові співвідноситься в різних випадках з різними словами в іншій мові. Без такого вивчення навіть найбільш проникливим інтелектуалам важко повірити, що речі, які мають спільне ім'я, не мають, однак, спільної природи, і вони часто витрачають без жодної користі багато зусиль (як це нерідко буває з двома щойно згаданими філософами) на марні спроби встановити, в чому полягає ця спільна природа.
>
> *A System of Logic*, p. 79.

Б. Жахлива неясність

Бертран Рассел у «Принципах математики», п. 64 (прим. 2) значно точніше розшарував значення дієслова «бути»:

> Слово *є* є надзвичайно неясним, і треба бути дуже обережним, аби не сплутати різні його значення. Ми маємо (1) значення ствердження буття, як у вислові «*А* є»; (2) значення ототожнення; (3) значення предикації, як у вислові «*А* є людським» (*A* is human); (4) значення такого типу, як у вислові «*А* є людиною» (*A* is a-man) (пор. примітку до § 57), що дуже схоже на тотожність. На додачу до цього, існують ще менш вживані значення, як-от у вислові «to be good is to be happy» [бути успішним – це бути щасливим], де йдеться про таке співвідношення стверджень, яке, коли існує, надає можливість формальної імплікації.

♦ Див. вставку А.

Ніщо не може зрівнятися з цією «страшенною» неясністю слова *бути* чи *є* в європейських філософських мовах, але деякі кроки зробити все ж можна.

1) Можна разом з Чарльзом Каном спитати себе, чи не лишається воно, всупереч усім жорстким розрізненням, запровадженим перекладачами-аналітиками, одним з рушійних чинників розвитку логіки, онтології та теології західної філософії:

> Я не збираюся тут оголошувати війну загальній тезі лінгвістичного релятивізму, і тим більше я не хочу заперечувати той факт, що поєднання в одному дієслові предикативної, локативної [позначення місця чи напрямку, наприклад, «Петро є в кімнаті»], екзистенційної та верітативної [встановлення істинності, наприклад, «*А* є істинним»] функцій є вражаючою особливістю індоєвропейських мов. (…) Я хотів би припустити, навпаки, що відсутність окремого дієслова для «існувати» (exister) і що вираження існування та істини (а до того ще й реальності) одним дієсловом, чия первинна функція предикативна, безумовно є надзвичайно вигідною точкою відштовхування для філософської рефлексії щодо концепту істини і природи реальності як об'єкта свідомості.
>
> «Retrospect on the Verb "To Be" and the Concept of Being», in: S. Knuuttila, J. Hintikka (ed.), *The Logic of Being*, p. 4.

2) Можна разом з Якко Гінтиккою заперечити всемогутність Фреґе-Расселових розрізнень і викрити не лише анахронічний характер ретроспективного застосування цих розрізнень до класичних авторів (починаючи з Платона та Аристотеля), але також, що важливіше, ту плутанину, яку цей метод викликає як в аналізі понять, так і у відтвореннях всередині однієї мови чи перекладах з однієї мови на іншу. Гінтикка заходився викрити «сучасний міф, буцімто існує нездоланний розрив між *є* ідентичності, *є* предикації, *є* існування і *є* родової імплікації» (*The Logic of Being*, p. 82).

Також можна зауважити, що при всій важливості виявлення і прояснення граматики (філософської, логічної, теологічної) слова *бути*, етимологія не надає тут жодної допомоги, з тієї докорінної причини, що в жодній з європейських мов немає дієслова *бути*, яке було б єдиним і однорідним. Отже, все, що є цінного в *бути*, взятому граматично, як «дієслово», цінне також і для онтологічного

A

«Сократ-людина» і «Сократ є людиною»

У примітці 2 до § 57, на яку тут посилається Рассел, пояснено тонку різницю між висловами «Сократ є (певною) людиною» (*Socrates is a-man*) і «Сократ – людина» (*Socrates is-a man*). Перший висловлює, з точки зору Рассела, «висловлює тотожність Сократа з невизначеним індивідом (*with an ambiguous individual*); другий висловлює співвідношення Сократа з родовим поняттям *людина* (*a relation of Socrates to the class-concept* man)» (Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, New York: W. W. Norton & Company, Inc., p. 55).

Олексій Панич

словника, котрий – як переконують терміни *essence, substance, existence, subsistance…* – склався не одразу, з якогось початкового «етимона» (**es, *bhû, *wes*), а постав із різноманітних ресурсів мови (див. ESTI).

B. Буття-сутність (Être-essence) і акт буття (acte d'être) – «actus essendi».

Існує й інша «неясність», на яку вказав, зі свого боку, Жак Маритен у своєму творі «Сім лекцій про буття» (*Sept leçons sur l'être*) (у *Œuvres complètes*, t. 5, p. 545):

> (…) Буття має два аспекти: аспект сутності (essence), який відповідає насамперед першій операції інтелекту (утворення концептів впорядковується головним чином, аби схопити, хоча б наосліп, сутності, які є безумовними здатностями до існування); і аспект існування, власне *esse*, яке є остаточною межею речей (*le terme perfectif des choses*), їхньою дією, їхньою «енергією» *par excellence*, що є найвищою актуальністю того, що є.

Схожу думку повторює Етьєн Жильсон у трактаті «Буття та сутність» (*L'Être et l'Essence*) (2e éd., p. 279), також наголошуючи на тому екзистенційному аспекті буття, що його вперше й абсолютно чітко висвітлив Тома Аквінський:

> Чи скажемо ми *дещо є*, *існує* або *має місце*, смисл залишається тим самим. Всі ці формулювання позначають первинний акт, що його спроможний виконати суб'єкт. Цей акт насправді первинний, бо без нього суб'єкта не було б.

Факт мови (Жильсон посилається тут на Фердинана Брюно: Ferdinand Brunot, *La Pensée et le Langage. Méthode, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au français*, Masson, 1922) справно залучається ним до логічної та метафізичної граматики: дієслово *є* не зв'язка, а позначення «первинного акту, завдяки якому суще (un être) існує, і головна функція дієслів тут полягає у позначенні не атрибутів, а діянь»; у зв'язку з цим Жильсон пригадує канонічне визначення Присціана:

> *Verbum est pars orationis cum temporibus et modis, sine casu, agendi vel patienti significativum.*
>
> Дієслово є частиною мовлення, що має способи та часи, не має відмінків, і позначає дію або зазнавання дії.
>
> *Institutiones aticae* VIII, 1, 1;
> M. Herz, Leipzig, Teubner, 1865, t. 1, p. 369.

Але Етьєн Жильсон також пригадує стару схоластичну термінологію, яка від самого початку, можливо, неявно, служить йому дороговказом. *Бути*, у значенні «дієслова діяння», «того первинного акту, що його спроможний виконати суб'єкт», позначає існування як «акт», *actus exerticus*: «варто припустити, – зауважує він (*L'Être et l'Essence*, p. 279), – у самому осерді реальності те, що колись називалося "первинними актами", себто тими актами існування, через які кожне суще є і кожен з яких розгортається у більш-менш багату множину "вторинних актів", які є його операціями» (див. FORCE, вст. 1, і ПРАКСИС, вст. 1). Відтак існування, в повному сенсі слова, є завжди існуванням «*ut exercita* [в стані дії], бо воно перебуває у дії або *триває*» (Maritain, *Sept leçons sur l'être*, p. 546). «Існувати означає твердо *триматися* (*se tenir*) *і протистояти* (*être tenu*) небуттю; *бути* (*esse*) є актом, певною досконалістю, найвищою досконалістю, яскравим квітуванням, у якому речі стверджують себе» (*там само.* p. 625).

Відтак буття, сприйняте як «акт» чи краще як «здійснений акт», є *actus essendi* «актом існування» – найбільш інтимною і глибокою дією кожної речі (Тома Аквінський, *Сума теології* Ia, qu. 8, a.1: *esse autem est illud quod est magis intimum, et quod profundius omnibus est, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt «буття* є чимось найінтимнішим і найглибшим у всіх речах, позаяк є формальним чинником всього, що реально існує»).

З другого боку, ані Маритен, ані Жильсон не відчувають, що ця «екзістенціалістська» інтерпретація буття, щедро приписувана ними томізму, насправді має більш тривалу історію, зіткану з перекладів, перетворень, перекручень, вирішальну роль у яких відіграв неоплатонізм.

II. «БУТИ», «ІСНУВАТИ», «EXISTO»

Existo належить до широкого спектра похідних від *sisto* (зупиняти, зупинятися, ставати, приводити, поставити [перед судом]), таких як *absisto «віддалятися», desisto «відступати, припинятися», obsisto «протистояти, ставати на шляху», insisto «спиратися на», «наполягати». Exsisto (existo)*, в його класичному значенні, відтак позначає «виступати, підніматися, виходити за межі, поставати».

В цьому значенні його вживає Цицерон у «De officiis», I, 30, 107: *Ut in corporibus magnae dissimilitudines sunt, sic in animis existunt majores etiam varietates* «як у тілах існують великі розбіжності, так і в душах постає ще більше розмаїття». Або у Лукреція у трактаті «De natura rerum», II, 871: *Quippe videre licet vivos existere vermes / stercore de taetro…* «Адже бачити можна живих хробаків, що повилізли / гній опоганити…».

A. «Existentia» як «ex-sistere»

У XII столітті, в канонічному розрізненні, проведеному Рихардом Сен-Вікторським (*De Trinitate* [1148], IV, 12, 937C–983, p. 252–253) можна знайти відлуння цього первинного конкретного значення латинського дієслова *exsisto,* але посилене й переведене в метафізичний та теологічний план:

> *Possumus autem sub nomine exsistentiae utramque considerationem subintelligere, tam illam scilicet quae pertinet ad rationem essentiae, quam scilicet*

illam quae pertinet ad rationem obtinentiae. Tam illam, inquam, in qua quaeritur quale sit de quolibet exsistenti, quam illam in quae quaeritur unde habeat esse. Nomen exsistentiae trahitur verbo quod est exsistere. In verbo sistere notari potest quod pertinent ad considerationem unam; similiter per adjunctam praepositionem ex notari potest quod pertinet ad aliam. Per id quod dicitur aliquid sistere, primum removentur ea quae non tam habent in se esse quam alicui inesse, non tam sistere, ut sic dicam, quam insistere, hoc est alicui subjecto inhaerere. Quod autem sistere dicitur, ad utrumque se habere videtur et ad id quod aliquo modo et ad id quod nullo modo habet subsistere; tam ad id videlicet quod oportet quam ad id quod omnino non oportet subjectum esse. Unum enim est creatae, alterum increatae naturae. Nam quod increatum est sic consistit in seipso ut nihil ei insit velut in subjecto. Quod igitur dicitur sistere tam se habet ad rationem creatae quam increatae essentiae. Quod autem dicitur exsistere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habet esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adjuncta sibi praepositione. Quid est enim exsistere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse. In uno itaque hoc verbo exsistere, vel sub uno nomine exsistentiae, datur subintelligi posse et illam considerationem, quae pertinet ad rei qualitatem et illam quae pertinent ad rei originem

Отже, під назвою *існування* (*exsistentia*) ми можемо розуміти два способи розгляду: як той, що стосується значення сутності, так і той, що стосується значення утримання. Той, кажу, в якому досліджується те, що є в кожному існуванні, і той, в якому досліджується, звідки [воно] має буття. Іменник *існування* тягне за собою дієслово *існувати* (*exsistere*). В дієслові *sistere* [устоювати] можна помітити те, що стосується першого розгляду; схожим чином у префіксі *ex* можна помітити те, що стосується другого. Коли кажуть про щось, що воно має «у-стояти» (*sistere*), то, по-перше, абстрагуються від усього, що перебуває не в собі самому (*in se*), а в чомусь іншому (*inesse*); що, так би мовити, не так у-стоює, як на-стає (*insistere*), тобто належить чомусь як певному суб'єктові. Однак, по-друге, «у-стояти» вочевидь кажуть також і про те, що у певний спосіб має субсистентність, самостійність (*habet subsistere*) або у жодний спосіб її не має; інакше кажучи, про те, чим суб'єкт повинен або не повинен бути. Адже одне має створену, а інше нестворену природу. Справді, нестворене є так усталеним у самому собі (*est sic consistit in seipso*), що ніщо не перебуває у ньому як у суб'єктові (*nihil ei insit velut in subjecto*). Отже, сказавши «устоювати» (*sistere*), мають [на увазі] як створену, так і нестворену природу. Коли ж кажуть «існувати» (*exsistere*), то розуміють під цим не лише те, що щось має буття, але також те, звідки це буття [походить]. Адже у складеному дієслові потрібно зрозуміти доданий до нього префікс *ex*. Бо існувати означає не що інше, як мати від чогось свою стійкість (*ex aliquo sistere*), тобто отримувати від чогось субстанційне буття (*substantialiter ex aliquo esse*). Відтак в одному дієслові «існувати» (*exsistere*), або в іменнику «існування» (*exsistentia*), можна зрозуміти й розглянути як те, що стосується певної речі, так і те, що стосується джерела її походження.

Б. «Existentia», «existentialitas»

Довелося чекати на появу Кандида Аріянина (відомого через Марія Вікторина, бл. 281/291-361), аби побачити, як виникає іменник однини жіночого роду *existentia*, в супроводі абстрактного *existentialitas*, тоді як у Халкідія, в його перекладі й коментарі до «Тимея», *existentia* ще є множиною середнього роду, яка відсилає до ὄντα (τρία ... αὐτὰ ὄντα «ці самі три сущих», *Тимей* 35 a6), що Халкідій передає як *existentia* (множина середнього роду).

Отже, не так вже пізно (у другій половині IV століття), через низку перекладів, термін *existentia* здобув своє філософське визнання в латинському контексті тринітарної теології: у Марія Вікторина цей термін фактично служить перекладом для ὕπαρξις, на відміну від *substantia*, яким передається οὐσία, тоді як словом *subsistentia* перекладають ὑπόστασις.

Фундаментальна різниця в розумінні буття відтак проступила у розрізненні між *existentia* та *substantia*, що відлунює грецьке ὕπαρξις / οὐσία:

> *Multo magis autem differt existentia a substantia, quoniam existentia ipsum esse est, et solum est, et non in alio non esse, sed ipsum unum et solum esse; substantia vero non solum habet esse, sed et quale et aliquid esse.*
>
> Ще більшою є відмінність між існуванням та субстанцією, позаяк існування – це саме буття, і лише воно, а не небуття у чомусь іншому, а завжди те саме буття; тоді як субстанція має не лише буття, а й певне буття чогось.
>
> *Candidi Epistola* I, 2, 18–22, у: Marius Victorinus, *Traités théologiques sur la trinité*, éd. Paul Henry, trad. fr. Pierre Hadot, p. 109.

В. «Quid» – «Quod» («was» – «daß»)

Але було б помилкою вбачати тут простий переклад і, всупереч Сюзан Манзьйон («Le rôle de la connaissance de l'existence dans la science aristotélicienne», p. 183–203), треба стерегтися проекції «добре відомого розрізнення» сутності та існування на Аристотелеві питання «τί ἐστι; (що є?)» та «εἰ ἐστι; (чи є?)».

Слід розуміти, що одна річ – знати τὸ τί ἐστι «те, чим є», або, краще, τὸ τί ἦν εἶναι «те, чим є бути *x*», щосність (la «quiddité») (див. ТО ТІ ÊN ÉINAI), і зовсім інша – знати, що «це є» (ὅτι ἔστιν), що «це так» (*daß*, la «quoddité»):

> ἀνάγκη γὰρ τὸν εἰδότα τὸ τί ἐστιν ἄνθρωπος ἢ ἄλλο ὁτιοῦν, εἰδέναι καὶ ὅτι ἔστιν (τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς

> οἶδεν ὅ τι ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἴπω τραγέλαφος, τί δ᾽ ἐστὶ τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι). (…) τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο.
>
> Слід тому, хто знає, *чим* є людина, або щось інше, знати також, що вона *є*, оскільки про те, чого немає, неможливо знати, чим воно є, хоча, звісно, можна знати, що означає це слово чи ім'я; коли скажу «козлоолень», що таке козлоолень, неможливо знати (…). Те, чим є людина, і буття людиною – це різні [речі].
>
> *Друга аналітика* II, 7, 92b 4–11.

Г. «Ὕπαρξις» – «οὐσία»

Здається, першим, хто вжив іменник ὕπαρξις «існування» у новому значенні, запровадженому Септуагінтою, є Філон Александрійський (бл. 20 до Р.Х. – 41 Р.Х.): Мойсей, – зауважує він у «De opificio mundi» (§ 170–171), – своєю оповіддю про створення навчив нас, «що Бог є, і що [Він] існує (ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει)»; Філон наголошує на важливості цього вчення, переданого нам «усупереч [твердженням] безбожників, які перебували у сумніві щодо його [Бога] існування (διὰ τοὺς ἀθέους, ὧν οἱ μὲν ἐνεδοίασαν ἐπαμφοτερίσαντες περὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτου)».

Як слушно наголосив Джон Глукер («The Origin of ὑπάρχω and ὕπαρξις as Philosophical Terms», in F. Romano et D. P. Taormina, *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo*, p. 1–23), винахід Філона передбачає чітке розрізнення між *усією*, сутністю чогось, «чим воно є» – або, краще, «те, чим є бути *x*», – та ὕπαρξις. Коли йдеться про Бога чи божественне, очевидно, що Його «сутність» неосяжна для людини (ἀκατάληπτος ἀνθρώπῳ): щонайбільше, людина може пізнати Його могутність або Його «сили» (δυνάμεις), що в них відкриваються провидіння та «існування» (ὕπαρξις) Боже.

Залишаючи тут осторонь прискіпливі обговорення щодо інтерпретації термінів ὕπαρξις – ὑπάρχειν, або, точніше, протиставлення двох способів буття, які визначаються, відповідно, через ὑπάρχειν та ὑφεστηκέναι (пор. P. Hadot, «Zur Vorgeschichte des Begriffs "Existenz", UPARXEIN bei den Stoikern»), зосередимося лише на неоплатонічному розрізненні, що зумовлювало цікаві нам тут принципові рішення перекладу: протиставлення, з одного боку, ὕπαρξις, існування, пов'язаного з чистим і простим буттям (τὸ εἶναι μόνον), та, з другого боку, *усії-субстанції* (τὸ ὄν).

Д. Існування як *ipsum et solum esse* «саме́ буття й лише буття»

Саме в цьому контексті у Марія Вікторина термін *existentia* як переклад ὕπαρξις позначив ще не визначене буття, яке не є ані суб'єктом, ані предикатом, і відрізняється від визначеного сущого (*Adversus Arium* I, 30, 21–26; *Candidi Epistola* I, 2, 19–24).

Як слушно зауважує П'єр Адо (*Porphyre et Victorinus*, t. 1, p. 269), «у Вікторина і в листі Кандида існування – це ще не визначене буття, це чисте буття, взяте без визначення, без суб'єкта і предиката; субстанція, навпаки, є буттям якісним і визначеним, буттям чогось і того, що є чимось».

> *Exsistentiam quidem et exsistentialitatem, praeexsistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse, quod subsistunt; substantiam autem, subjectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter existentibus.*
>
> [Філософи визначають] існування й екзистенціальність як передіснуючу субсистенцію без акциденцій, лише і тільки те, що є у простому бутті, що існує самостійно (*quod subsistunt*); субстанцію ж – як суб'єкт разом з усіма його акциденціями, невід'ємними від його існування.
>
> Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 30, 21.
>
> *Exsistentia ipsum esse est et solum esse, et non in alio esse aut subjectum alterius, sed unum et solum ipsum esse, substantia autem non esse solum habet, sed et quale aliquid esse. Subjacet enim in se positis qualitatibus et idcirco dicitur subjectum.*
>
> Існування є самим буттям і лише буттям, і не буттям чи суб'єктом чогось іншого, але єдиним і тільки самим буттям; субстанція ж має не лише буття, а і якось визначене буття. Адже вона є підметом уміщених в ній якостей і тому називається суб'єктом.
>
> *Candidi Epistola* I, 2, 19–23.

Е. «Суто суще»

Варто зауважити, що той, хто вперше увів у «технічний» вжиток французької мови слово *existence*, діяв виправдано, якщо не в аспекті *esse solum* (τὸ εἶναι μόνον), то принаймні в аспекті «суто сущого»:

> Відтак очевидно, що існує суттєва різниця між існуванням (*l'existence*) і сутністю (*l'essence*) речей. Але для кращого розуміння потрібно зауважити, що в нашій французькій мові ми зовсім не маємо терміна, який би добре відповідав латинському *existentia*, що позначає суто суще (*la nue entité*), просте й чисте буття речей, без розгляду жодного порядку чи шерегу, в якому вони перебувають разом з іншими. Але слово *essentia*, яке ми можемо передати як сутність (*essence*), позначає природу речі, і далі – в якому порядку чи шерегу вона мусить перебувати з іншими речами. Наприклад, коли я кажу, що людина є, це те саме, що сказати, що вона має властиві їй дії, що вона, кажу, є актуально: і в цьому я не позначаю нічого, крім її суто сущого й простого існування. Але коли я кажу, що людина є розумною істотою, я розкладаю й виявляю всю її сутність і природу, і приписую їй її рід та відмінність, які в ній легко побачити через

її перебування в порядку категорії субстанції, в межах роду істот.

Scipion Dupleix 569–1661, *La Métaphysique* [1re éd., 1609], rééd. de l'éd. de 1640, Fayard, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1992, p. 127–128.

♦ Див. вставку 1.

Ж. «Існувати»: бути поза своїми причинами і поза ніщо – створене буття

Строго кажучи, існування належить не лише Богу, хоча Ансельм (1033–1109) і дійшов висновку на завершенні другої глави свого «Прослогіону», що *Existit ergo procul dubio aliquid quo magis cogitari non valet, et in intellectu et in re* «Відтак, поза сумнівом, щось, більше чого не можна помислити, існує і в інтелекті, і в дійсності». Але існування належить також і створінню, – зайве й стверджувати, що воно існує. До свого існування воно мало лише буття сутності (*esse essentiae*), яке уможливлювало й певною мірою виявляло «здатність до існування» (*aptitudo ad existendum*). Як наголосив ще задовго до Християна Вольфа (1679–1754) Жиль з Рима (Gilles de Rome)(1247–1316) – той самий, хто раніше за Тому Аквінського вперше ввів точне розрізнення сутності та існування, – ця здатність є «доповненням» («complément») існування. (Пор. «досьє» з цієї теми, зібране Аленом де Ліберою та Сирил Мішон в: Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'Essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, p. 207–244.)

(…) Quaelibet res est ens per essentiam suam; tamen quia essentia rei creatae non dicit actum completum sed est in potentia ad esse, ideo non sufficit essentia ad hoc quod res actu existat nisi ei superaddatur aliquod esse quod est essentiae actus et complementum. Existunt ergo res per esse superadditum essentiae vel naturae. Patet itaque quomodo differat ens per se acceptum et existens.

(…) Будь-яка річ є сущим через свою сутність; але оскільки сутність створеної речі не вважається завершеним актом, але перебуває у потенції бути, сутності ще недостатньо для актуального існування речі, якщо не додасться інше буття, яке є актом і довершенням сутності. Отже, речі існують через буття доданої сутності або природи. Отже, очевидно, як відрізняються суще саме по собі та існуюче.

Theoremata de esse et entia, XIII, éd. Edgard Hocedez, p. 83.

Те, що існує (exsiste), відтак по-стає (ex-siste), як вказав Рихард Сен-Вікторський, відсилає до певного джерела (*origo*), певного *ex* «від»; те, що існує, як в один голос повторюють Томаззо де Віо (Каєтан) (1469–1534) і Суарес (1548–1617), існує *extra suas causas et extra nihilum* «поза своїми причинами і поза ніщо» (*id quod realiter existit extra causas suas est ens reale* «те, що реально існує поза своїми причинами, є реальним сущим», Cajetan, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, IV, 59, p. 92; F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXI, sect. 6, n. 21–22, éd. C. Berton, t. 26, p. 249). Ось чому можна також сказати разом з Ляйбніцем, який вигадав цей термін, що Бог є *existentificans* «той, що надає існування», а щодо можливих сутностей можна сказати, що вони містять *existurire* «прагнути існувати», існування, яке ще прийде й буде підтверджене. Ця можливість несе в собі свою власну майбутність:

Est ergo causa cur Existentia praevalet Non-Existentiae, seu Ens necessarium est EXISTENTIFICANS. – Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit. – Itaque dici potest Omne possibile EXISTITURIRE, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.

Отже, існує причина, чому існування переважує не-існування, або ж: необхідно суще є ТАКИМ, ЩО НАДАЄ ІСНУВАННЯ. – Але ця причина, що робить дещо існуючим або можливість такою, що вимагає існування, робить також, що все можливе прагне існування, при тому що неможливо знайти загальну підставу, яка б обмежувала [це прагнення] до [лише] певних можливостей. – Відтак можна сказати, що все можливе ПРАГНЕ ІСНУВАТИ – звісно ж, залежно від укоріненості в необхідному сущому, що актуально існує, без якого немає [жодного іншого] шляху, що веде можливе до акту.

Leibniz, *Vingt-uatre hèses aphysiques*, у: *Recherches nérales sur l'analyse des notions et des vérités*, p. 466–467.

III. «ESSENTIA», «ΟΥΣΙΑ- ESSENTIA -SUBSTANTIA»: «СУТНІСТЬ», «СУЩЕ», «ENTITAS», «ENTITY», «SEIENDHEIT», «ÉTANCE», «E(S)TANCE», «ÉTANTITÉ»

А. «Essentia» – калька «усії»?

Чарльз Кан на багатому документальному матеріалі переконливо показав, що термін *усія*, зафіксований в епоху Геродота, спершу був частиною складних слів παρουσία – ἀπουσία «присутність – відсутність» (що трапляються, наприклад, у Есхіла). Додамо, що саме це фундаментальне сприйняття часовості є спільними і для звичайних значень цього слова – «добробут», «власність» (пор. німецьке *Anwesen* – *присутність*), і для філософського значення «сутності» певної речі – себто «те-чим-є-ця-річ» і «ця-річ-яка-є». У «Федоні» 78c-d *усія* – це, безумовно, те, що містить у собі *логос*, те, що треба усвідомити як таке (ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι букв. «*усія*, логос існування якої ми даємо» = «*усія*, існування якої ми усвідомлюємо»), але також і суще (τὸ ὄν), навіть сукупність сущих

1

«Метафізика» Порфирія: бути-діяти без суб'єкта

▸ ПРИНЦИП, SYNCATÉGORÈME

Це саме розрізнення ὕπαρξις-οὐσία також відповідає слововжитку Дамаскія (462–538). Дамаскій розумів ὕπ-αρξις, обігруючи етимологію, як «перший початок, припущення, вкорінене в сутності»:

> ἡ ὕπαρξις, ὡς δηλοῖ τὸ ὄνομα, τὴν πρώτην ἀρχὴν δηλοῖ τῆς ὑποστάσεως ἑκάστης, οἱόν τινα θεμέλιον ἢ οἷον ἔδαφος προϋποτιθέμενον τῆς ὅλης καὶ τῆς πάσης ἐποικοδομήσεως.
>
> Існування (ὕπαρξις), як показує саме ім'я, позначає перше начало кожної реальності (ὑπόστασις), як певний фундамент або як ґрунт, передпокладений в основу цілого і всієї світобудови.
>
> *Dubitationes et solutiones*, § 121, t. 1, p. 312, 15 = *Traité des premiers principes*, t. 3, p. 152, 19–22.

Як вельми слушно зауважив П'єр Адо, радше тут потрібно казати про «передіснування», аніж про ὕπαρξις «існування». Ὕπαρξις у своїй простоті відсилає до Єдиного, ще до того, як воно склалося в «субстанцію» (*Traité des premiers principes*, t. 2, 76, 22–77, 1).

Ось визначення існування, яке дає Вікторин: *praeexistens subsistentia* «передіснуюча субсистенція» (*Adversus Arium* I, 30, 22) – те, що П'єр Адо переклав як *fondement initial préexistant à la chose elle-même* «первинна основа, що передіснує самій речі». Це схоже на повернення до προϋπάρχουσα ὑπόστασις [*praeexistens subsistentia* є калькою цього грецького вислову] (*Dubitationes et solutiones*, § 34, t. 1, p. 66, 22 = *Traité des premiers principes*, t. 1, p. 100, 13–14). Адо коментує: «Це "Єдине" кожної речі, її існування, той стан, в якому субстанція ще є чистим буттям, не визначеним і не розгорнутим» (*Porphyre et Victorinus*, t. 1, p. 270). «(…) Можна сказати, що сама субстанція ніби передіснує самій собі в цьому існуванні (*préexiste à elle-même dans l'existence*), і саме це є її станом єдності і трансцендентальної простоти». Відтак, аби зрозуміти виникнення й успіх перекладів, які стали звичними – *existence/essence-substance* – потрібно висунути гіпотезу про повне перевертання стоїчних розрізнення та ієрархії, здійснене в неоплатонізмі в цілому і насамперед у «метафізиці» Порфирія: для стоїків суще, τὸ ὄν, τὸ εἶναι (зазвичай перекладають: *l'existence*, *l'exister* «існування», «існувати») відсилає до онтологічної повноти, яку представляє те, що є реально-наявним, як-от тіло, тоді як ὕπαρξις, ὑφιστάναι (зазвичай перекладають: *la subsistance*, *le subsister* «субсистенція», «існування») позначає лише вторинну реальність – нетілесне, властиве предикату, часове, подієве (*événementiel*) (пор. P. Hadot, *ibid.*, t. 1, p. 489)*.

Таким чином, оригінальність Порфирія в онтологічному плані, на тлі не лише Плотина, а й стоїцизму, полягає у відкиданні розрізнення εἶναι-ὑφιστάναι та ототожнення ὕπαρξις з «чистим і простим буттям (εἶναι μόνον)», що також повертає, цього разу всупереч Аристотелю, до тлумачення дієслова *бути* як цілком значущого, не просто «такого, що спів-означає» (*cosignifiant*) у своїй функції зв'язки, а як істотно активного дієслова, яке у чистому і власному сенсі висловлює активність «буття», οὐσία – ἐνέργεια, чистої сутності, взятої у своїй найбільшій невизначеності. Це повне перевертання порівняно з Аристотелевою тезою в «De interpretatione»:

> οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ᾽ ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα.
>
> Адже «бути» чи «не бути» не є позначенням речі, і так само коли просто промовиш «суще». Бо саме по собі воно є нічим, лише позначає певний зв'язок.
>
> 16b 22–24.

Також у «Другій аналітиці» B, 7, 92b 13–14: τὸ δ᾽ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενι«бути не є *усією* будь-чого». Відзначимо побіжно – це показово для зміни значення грецьких термінів, – що Михайло Псел (XI ст.) парафразував перший цитований уривок таким чином: οὐδὲ γὰρ σημεῖά ἐστι τοῦ πράγματος τὰ ῥηματα τοῦ ὑπάρχειν, ἢ μη ὑπάρχειν «адже дієслова "існувати" чи "не існувати" не є позначеннями речі» (*Paraphrasis*, fol. M. iiv, 13, цит. в: Аристотель, *De interpretatione,* trad. all. et comm. H. Weidemann, p. 184).

Ось що дозволяє Адо зробити узагальнення: «В онтології Порфирія немає розрізнення між існуванням та сутністю. Існування – це нерозривно дія та ідея. Основна опозиція тут встановлена між буттям, дією без суб'єкта, і сущим, яке є першим суб'єктом, першою результативною формою буття» (*Porphyre et Victorinus*, t. 1, p. 490).

Якщо визнати, як ми це робимо тут, Порфирія (232–301) автором «туринського фрагмента», вперше опублікованого Кролом у 1892 році і визначеного Адо як коментар до «Парменіда» (пор. «Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le *Parménide*», in P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, p. 281 *sq.*), слід підкреслити відвагу його автора, який, рішуче протиставляючи себе Плотину, ототожнив Єдине, чисте Єдине, з буттям. Для Плотина (204–270) таке ототожнення безумовно неприйнятне, але воно тягне за собою глибокий перегляд визначення буття (τὸ εἶναι = τὸ ἐνεργεῖν «бути = діяти»), взятого в активному сенсі і послідовно відрізненого від сущого. Згадаємо ключовий уривок цього фрагмента:

Ὅρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἓν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὂν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος· οὗ μετασχὸν τὸ ἓν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος. Ὥστε διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἑνὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, οὗ μετασχὸν ἄλλο τι ἓν γέγονεν, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐπιφερόμενον εἶναι· ὡς εἰ νοήσειας λευκὸν εἶναι…

Дивись, чи не натякає також Платон, що єдине, будучи за межами сутності та сущого, не є ані сутністю, ані енергією, а радше воно діє і є самою чистою діяльністю, отже і самим буттям, яке перед сущим. Йому причетне інше єдине, яке отримує з нього похідне буття, що є причетністю до сущого. Тож буття є подвійним: одне передіснує сущому, друге те, що походить від єдиного, що за межами сущого, яке є самим абсолютним буттям сущого і ніби ідеєю сущого. Йому причетне, з'явилось якесь інше єдине, якому є парним буття, що від нього походить. Як коли помислиш «бути білим»…

* **ὕπαρξις, *exsistentia* та *subsistentia***

Українському читачеві може видатися, що заявлений тут автором статті зв'язок ὕπαρξις та *subsistance* розходиться із обговорюваним цим самим автором вище тлумаченням ὕπαρξις як *existence*. Для французького мислителя, втім, такий перехід не є великою проблемою, оскільки спорідненість *existence* і *subsistance* добре відчутна будь-якому носієві французької мови, і так само відчутна в латині (пор. пару *exsistentia* / *subsistentia*). Засобами українського лексикону відтворити цю спорідненість не видається можливим (О.П.).

(πάσης οὐσίας, *Політейя* 486a), а також те, що й річ (αὐτὸ ἕκαστον ὅ ἐστι) – кожна річ, яка є, сама по собі, поза своїми численними аспектами й зовнішніми проявами, поза різноманітними станами, яких вона може зазнати (πάθη «зазнані впливи, страждання, випробування»), поза тим, що застигне її ззовні.

1) Аристотель, як відомо, розрізнив на початку трактату «Категорії» два значення слова *усія*. Перша сутність – це τόδε τι «ось оце», щось індивідуальне, одиничний предмет: «сутність у найголовнішому, у найпершому і найвищому сенсі є тим, що не може ані бути висловленим про якийсь "підмет" (ὑποκειμένου, суб'єкт), ані перебувати у певному "підметі", як-от ця людина або цей кінь». Друга сутність – «вид» чи «рід»: «сутностями у другому значенні називаються ті, в яких як у видах існують сутності у першому значенні – як ці види, так і роди цих видів» (2a11–16). (Про визначення «першої *усії*» див. статтю SUJET, вст. 1.) Одна з класичних складностей у тлумаченні Аристотеля, на якій ми тут не затримуємося, полягає в тому, що в інших місцях Аристотелевого корпусу текстів, і зокрема, в книзі Z «Метафізики», глава 3, ототожнення *усії* з «підметом» відкинуто як «недостатнє» (ὑποκειμένον: «це те, про що говориться все інше») (1028 b37–38), і першу сутність визначено в термінах форми (μορφή, εἶδος): εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν «ейдосом я називаю чимбутність і першу сутність» (1032b 1–2)(див. TO TÍ ÊN EINAI, SPÉCIES).

2) Коли б римляни шукали термінологічну латинську кальку для передачі грецької *усії*, то першим словом, що спало б їм на думку, мало б бути або *entia* (не засвідчене), або *essentia*; цю гіпотезу підтверджує лист Сенеки (2–66, *Lettres*, 58, 6), де перше вживання терміна *essentia* приписане Цицерону (106–43 до Р.Х.) Але ця атрибуція є сумнівною, слово *essentia* жодного разу не зустрічається у творах Цицерона, які дійшли до нашого часу (навіть у фрагментах його перекладу «Тимея», де Платонова *усія* передається численними способами, але жодного разу через *essentia*); до того ж її заперечують два інші важливі свідки, Квінтиліан (35–100) і Авґустин (354–430).

а) Квінтиліан фактично приписує створення цього терміна якомусь Сергію Плавту, дуже маловідомому автору першого століття після Р.Х., що належав до стоїків (*De institutione oratoria* II, 42, 2). Квінтиліан згадує різні наявні переклади грецького ῥητορική (*oratoria, oratrix*) і продовжує більш загальним зауваженням:

> *Quos equidem non fraudaverim debita laude quod copiam Romani sermonis augere temptarint. Sed non omina nos ducentes ex Graeco secuntur, sicut ne illos quidem quotiens utique suis verbis signare nostra voluerunt. Et haec interpretatio non minus dura est quam illa Plauti «essentia» et «queentia», sed ne propria quidem.*
>
> Далебі, не забиратиму несправедливо хвалу, що справді належить тим, хто прагнув збагатити римську говірку. Але те, що ми взяли з греки, не було вдалим, як і вони, зі свого боку, не хочуть завжди й неодмінно своїми словами позначати наші. І цей переклад не менш грубий, ніж ті Плавтові «*essentia*» і «*queentia*», і до того ще й не відповідний.

Що стосується цього останнього терміна, *queentia* «здатність, спроможність», доволі неясного, зауважимо, що можна спокуситися на виправлення, донесене одним рукописом: *atque entia*. Пор. також *De institutione oratoria* III, 6, 23: *Ac primum Aristoteles elementa decem constituit* (...) οὐσίαν *quam Plautus* essentiam *vocat* «Аристотель встановив першим з десяти елементів (...) *усію*, яку Плавт назвав *essentia*».

б) Св. Авґустин, котрий наприкінці IV століття остаточно ввів у латинський слововжиток термін *es-*

sentia, завжди нагадував, що йдеться про нове слово (*novo quidem nomine*), невідоме давнішим авторам (пор. *De moribus Manichaeorum* 2, 2, 2; *De civitate Dei* XII, 2). Безумовно, можна згадати декілька випадків появи *essentia* в текстах, що збереглися, в період між Квінтиліаном і Авґустином, але в усіх цих випадках значення цього терміна залишається ще дуже нечітким, що унаочнюють, зокрема, постійні вагання між *substantia* та *essentia*, причому другий термін очевидно тяжіє до специфічно Авґустинового розуміння, яке ми згодом обговоримо.

Б. «Essentia» та/або «субстанція»? Тіло субстанції

1. Складна лексика (Апулей)

Слово *essentia* з'являється, зокрема, у Апулея (друга половина II століття), який вживає його для перекладу Платонової *усії* – схоже, без розрізнення – *essentia* та *substantia*. Але насправді все було дещо складніше: наприклад, у своєму «De Platone» Апулей явно ототожнює *усію* та *essentia*: «οὐσίας, *quas essentias dicimus*»; але в наступному абзаці це слово замінено на термін *substantia*. Апулей пропонує свій переклад множини οὐσίαι через *essentiae* в уривку, де, йдучи за найбільш класичним платонівським розрізненням, він протиставляє два різні типи реальності і два відповідні способи буття – «два види буття (δύο εἴδη τῶν ὄντων)» (*Федон* 79a 6): сутність у власному сенсі, та, що дається чистому розгляду ума і дозволяє себе розуміти лише через *cogitatio*, і чуттєва реальність, яка є лише тінню та образом (*umbra et imago*).

> Οὐσίας, *quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subjici potest. Sed illa, quae mentis oculis conprehenditur, semper et eodem modo et sui par ac similis invenitur, ut quae vere sit; at enim altera opinione sensibili et irrationabili aestimanda est, quam nasci et interire ait. Et sicut superior vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere.*
>
> *Усій*, що їх ми називаємо *essentia*, через які породжується все і сам всесвіт, є дві: одна з них пізнається лише мисленням, другу можна осягнути почуттями. Але та, що схоплюється лише умоглядно, виявляється завжди і в однаковий спосіб рівною й подібною собі, як те, що є істинним; другу ж слід визнати почуттєвою й нерозумною гадкою, яка твердить про те, що народжується і гине. І коли першу ми назвемо такою, що насправді є, про другу можемо сказати що вона насправді не є.
>
> *De Platone et ejus dogmate*, у: *Opuscules philosophiques et Fragments,* éd. trad. fr. et comm. J. Beaujeu, Les Belles Lettres, 1973, p. 65.

Центральною тут є опозиція між *vere esse* і *non esse vere*, і лише інтелігібельна «сутність», через свою тотожність та незмінність, цілком заслуговує назви *сутності* (*essentia*), бо є *semper et eodem modo et sui par ac similis* (...) *ut quae vere sit* «завжди і в однаковий спосіб рівною й подібною собі (...) як те, що є істинним».

У цьому контексті переклад οὐσία як *essentia* виник відразу і майже з необхідністю. Переклад *субстанція* фактично зобов'язував казати, що субстанцією у власному сенсі слова не є те, що можна сприйняти почуттями (*sensibus subjici potest*), – а це очевидно суперечило самому духові мови. Проте Апулей без вагань знову повернувся до лексики субстанціальності, шукаючи точне пояснення «сутнісності» (1'«essentialité») цієїінтелігібельної сутності, яка є *насправді*. Зсув відбувся насамперед на користь розгляду другого типу *усії*. Коли Апулей звертається до тієї «сутності», яка насправді не є – до реальності, яка може чуттєво сприйматися, – термін *субстанція* фактично доповнює *сутність*, а згодом замінює її:

> *Et primae substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam; secundas substantias, omnia quae ab substantiae superioris exemplo originem ducunt, quae mutari et converti possunt, labentia et ad instar fluminum profuga.*
>
> І першою субстанцією чи сутністю є перший бог і розум форм, речей і душ; другими ж субстанціями – всі, що беруть свій початок і зразок з вищої субстанції, можуть змінюватися і перетворюватися, хиткі й рухливі, як потік.
>
> *De atone et ejus dogmate, ibid.*

Кількома абзацами вище Апулей виклав вчення «Тимея» стосовно матерії: вона є тим, що передує першим принципам і найпростішим елементам (вода, вогонь тощо) як перша матерія:

> *Materiam vero inprocreabilem incorruptamque commemorat, non ignem neque aquam nec aliud de principiis et absolutis elementis esse, sed ex omnibus primam, figurarum capacem, fictionique subjectam.*
>
> Він згадує матерію насправді нестворену й нетлінну, яка не є ані вогнем, ані водою, ані чимось іншим з принципів та абсолютних елементів, але першим з усього, здатним оформлюватися, підлеглим створенню.
>
> *De Platone et ejus dogmate, ibid.*

Матерія передує всьому, бо вона здатна набувати форми. Вона не є майже нічим, зокрема й тілом, але так само не є й безтілесною: *sine corpore vero esse non potest dicere, quod nihil incorporale corpus exhibeat* «[Платон] не може сказати, що [матерія] насправді безтілесна, бо ніщо безтілесне не має тіла». Стан матерії сам по собі є посутньо неоднозначним, оскільки вона, не маючи ознак тіла й не піддаючись почуттєвому сприйняттю, не належить і до численних речей, що їх схоплює лише думка (*ea cogitationibus videri*), себто до численних речей, які не мають самостійного існування (*subsistence*), міцності і стабільності (*quae substantiam non habent corporum*). Зв'язок

субстанція-тіло (*substantia-corpus*) тут головний.

Отже, коли Апулей хоче підкреслити спорідненість οὐσία-εἶναι, він говорить про *сутність* (*essential*) – те, що є справді, – але коли він має на увазі цей грецький термін як такий, що позначає спосіб існування тілесного або чуттєвого (значення, якому надано перевагу перед рештою), тоді природно йдеться про поняття субстанції. Буття в цьому випадку можна однозначно розуміти як *substantiam habere* «мати субстанцію», себто мати тіло, бути щільним, міцним і стабільним. У цьому ж семантичному горизонті Апулей може висунути тезу, яка залишається напрямною: *Quod nullam substantiam habet, non est* «Що не має субстанції, не існує» (*De philosophia liber*, éd. P. Thomas, 3, 267).

Можна порівняти цей фрагмент «De Platone», присвячений матерії, з Цицероновим розрізненням у «Топіці» (VI, 27) між речами, що є, і тими, що лише помислені (*earum rerum quae sunt* […], *earum quae intelliguntur*):

> *Esse ea dico quae cerni tangive possunt, ut fundum, aedes, parietem, stillicidium, mancipium, pecudem, suppellectilem, penus et cetera… Non esse rursus ea dico quae tangi demonstrarive non possunt, cerni tamen animo atque intelligi possunt, ut si usus capionem, si tutelam, si gentem, si agnationem definias, quarum rerum nullum subest corpus, est tamen quaedam conformatio insita et impressa intelligentia, quam notionem voco.*
>
> Я кажу, що існує те, що можна побачити або відчути на дотик, як-от земельна ділянка, будівля, стіни, покрівельний жолоб, раб, худоба, начиння, комора тощо… Навпаки, стверджую я, не існує те, чого не можна відчути на дотик або на що не можна прямо показати пальцем, але можна визначати й споглядати інтелектуально, як-от право володіння, опіка, рід або спорідненість, – тобто речі без жодного тілесного субстрату, проте їм властива певна смислова структура і певний пізнаванний образ, який я називаю поняттям.

Бути «реальним» тут очевидно значить бути «субстанціальним» у такий спосіб, як земельна ділянка, маєток чи будівля, бути самостійним (subsistance) – на противагу тому, що не має такого тілесного субстрату, себто в основі чого немає тіла, – відтак, на противагу тому, *quae substantiam non habent corporum* «що не має тілесної субстанції», як це висловив Апулей, повністю розгорнувши логіку вислову.

2. «Субстанція – від *substare*» (Сенека)

Латинське *substantia*, утворене від *substare* «бути в наявності, триматися, витримувати» (добре засвідчене слово), вперше виникає під пером Сенеки. Така відносно пізня поява новотвору дивує, коли згадати, наприклад, численні складні слова на *-antia*, утворені на основі *stare* (*circumstantia, constantia, distantia, instantia, praestantia* [оточення, незмінність, відстань, поточний момент, перевага]). Втім, не треба наводити як аргумент мовчання текстів, аби зробити висновок, що це особистий витвір Сенеки. Коли ж це слово з'явилося з-під його пера, воно, на відміну від *essentia*, не потребувало особливого пояснення чи виправдання. Цей термін, очевидно, є словом повсякденної мови, хоча у Сенеки воно з'являється у вельми визначених контекстах, де воно загалом прояснює прихований стоїчний зміст концептів (une conceptualité stoïcienne sous-jacente). Можна прочитати, наприклад, в «Quaestiones naturales» про веселку:

> *Non est propria in ista nube substantia nec corpus est, sed mendacium sine re similitudo*
>
> Немає в цьому серпанку ані власне субстанції, ані тіла, але оманлива подібність без [жодної] речі.
>
> *Quaestiones urales* I, 6, 4, éd. P. Oltramare, t. 1, Les Belles Lettres, 1929.

На тлі встановленої Сенекою опозиції *власне субстанції* (*propria substantia*) й *омани* (*mendacium*), або *речі* (*res*) та *подібності* (*similitudo*), тут легко розпізнати терміни ὑπόστασις та ἔμφασις (реальність/видимість), які у досить схожому контексті можна знайти, наприклад, у псевдоаристотелевому трактаті «De mundo» і які почали використовуватися в такому ж протиставленні, особливо починаючи з ія. В згаданому трактаті можна прочитати:

> τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μέν ἐστι κατ΄ ἔμφασιν, τὰ δὲ καθ΄ ὑπόστασιν
>
> Серед повітряних явищ одні є видимістю, інші ж – дійсністю.
>
> *De mundo* 395a 28.

Обійдемо зараз питання про те, чи таке протиставлення Сенеки точно відтворює це стоїчне розрізнення, чи слово *субстанція* передає більш специфічне латинське значення, наразі вдало співвіднесене Сенекою з побудовою стоїків. Розглянемо під цим кутом інший фрагмент Сенеки, де, схоже, ще раз виникає протиставлення «простого» й «отриманого» («simple» et «reçue»): *substantia/imago* «*субстанція/зображення*». Йдеться про вже цитований відомий лист 58 до Луцилія, де Сенека, посилаючись на авторитет Цицерона, пропонує неологізм *essentia* для перекладу *усії*, вельми своєрідно пояснюючи останній термін (58, 6):

> *Quomodo dicetur οὐσία – res necessaria, natura continens fundamentum omnium*?
>
> Як би назвати οὐσία – необхідну річ, природу, що містить основу всього?

Після цього першого есею про переклад, яким Сенека до того ж не вважав себе зв'язаним, автор взявся за виклад, направду, доволі заплутаний, оскільки він змішує διαίρεσις (розподіл, класифікацію) Платона, аналіз категорій Аристотеля і аналіз категорій стоїків; в будь-якому разі, він

намагається відшукати перший, найвищий рід, який вміщує всі види:

> *Nunc autem primum illud genus quaerimus, ex quo ceterae species suspensae sunt, a quo nascitur omnis divisio, quo universa comprensa sunt.*
>
> Тепер же ми шукаємо той перший рід, від якого залежні інші види, звідки народжується всякий розподіл, де поєднано усе.
>
> *Lettres* 58, 8.

Цей першій рід (*genus primum et antiquissimum* «рід перший і найдавніший», *ibid.*, 12) насамперед визначається як «суще» (étant) (τὸ ὄν, *quod est* «те, що є»). Отже, «суще», поза межами тіла (*aliquid superius quam corpus* «дещо вище, ніж тіло»), як *quod est* – те, що є – відтак здатне однаково бути як тілесним, так і безтілесним. Ось чому, додає Сенека, стоїки хотіли надбудувати над *quod est* ще інший і вищий рід (SVF, III, 25, p. 214 : γενικώτατον γένος; пор. також Александр Афродизійський, *Commentarium in Topica*, IV, éd. M. Wallies, 301, 19), іще первинніший чи давніший принцип (*aliud genus magis principale* «інший головніший рід»), *quid* (τι «що»). Далі Сенека так пояснює засадові причини такого рішення стоїків:

> *In rerum, inquiunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurunt, tanquam Centauri, Gigantes, et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquid imaginem coepit, quamvis non habet substantiam.*
>
> У природі речей, говорять вони, деякі [речі] існують, деякі не існують; і ті, що не існують, природа речей охоплює як уявлені душею, як-от кентаври, гіганти і все подібне, що сформоване хибним розмислом і має певний образ, але не має субстанції.
>
> *Lettres* 58, 15.

З цього короткого фрагмента можна вивести, що «речі, які є» (τὸ ὄν) на противагу «наявному» (τὸ ὑφεστός) насправді є саме тому, що вони «мають субстанцію». «Мати субстанцію» (*substantiam habere*), поза сумнівом, слід розуміти тут як переклад чи пояснення слова «буття» (*esse*). Під буттям тут мається на увазі не лише буття субстанції, субстанційне буття чи буття у спосіб певної субстанції; «бути» означає також «*мати субстанцію*» або «*отримати субстанцію*» («*substantiam capere*» Боеція), себто мати змогу утворювати міцне підґрунтя певної тілесної реальності, яке гарантує стабільність і надійність цієї реальності.

3. «Мати субстанцію» – «отримати субстанцію» (*Substantiam habere – substantiam capere*)

Аби врахувати стереотипний характер сталого латинського вислову *habere substantiam*, можна одразу зауважити, що цей вислів, найімовірніше, відсилає, принаймні у цитованому фрагменті, до грецького дієслова ὑφίστημι, яке прямо походить від поняття ὑπόστασις. Проте можна казати напевно, що Сенека розуміє субстанціальність, властиву тому, що існує у прямому значенні слова, як факт наявності підстави (*le fait d'avoir un support*), субстрату або підґрунтя, що забезпечує міцність і стабільність.

Таким чином, *мати субстанцію* завжди припускає чи передбачає тіло; тіло назване тут загалом як основа, на яку все мусить покладатися, щоб бути. Буття передбачає *мати-субстанцію*, оскільки факт наявності субстанції вказує на присутність міцного субстрату, в якому власне закладено властивості міцності й незмінності.

У цитованому вище фрагменті з «Quaestiones naturales» (I, 6, 4) Сенека, повернувшись, як ми це бачили, до класичного протиставлення ὑπόστασις / ἔμφασις, додає:

> *Nobis non placet in arcu aut corona subesse aliquid corporis certi.*
>
> Веселка чи гало не видаються нам тим, підґрунтям чого є певне тіло.

4. «Субстанція» – «тіло» (*Substantia – corpus*)

Можна вважати, що вислів типу *subesse corpus* (тіло спирається на ґрунт, основу) відіграє визначальну роль для розуміння терміна *субстанція* у філософському контексті. Аби пояснити цей збіг, слід коротко повернутися до розглянутого вище Цицеронового коментарю в «Топіці» (5, 27), де він, в ході свого аналізу визначення, розрізняє два типи *res* «речей»: речі, які існують, і речі, які мисляться (*res quae sunt – res quae intelliguntur*). Цицерон твердить, що насправді є лише конкретні речі (les êtres concrets), на відміну від абстрактних сутностей, позбавлених матеріальної реальності: *quibus nullum subest corpus*. Так само в «De natura deorum» (I, 105, 38) Цицерон запитує, стосовно тези про те, що «форму бога» можна схопити лише думкою, а не почуттями, і що вона позбавлена всякої міцності (*speciem dei percipi cogitatione non sensu, nec esse in ea ullam soliditatem*):

> *Nam si tantum modo ad cogitationem valent nec habent ullam soliditatem nec eminentiam, quid interest utrum de hippocentauro an de deo cogitemus?*
>
> Адже, якщо [боги] можуть бути лише помислені, й не мають жодної міцності або відчутності, то як ми помислимо різницю між гіппокентавром і богом?
>
> *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum*,
> éd. Arthur Stanley Pease,
> Harvard UP, 1955, p. 482.

Не мати міцності, не мати тіла (одразу згадується *habere substantiam*) означає *не бути*, і в цьому сенсі гіппокентавр є зразком не-існування або нереальності (ἀνυπαρξίας παράδειγμα) (Секст Емпірик, *Піррончні підвалини* I, 162).

Отже схоже, що термін *субстанція*, який отримав повноту свого смислу у складних висловах типу *substantiam habere*, призначений для тематичної обробки безпосереднього сприйняття буття як тілесності, міцності, ґрунтовності. *Субстанція*, відтак, є власне підґрунтям – *id quod substat,* – реальністю, яка лежить в основі й на яку можна спиратися, фундаментом, що забезпечує істинно-самостійному сущому його онтологічну підставу. Пояснюючи субстанціальність у значенні «мати субстанцію», що завжди передбачає володіння власним і визначеним тілом (*proprium, certum*), Сенека говорить:

> *Aliquid per se numerabitur cum per se stabit.*
>
> Дещо може розглядатися саме по собі тільки за умови його самостійності.
>
> *Lettres* 113, 5.

Отже, в цих перших «філософських» використаннях латинський термін, здається, має специфічний смисл, власну забарвленість, якої вже досить, аби поставити під сумнів гіпотезу про чисту й просту кальку з ὑπόστασις; цей специфічний смисл, це передрозуміння, яке несе у собі термін *субстанція*, виявляється ще ясніше, якщо звернутися до його нетехнічних використань. Також варто згадати, всупереч гіпотезі «кальки», численні застосування *субстанції* в дуже помірному, конкретному і матеріальному значенні у юристів II й III ст., у яких цей термін зберігає своє стародавнє значення нерухомості, успадкованого маєтку, земельної власності, доходів, засобів для існування.

В «De institutione oratoria» Квінтиліан вперше пропонує й обговорює переклад οὐσία як *субстанція*. Говорячи про фігури і прикраси, які можна використовувати в мовленні, але також про небезпеку їхнього надмірного застосування, він пише:

> *Sunt qui neglecto rerum pondere et viribus sententiarum, si vel inania verba in hos modos depravarunt, summos se judicent artifices ideoque non desinant eas nectere, quas sine substantia sectari jam est ridiculum quam quaerere habitum gestumque sine corpore.*
>
> Є такі [оратори], котрі, зневажаючи основи речей і думки людей, чи навіть викривляючи в такий спосіб порожні слова, вважають себе визнаними майстрами, тому що не припиняють їх плести, хоча досліджувати без субстанції так само сміховинно, як досліджувати зовнішність чи жест без тіла.
>
> *De institutione oratoria* IX, 3, 100.

В іншому місці Квінтиліан згадує проблеми, які можуть виникнути у певних судових процесах, коли з'ясовують зі слів або спростовують не лише реальність факту, а й ідентичність особи, загалом добре відомої:

> Як було запитано [у справі] проти спадкоємців Урбінії, чи той, хто домагається майна як син [покійної] є Фігулус чи Сосіпатер. Адже він є перед очима (nam et substantia ejus sub oculos venit [букв. «його субстанція перед очима йде»]), тож можна не з'ясовувати, чи він існує (ut non possit quaeri an sit).
>
> *De institutione oratoria* VII, 2, 5.

«Є перед очима» (*sub oculos venit*) – оце саме і є *субстанція*, власне те, що є підметом тіла, те, що означає «мати субстанцію» (*substantiam habere*).

Можна відтак спитати себе, чи була субстанція колись «перекладом» грецьких οὐσία, ὑπόστασις або ж вона, – звісно, за підтримки інших пов'язаних з цим перекладів – заснувала нові онтологічні визначення, які успадкував весь романський світ, хоч і не дуже свідомий цього.

5. Поняття субстанції у Марія Вікторина

Марій Вікторин у своїй «Liber de definitionibus» представив критичний виклад Цицеронової доктрини двох видів визначення: Цицеронове розрізнення накладається на стоїчне протиставлення тілесного й безтілесного (*Топіка* V, 26–27) і затавровує як ірреальне (à frapper d'irréalité) все, що зрештою не зводиться до якогось тілесного підґрунтя (*subesse corpus* – τά ὄντως ὑφεστῶτα, в термінології стоїків). Аби переглянути – і підтвердити – виклад Цицерона, Вікторину досить ввести термін *субстанція*, чужий для Цицеронового тексту, і поширити співвідношення, встановлене субстанціальністю, за межі чистої та простої тілесності. Відтепер тіло, навіть коли воно емпірично привілейоване, є не більш ніж конкретним випадком того, на що можна покладатися як на «підмет» або субстрат (un sujet ou un substrat):

> *Quamquam Tullius aliter in eodem libro Topicorum ait esse duo genera definitionum: primum, cum enim id quod est definitur; secundo, cum id quod sui substantiam non habet, hoc est quod non est; et hoc partitionis genus in his quae supra dixi clausit et extenuavit. Sed alia esse voluit quae esse dicebat, alia quae non esse. Esse enim dicit ea quorum subest corpus, ut cum definimus quid sit aqua, quid ignis; non autem esse illa intelligi voluit quibus nulla corporalis videtur esse substantia, ut sunt pietas, virtus, libertas. Sed non omnia ista, vel quae sunt cum corpore vel quae sunt sine corpore, si in eo accipiuntur ut aut per se esse aut in alio esse videantur in uno genere numeranda dicimus: ut ista omnia esse intelligantur quibus omnibus sua potest esse substantia, sive illae corporales sive, ut certissimum est et recto nomine appellari possunt, qualitates.*
>
> Втім, Туллій [Цицерон] у V книзі «Топіки» інакше підтвердив існування двох видів визначення: перший, яким визначається *те, що є*, і другий, яким визначається те, що не має своєї субстанції, а отже, *те, що не є*; і цей рід розподілу отак, як я сказав вище, окреслив і зменшив. Але він хотів визначити те, що є, і те, що не є. Він визначив, що існує те, підґрунтям чого є тіло, як, наприклад, коли ми визначаємо, що є вода, і що є вогонь; навпаки, не суть ті, в чому, як встановив

> розум, не видно жодної тілесної субстанції, як, наприклад, благочестя, мужність, свобода. Але не все це: ми вирішуємо відносити до певного роду чи таке, що є з тілом, чи таке, що є без тіла, коли побачимо, що в ньому припустимо бути або через себе, або в іншому: ми мислимо як те, що є, все те, що може собі бути субстанцією, чи тілесне, чи – бо вони безумовно є і можуть бути названі належним ім'ям – якості.
>
> Éd. Stangl, p. 12, lignes 7–20
> = Pierre Hadot, Marius Victorinus;
> Éd. augustiniennes, 1971, app. III, p. 342.

Ввівши, як самоочевидний, термін *субстанція* у своєму підсумку Цицеронового аналізу, Вікторин спрямовує всі свої зусилля на розділення тілесності й субстанціальності. Вважаючи, що всім речам «припустимо бути або через себе, або в іншому», говорить він, маємо об'єднувати їх усіх під одним началом, яким є субстанція. Є, власне, все те, що спроможне мати субстанцію, або ж «субстанцію у власному значенні»; не важливо, що субстанція водночас означає *substare* і *subesse* тіла, чи, у вторинному сенсі, субстрат, на якому завжди тримається «властивість». «Бути-через-себе» – це бути субстанцією, «бути-в-іншому» – це бути властивістю у певній субстанції, яка відтоді стає для цієї властивості начебто її тілом, власне її субстанцією. Таке використання дієслова *substare*, яке ми знаходимо у Боеція (480–524), у трактаті «Проти Євтихія і Несторія», ch. 3, éd. Rand-Stewart, p. 88, 43 *sq*., можна пояснити у значенні – «знайти підмет для всіх інших акциденцій, щоб вони могли бути», «підтримувати» їх, бути їхнім «під-метом» (пор. Alain de Libera, «Οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις у *Contra Euthychen*», *L'Art des généralités*, Aubier, 1999, p. 177–187).

> *Substat autem id quod aliis accidentibus subjectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subjectum est accidentibus.*
>
> *Substat* – це те, що надає підмет для деяких інших акциденцій, аби вони були дійсними; він же розташований під ними, будучи підметом акциденцій.
>
> Боецій, *op. cit.*, p. 88

Ці формулювання безумовно згадував Суарес, коли він, знову звертаючись до «етимології» слова *субстанція*, зі свого боку зауважував: *Substare enim idem est quod aliis subesse tanquam eorum sustentaculum et fundamentum, vel subjectum…* «*Substare* – це те саме, що бути підґрунтям чогось як його опора і фундамент, або ж підмет» (*op. cit.*, Disp. XXXIII, sect. 1, n. 1, p. 330).

♦ Див. вставку 2.

B. «Essentia ab esse» – «сутність від слова *буття*»

Хоча певні випадки появи терміна *essentia* можна знайти починаючи з Апулея, а також у інших авторів, що зазнали впливу неоплатонізму – як-от Макробій чи Халкідій, він справді усталився лише за Авґустина. Як ми вже бачили, за перших появлення цього слова його розуміння залишалося хитким, а зсув у бік *субстанції* був майже неминучим; цей термін був, сказати б, настільки мало вживаним, що його щоразу доводилось пояснювати через *субстанцію*. Твори Авґустина позначають тут радикальну зміну. Для Авґустина, як ми це вже зауважували, *essentia* виглядала як нещодавно створене іменування, ще мало вживане, але призначене посісти місце *субстанції*, принаймні для деяких її попередніх значень. Авґустин писав, наприклад, у своєму ранньому тексті «Про звичаї маніхеїв» (*De moribus manichaeorum* 2, 2):

> *Nam et ipsa natura nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque, ut nos jam novo nomine ab eo quod est esse vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus, ita veteres qui haec nomina non habebant pro essentia et substantia naturam vocabant.*
>
> Справді, сама природа є не чим іншим, як тим, що мислиться як дещо суще в своєму роді. Відтак те, що ми тепер, – наново іменуючи *те, що є*, – називаємо сутністю, і що ми зазвичай також іменуємо субстанцією, – те древні, не маючи імен для сутності й субстанції, називали природою.

Чи також «Про Трійцю» (*De Trinitate* V, 8, 9–10):

> *Essentiam dico quae οὐσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus.*
>
> Сутністю я називаю те, що греки назвали б οὐσία, і що ми зазвичай іменуємо субстанцією.

Можна навіть дійти припущення, що упродовж життя Авґустина, і, безумовно, завдяки йому, термін поширився аж до його узвичаєння, оскільки Авґустин зміг написати у своєму пізньому творі «Про Град Божий»:

> *(…) Ab eo quod est esse vocatur essentia, novo quidem nomine quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed jam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant* οὐσίαν.
>
> (…) Від слова *esse* «бути» походить *essentia* «сутність» – слово, щоправда, нове, якого не вживали стародавні латинські автори, але вже уживане в наші часи, аби не обминуло нашу мову те, що греки називали οὐσία.
>
> *De civitate Dei* XII, 2.

Йшлося відтак про термін, нещодавно створений задля буквальної передачі грецького *усія* (*hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia* «адже, коли сказано *essentia*, це є буквальним повторенням»). Безумовно, слово *essentia* призначалося, аби «перекладати» *усію*, але воно могло з'явитися як таке, лише виходячи з нового розуміння буття, відмінного від того, що було панівним (*esse* в значенні «мати тіло», «мати

2

«Існування» і «субстанція»: стратегія стоїків

▸ **ОМОНІМ**, MOT, SEIN, **SENS**, SIGNIFIANT

Слідом за стоїками, Цицерон у «Топіці» протиставляє справжнє (субстанціальне) буття тіл та «фіктивне» (τὸ ὑφεστός, κατ᾽ ἐπίνοιαν ψιλὴν ὑφίστασθαι) буття думок (ἐννοήματα): Ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τὶ ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν «Думка – це уява мислення, ані щось суще, ані якість, а начебто щось суще і начебто якість» (Діоген Лаерцій, *Життя філософів* VII, 61; SVF, t. I, n. 65, p. 19; A. A. Long et D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers,* t. 2, p. 182; пор. також t. 1, p. 164; пор. також уточнення А. де Лібери в: Porphyre, *Isagoge,* trad. fr. A. de Libera et P. Segonds, intr., p. XLVII–LIII, notes, p. 32–34):

> Стоїки уникали звичного Платонового припущення (…) що бути чимось вже означає існувати (*that to be something is already to exist*). Як видається, бути чимось – це радше бути власним предметом (*a proper subject*) думки та міркування. Більшість таких речей також існують – тим, що вони є тілами. Але безтілесне, як-от час або вигаданий об'єкт на кшталт кентавра, не існує. Втім, вислови на кшталт «кентавр» чи «сьогодні» сприймаються як такі, що іменують дещо, хоча це дещо не має актуального чи незалежного існування (себто незалежного від руху Всесвіту у випадку часу або від чийогось розумового образу у випадку кентавра). Хоча стоїки в таких випадках відмовлялися від терміна «існувати», вони зверталися до ширшого терміна, під який це підведено, *subsist* (ὑφίστασθαι). Здається, що цей другий термін, як його використовували стоїки, схоплює той спосіб існування, який Майнонг називав *bestehen* «подолати, встояти, витримати», а Рассел передав як *subsist* (у його статті 1904 року, присвяченій Майнонгу, в *Mind* 13 [передрукована в: Douglas Lackey (ed.), *Essays in Analysis*, pp. 21–93]. Для Майнонга подібність, чи, приміром, Пегас мають місце, але не існують (*subsist, but does not exist*). Втім, з речами, які існують, у них є спільним те, що вони мають характерні ознаки (*Sosein* «так-буття»), так само як у стоїцизмі і реальний кінь, і кентавр є «чимось». Ми могли б відтворити стоїчне розрізнення між «існувати» і «мати місце»(*between* exist *and* subsist), сказавши: «Є така річ, як веселка, і такий персонаж, як Мікі Маус, але вони насправді не існують».
>
> A. A. Long, D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge University Press, 1987, p. 164.

Усупереч цій доктрині, Марій Вікторин вважав за необхідне апелювати до Аристотеля, інтерпретуючи *усію* в дусі «Категорій» і протиставляючи «першу *усію*» – «другій *усії*» (οὐσία πρώτη – οὐσία δευτέρα), хоча це протиставлення вже поступилося в єдиному вирішальному пункті: субстанціальному розумінні *усії*. Навіть якщо вона, власне кажучи, *не є*, що стосується найвищою мірою тілесних істот (*êtres corporels*), її принаймні можна розуміти як підмет акциденцій чи властивостей, які відтак отримують у ній свою *substantia propria*.

субстанцію»). Інакше кажучи, *essentia* могла постати усталеним «перекладом» *усії* не раніше, ніж сам грецький термін було вирішальним чином розтлумачено в світлі дієслова εἶναι, розглянутого в контексті Порфирієвого неоплатонізму. Св. Авґустин прекрасно пояснює значення цього словотворення, про яке він неодноразово повторює:

> *Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, sic ab eo quod est esse vocatur essentia…*
>
> Адже як від слова «відати» пішло «відання» і від слова «знати» пішло «знання», так від слова «бути» походить «сутність».
>
> *De Trinitate* V, 2, 3.

Сутність насамперед є зрозумілою *від буття* (*ab esse*), точніше *від того, що є «бути»* (*ab eo quod est esse*), – з опертям на те, що каже дієслово «бути», або акт буття.

Можна чітко простежити потрясіння, які спричинились до використання цього нового «перекладу» в примітному фрагменті «Про безсмертя душі» (*De immortalitate animae*): здається, що це свідчення першої появи терміна *essentia* під пером Авґустина, але тут він також пропонує платонізоване перетлумачення Аристотеля. Центральна Авґустинова теза формулюється як:

> *Illa omnia quae quomodo sunt ab ea Essentia sunt, quae summe maximeque est.*
>
> Все те, що у будь-який спосіб *є*, *є* від Його Сутності, яка є найвищою і все переважає.
>
> *De Immortalitate animae* XI, 18.

Нам здається, що тут справді слід читати «Сутність» з великої літери; Сутність як така, чиста й проста Сутність, котру треба розуміти як Ім'я Боже; вона гідно іменує самого Бога як істинну Сутність, себто, як *причину існування* (*causa essendi*) (*De diversis quaestionibus* 83, qu. 21): буття, через яке є все те, що є так чи

інакше. Тут явно відновлюється Аристотелеве визначення *першої сутності*, але задля того, аби набути суто богословського характеру. *Усію* «у найголовнішому, у найпершому і найвищому значенні (ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη)» віднині розуміють як *Essentia* (...) *quae summe maximeque est*, себто Бог. Все є, все є сущим не інакше як через буття в Ньому, через Його сутність: *omnis essentia* (…) *non ob aliud essentia est, nisi quia est* «всяка сутність (…) є сутністю лише і саме тому, що є».

♦ Див. вставку 3.

Ми вважаємо, що слово *essentia* могло увійти до латини лише тоді, коли воно почало відлунювати точний еквівалент *esse* – τὸ εἶναι – буття: отже, *сутність* (*essentia*) не просто заступала собою *субстанцію*, але відкривала нове розуміння буття. Відтак, не випадково цей термін повністю проявив себе лише починаючи з того моменту, коли він головним чином став позначати *summe est*, аж до вислову св. Авґустина «*est est*»: *Est enim est sicut bonorum bonum est* «Він є дійсно Є, так само як є і Благом благ» (*Enarrationes in Psalmos* CXXXIV, *PL*, t. 37, col. 1741). Порівняймо також *In evangelium Johannis tractatus*, XXXIX, 8, 9: *est quod est* «є тим, що є»; *Confessions* XII, 31, 46: *quidquid aliquo modo est, ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est* «все, що у певний спосіб є, є справді в Ньому, Котрий є не у той чи інший спосіб, а [воістину] є є».

Інакше кажучи, са́ме як Ім'я Бога термін *сутність* міг бути визнаним для правильного іменування буття Того, Хто казав про себе: *sic sum*

3 **Авґустинове перетлумачення Аристотеля**

▸ JE, вст. 4

Саме ця фундаментальна теза спонукала Авґустина у власний спосіб розвинути Аристотелеве вчення, згідно з яким *усія* не має нічого протилежного собі. Цей розвиток відбувся ціною повного перевертання ієрархії οὐσία πρώτη – οὐσία δευτέρα, бо «першою сутністю» тепер вважається Бог, а не індивідуальна річ, яка є «ось це» (τόδε τι). Авґустинове перетворення цієї доктрини якнайкраще висвітлює нове розуміння буття, що виразилося у перекладі *усії* як *essentia*. Згадаємо канонічний текст Аристотеля:

> Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον; οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον, οὐδέ γε τῷ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ ζῴῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον.
>
> Сутностям властиве також те, що їм ніщо не протилежне. Адже що могло б бути протилежним першій сутності? Наприклад, ось цій людині ніщо не протилежне, так само як ніщо не протилежне людині [загалом] чи живій істоті.
>
> *Категорії* 5, 3b 24 sq.

Намір Аристотеля тут не в тому, аби принципово протиставити буття й небуття; йдеться просто про розгляд «сутності», визначеної як те або це, аби показати, що воно є δεκτικὴ τῶν ἐναντίων «таким, що може вмістити в себе протилежності», відтак відкриває внутрішній простір, в якому протилежності можуть мати місце і співвідноситися, тим самим складаючи той самий вид (καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος «протилежності певним чином належать до того ж самого виду», *Метафізика* Z, 7, 1032b 2–3).

Св. Авґустину довелося спиратися на цей текст Аристотеля в дещо іншому контексті доказу безсмертя душі, тим самим надаючи Аристотелевій тезі нову онтологічну значущість. У ході свого доказу, виходячи з ототожнення буття та істини, Авґустин мусив відповісти на заперечення, згідно з яким душа, відхиляючись від істини, тим самим втрачає своє буття. Авґустинова відповідь ґрунтується на розрізненні *conversio* «навернення» та *aversio* «відвертання» [йдеться про те, що «відвертання» душі від істини не є її «обертанням» на небуття], а відтак – і саме це нас цікавить – на ствердженні, що душа, отримуючи своє буття з того, що не має протилежностей і що найвищою мірою *є* – із *Essentia*, – не може зникнути.

Аристотелева доктрина, згідно з якою *усія* не має протилежного, знаходить тут своєрідну ілюстрацію, коли мова заходить про *Essentia*, завдяки якій є все, що є так чи інакше (*illa omnia quae quodmodo sunt*):

> *Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est.*
>
> Справді, якщо жодна сутність, наскільки вона є сутністю, не має нічого протилежного, тим менше має протилежне та перша сутність, яку ми називаємо істиною, наскільки вона є сутністю.
>
> *De immortalitate animae* XII, 19.

Сутність як така (сутність, наскільки вона є сутністю) не має протилежного, оскільки вона іменується *ab eo quod est esse* «від того, що є буттям». І буття (*esse*) не має протилежного, якщо ним не є саме небуття, або ніщо. Ніщо є протилежним буттю; ніщо не є протилежним буттю: *Esse autem non habet contrarium, nisi non esse; unde nihil est essentiae contrarium* «буття не має протилежного, крім небуття; звідси, ніщо не протилежне сутності» (там само; пор. також *De moribus manichaeorum* II, 1, 1). Так Аристотелеву доктрину парадоксальним чином використано як підтвердження тези про примат Сутності *quae summe maximeque est* «що найвищим і найбільшим чином є», і тлумачення «Категорій» віднині стало прислуговуватися

Порфиріевій метафізиці буття (εἶναι). Авґустин міг просуватися так само, доки не завершив тим самим рухом думки, який ми досліджуємо:

Nullo modo igitur res ulla potest esse contrario illi substantiae, quae maxime ac primitus est.

Отже, жодним чином жодна річ не може бути протилежною тій субстанції, яка є найвищою і першою.

De immortalitate animae XII, 19.

Як бачимо, Авґустин може дозволити собі повернутися тут до терміна *субстанція* (аби посилити зв'язок із п'ятою главою «Категорій»). Це засвідчує, що слово *субстанція* вже перестало бути ключовим і вживається виключно як синонім «сутнісності» (l'essentialité). Цей рух є прямо протилежним тенденції Апулея в його «De Platone».

Поза сумнівом, самого відсилання до неоплатонізму недостатньо для прояснення цього нового Авґустинового розуміння буття (в жодному разі не «ессенціалістичного»), яке відкрило дорогу *сутності*. Не вдаючись тут до питань, порушуваних цією «метафізикою Книги Виходу», зауважимо лише, що тлумачення таємничого Імені, яке Бог відкриває Мойсею на горі Синай, становить центр Авґустинового міркування. Сутність може розумітися як Ім'я Боже, оскільки воно виражає те, що надає буття всьому сущому; сутність можна навіть розглядати як предикат Бога: *Quis magis est* [*essentia*] *quam ille qui dixit famulo suo Moysi: «ego sum qui sum», et: «dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos»?* – «Чим більшим є [сутність], ніж тим, що сказав [Бог] слузі своєму Мойсею: *"Я єсмь, Хто єсмь"*, і: *"скажи синам Ізраїля: Той, Хто є, послав мене до вас"?*» (*De Trinitate* V, 2, 3). Бог справедливо іменується сутністю, його Ім'ям є Сутність, оскільки лише в ньому міститься *ipsum esse* «саме буття»: *cui profecto ipsum esse* (...) *maxime ac verissim competit* «кому насправді саме буття (…) личить найвищим чином і найбільш істинно».

quod sum, sic sum ipsum esse «так ось Я є Той, Хто є, так ось Я є саме буття» (*Sermones*, VII, 7, *PL*, t. 38, col. 67). Саме тому, що Він є як Той, Хто є «найпершою й найвищою мірою», Бог стає οὐσία πρώτη, себто віднині і з необхідністю *Сутністю*. Бог не має атрибутів, але головним є те, що Він не може бути підметом своїх атрибутів: «Грішно, навпаки, сказати, що Бог наче є підставою і основою своєї доброти (*ut sub-sistat et sub-sit Deus bonitati suae*), і його доброта є не його субстанція, а радше сутність, і що Бог не є власною добротою, але вона є в Ньому як в суб'єкті/підметі (*tamquam in subiecto*)» (*De Trinitate* VII, 5, 10).

Жан-Франсуа КУРТИН

Переклав Олексій Панич
За редакцією Андрія Баумейстера
і Дарини Морозової

БІБЛІОГРАФІЯ

ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Topica*, éd. M. Wallies, *Commentaria in Aristotelem graeca* [CAG], II, 2, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1883

APULÉE, *Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments*, éd., trad. fr. et comm. J. Beaujeu, Les Belles Lettres, 1973.

APULÉE [PSEUDO-], Περὶἑρμηνείας, *De philosophia liber*, éd. P. Thomas, Leipzig, Teubner, 1908.

ARISTOTE, *Catégories*, prés., trad. fr. et comm. F. Ildefonse et J. Lallot, Seuil, «Points bilingues», 2002;

— *Analytica Priora et Posteriora*, éd. W. D. Ross, préf. et app. L. Minio-Paluello, Oxford UP, 1964;

— *Categoriae et Liber de interpretatione*, éd. L. Minio-Paluello, Oxford UP, 1956;

— *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, vol. 2, *Peri Hermeneias*, нім. пер. і ком. H. Weidemann, Berlin, Akademie Verlag, 1984.

AUGUSTIN, *De immortalitate animae*, in *Dialogues philosophiques*, éd., trad. fr. et notes P. de Labriolle, in *Œuvres de saint Augustin*, t. 5, Desclée de Brouwer, «Bibliothèque augustinienne», 2e éd., 1948;

— *La Trinité*, éd. et trad. fr. M. Mellet et T. Camelot, in *Œuvres de saint Augustin*, t. 15 et 16, Desclée de Brouwer, «Bibliothèque augustinienne», 1955;

— *Les Confessions*, éd. M. Skutella, trad. fr. E. Tréhorel et G. Bouissou, in *Œuvres de saint Augustin*, t. 13 et 14, Desclée de Brouwer, «Bibliothèque augustinienne», 1962;

— *La Cité de Dieu*, trad. fr. G. Bardy et G. Combès, in *Œuvres de saint Augustin*, t. 33-37, Desclée de Brouwer, «Bibliothèque augustinienne», 1959-1960.

BOÈCE, *The Theological Tractates*, trad. angl. H.F. Stewart, E.K. Rand et S.J. Tester, Cambridge (Mass.), Harvard UP, Londres, Heinemann, nouv. éd., 1973; *Traités théologiques*, trad. fr. et prés. A. Tisserand, Flammarion, «GF», 2000.

CICÉRON, *Division de l'art oratoire. Topiques*, éd. et trad. fr. H. Bornecque, Les Belles Lettres, 1921;

— *De natura deorum*, 2 vol., вид. і англ. пер. A.S. Pease, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1955; repr., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968; trad. fr. C. Auvray-Assayas, Les Belles Lettres, 2002;

— *De officiis. Les devoirs*, t. 1, éd. et trad. fr. M. Testard, Les Belles Lettres, 1965;

— *Les Paradoxes des Stoïciens*, éd. et trad. fr. J. Molager, Les Belles Lettres, 1964.

DAMASCIUS, *Dubitationes et solutiones de primis principiis in Parmenidem*, 2 vol., éd. C.-E. Ruelle, Imprimerie nationale, 1889; réimpr., Bruxelles, 1964,

Amsterdam, 1966; *Traité des premiers principes*, 3 vol., éd. L.G. Westerink, trad. fr. J. Combès, Les Belles Lettres, 1986-1991.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, Le Livre de Poche, «La Pochothèque», 1999.

GILLES DE ROME, *Theoremata de esse et essentia*, éd. E. Hocedez, Louvain, Museum Lessianum, 1930.

GILSON Étienne, *L'Être et l'Essence*, 2e éd. rev. et augm., Vrin, 1962.

HADOT Pierre, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Études augustiniennes, 1968;

— *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Études augustiniennes, 1971;

— *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, «L'âne d'or», 1999;

— «Zur Vorgeschichte des Begriffs «Existenz», UPARXEIN bei den Stoikern «*Archiv für Begriffsgeschichte*, no 13, 1969, S. 115–127;

— «Existenz, existentia», in Joachim RITTER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Bâle-Stuttgart, Schwabe & Co., 1972, col. 853–856.

HINTIKKA Jaakko, «The Varieties of Being in Aristotle», in S. KNUUTTILA et J. HINTIKKA (ed.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 81–114.

KAHN Charles, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, dans la série *The Verb «Be» and its Synonyms, Philosophical et grammatical studies*, Dordrecht, Reidel, 1973;

— «Retrospect on the Verb "To Be" and the Concept of Being», in S. KNUUTTILA, J. HINTIKKA (ed.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 1–28.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, PUF, 1998.

LIBERA Alain de, *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, 1999.

LONG Anthony A. et SEDLEY David N., *The Hellenistic Philosophers*, 3 vol., Cambridge UP, 1987; *Les Philosophes hellénistiques*, trad. fr. J. Brunschwig et P. Pellegrin, 3 vol., Flammarion, «GF», 2001.

LUCRÈCE, *De la nature*, 2 vol., éd. et trad. fr. A. Ernout, 6e éd. rev. et corr. C. Rambaux, Les Belles Lettres, 1999.

MANSION Suzanne, «Le rôle de la connaissance de l'existence dans la science aristotélicienne», in *Études aristotéliciennes. Recueil d'articles*, éd. J. Follon, Louvain-la-Neuve, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 1984, p. 183–203.

MARITAIN Jacques, *Sept leçons sur l'être*, in *Œuvres complètes*, t. 5, *1932-1935*, Fribourg, Éd. universitaires, Paris, Saint-Paul, 1982.

MARIUS VICTORINUS, *Traités théologiques sur la Trinité*, éd. P. Henry, intr., trad. fr. et notes P. Hadot, Cerf, «Sources chrétiennes», no 68-69, 1960.

MILL John Stuart, *A System of Logic Ratiocinatove and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, University of Toronto Press, 1981.

MILL John Stuart, *Système de logique*, trad. fr. L. Peisse, Ladrange, 1866; repr. Liège-Bruxelles, Mardaga, 1988.

Philon d'Alexandrie, t. 1, intr., trad. fr. et notes R. Arnaldez, Cerf, 1961.

PORPHYRE, *Isagoge*, trad. fr. A. de Libera et A.-P. Segonds, intr. et notes A. de Libera, Vrin, «Sic et non», 1998.

QUINTILIEN, *Institution oratoire*, t. 2, livres II-III, éd. et trad. fr. J. Cousin, Les Belles Lettres, 1976.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, texte lat., intr., trad. fr. et notes G. Salet, Cerf, «Sources chrétiennes», no 63, 1959.

ROMANO Francesco et TAORMINA Daniela Patrizia (éd.), *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo*, Florence, Leo S. Olschki, 1994.

RUSSELL Bertrand, *Principles of Mathematics*, Londres, Cambridge UP, 1903.

SÉNÈQUE, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, éd. P. Veyne, Robert Laffont, «Bouquins», 1993; *Lettres à Lucilius*, 4 vol., éd. F. Préchac, trad. fr. H. Noblot, Les Belles Lettres, 1945-1962;

— *Questions naturelles*, éd. et trad. fr. P. Oltramare, t. 1, livres I-III, Les Belles Lettres, 1929.

SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, éd. et trad. angl. G. Bury, Cambridge (Mass.), Harvard UP, Londres, Heineman, «Loeb Classical Library», 1933; *Esquisses pyrrhonniennes*, intr., trad. fr. et comm. P. Pellegrin, Seuil, 1997.

SUÁREZ Francisco, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera omnia*, t. 25-26, éd. C. Berton, Vivès, 1866, repr., Hildesheim, Olms, 1965.

THOMAS D'AQUIN, DIETRICH DE FREIBERG, *L'Être et l'Essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, trad. fr. et comm. A. de Libera et C. Michon, Seuil, 1996.

THOMAS DE VIO [CAJETAN], *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, éd. M.H. Laurent, Turin, Marietti, 1949.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

SVF: ARNIM Johannes von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1903-1905, rééd., 4 vol., Stuttgart, Teubner, 1964; *Stoici antichi: tutti i frammenti*, trad. it. et éd. bilingue R. Radice, Milan, Rusconi, 1998.

ESTI ἐστι [есті], EINAI εἶναι [ейнай] гр. – укр. *є, існує; можливо, що; так сталось, що; бути, існувати; бути тотожним*

▸ *IL Y A* [ES GIBT, HÁ], *ÊTRE* [SEIN], також **АНАЛОГІЯ**, *NÉGATION*, *CATÉGORIE*, *CHOSE* [RES], DASEIN, **СУТНІСТЬ**, **ОМОНІМ**, NATURE, OBJET, PRÉDICATION, PRÉDICABLE, RÉALITÉ, RIEN, SPECIES, **SUJET**, **ΤΟ ΤΙ ÊN EINAI**, VÉRITÉ

Навіть дієслово «бути», яке Шляєрмахер називає «первинним дієсловом», є «висвітленим та забарвленим мовою» (Schleiermacher, «Des différentes méthodes du traduire», § 239, фр. пер., с. 83). Грецьке εἶναι більшою, ніж інші дієслова, мірою має або мусить мати певний набір семантичних та синтаксичних характеристик, що дають підставу вважати філософію думкою про буття. Особливо це стосується таємничого зв'язку між функцією копули, екзистенційним та істиннісним (véritatif) сенсом. Саме так, підкреслює Гайдеґґер, грецька мова «вже сама філософувала як мова та як форма мови (Sprachgestaltung)» (Heidegger, De l'essence de la liberté humaine, *фр. пер., с. 57). Але одна з цілей цього словника – спроба розглянути мовні реалії та ідіоматичний вплив фундаментальних філософських праць, відмежувавшись від того, що Жан-П'єр Лефевр назвав «онтологічним націоналізмом», – у цьому випадку проектування певної Німеччини на певну Грецію.*

«Поема» Парменіда вважається однією з фундаментальних для грецької думки і мови філософських праць. Форма ἐστι «є», третя особа однини теперішнього часу дійсного способу, що позначає шлях дослідження у «Поемі», тим більше варта уваги, що на початку фрази може означати «є», «існує» (див. *ES GIBT, HÁ), але також і «можливо, що». Крім того, ряд ключових слів та словосполучень, що стосуються онтології, утворено у текстах Парменіда, Платона чи Аристотеля як форми, похідні від* εἶναι*:* τὸ ὄν *«суще»;* τὸ ὄντως ὄν *«сутнісно суще», тобто істинно, по-справжньому суще;* οὐσία *«бутність», «сутність», «субстанція»;* τὸ ὄν ἤ ὄν *«суще як суще»;* τὸ τί ἦν εἶναι *«те, чим (завжди) було бути», «чимбутність», «посутнє сутності».*

Нарешті питання про «не є» і про «те, що не є» також пов'язане з питанням про буття в «Поемі» Парменіда. Воно спонукає нас зважати на два типи заперечних висловів: заборонний і суб'єктивний (з часткою μή*), та фактичний і об'єктивний (з часткою* οὐ*). Це розрізнення відповідає різниці між «запереченням» stricto sensu (гр.* μή «не», «ні», τὸ μὴ ὄν «не суще» – *те, що не може бути, «ніщо») і «відсутністю» (гр.* οὐ «не», τὸ οὐκ ὄν «не суще» – *те, що виявляється неіснуючим [як таке]). Також, сполучаючись, ці заперечення можуть поєднуватися або посилювати одне одного. Ці особливості грецької мови, якими грали софісти і філософи, прояснюють специфіку перекладу цих виразів іншими мовами.*

I. ГРЕЦЬКА — МОВА БУТТЯ?

«Тут буде показано лише те, що мовна структура грецької наперед визначила філософське покликання поняття "буття". Навпаки, мова народності еве…» (Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 73). «Те, що формування західної граматики має свій початок у грецьких роздумах над *грецькою* мовою, визначає увесь зміст цього процесу. Адже ця мова (з точки зору можливостей думки), поряд із німецькою, є одночасно наймогутнішою та найдуховнішою» (Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1983, S. 61). Протилежні рецепції філософа Гайдеґґера та лінгвіста Бенвеніста у певний момент збігаються, відштовхуючись від грецької мови, в описі переваг εἶναι «буття»: чи про нього судять, крім усього іншого, як про джерело сенсу та Сенсу (Гайдеґґер) чи як про джерело плутанини та безглуздя, доленосне або випадкове (Бенвеніст). Як і будь-яке дієслово, «бути» має «синтаксичну функцію» (Бенвеніст), пов'язану із його «граматикою» (Гайдеґґер), та «лексичний сенс» (Бенвеніст), пов'язаний із його «етимологією» (Гайдеґґер). Жак Деррида аналізує цю особливість грецької мови у термінах сплавлення граматичної та лексичної функцій дієслова «бути»: «Хоча й завжди нестійке та постійно змінюване всередині мови, поєднання граматичної та лексичної функцій "бути" безперечно має сутнісний зв'язок з історією метафізики та з усім, що з нею пов'язано на Заході» (J. Derrida, «Le supplément de copule», p. 243).

A. Лексична функція: семантика εἶναι

Щоб оцінити семантичну особливість дієслова «бути» у грецькій мові та наших «філософських» мовах, Бенвеніст наводить контрприклад мови еве, в якій (якщо не брати до уваги випадок, коли строга тотожність суб'єкта і предиката позначається словом *nye*, яке є, проте, «курйозно» перехідним) те, що ми називаємо «бути», висловлюється то як *le* («Бог існує», «він є тут») чи *no* («він залишається там»), то як *wo* («це є піщаним»), *du* («він є царем») чи *di* («він є худим»), – дієслова, що мають між собою тільки те спільне, що ми самі, виплекані у наших мовах, проектуємо на них (Benveniste, *op. cit.*, p. 71*sq.*). Гайдеґґер пропонує дещо аналогічне в етимологічному модусі, коли виділяє три індоєвропейські та германські корені, задіяні в особових формах дієслова «бути»: «єси», на санскриті *asus* «життя, живе» (що дає гр. ἐστι, фр. *est*, нім. *ist*, англ. *is*); *bhû, bheu*, «рости, розквітати», можливо «з'являтись» (як φύσις «природа» грецькою, та, можливо, φαίνεσθαι, «з'являтись/видаватись», що дає лат. *fui*, фр. *il fut*, нім. *bin* [до

цієї ж сім'ї належить спільнослов'янський корінь, від якого походить укр. «бути»]); і нарешті, *wes*, санкр. *wasami* «жити, залишатись» (як гр. ἄστυ «місто» та *Vesta, vestibule,* що дає нім. *war, wesen*, англ. *was* і *were*): «Від цих трьох коренів ми отримуємо три первинні наглядно окреслені значення: жити, розквітати, залишатись», значення, що нівелюються в «екзистенційному» сенсі дієслова «бути» (Heidegger, *op. cit.*, S. 76–77; Benveniste, *op. cit.*, p. 160, 188).

Таким чином, «бути» – це осередок чи витвір цікавого лексичного поєднання, започаткованого у грецькій мові, всередині «наших» мов порівняно з «іншими» мовами.

B. Граматична функція: синтаксис εἶναι

Поруч із цією винятково синкретичною семантикою дієслово εἶναι має не менш особливу граматичну функцію.

1. Поєднувальна функція та зв'язка

Будь-яке дієслово має «поєднувальну» функцію, що дозволяє структурувати стосунки між членами висловлювання («Сократ п'є цикуту»). Але «бути» має її найвищою мірою. Адже воно виступає, по-перше, як копула, що забезпечує зв'язок між суб'єктом та предикатом, коли йдеться про тотожність («Сократ є Сократом») чи включення («Сократ є смертним»). По-друге – і саме це є найвища міра, – цей копулятивний зв'язок може прямо замінювати всі інші: зв'язка, опосередковуючи точний предикат, дорівнює за вартістю всім дієсловам («Сократ є пивцем цикути» означає «Сократ п'є цикуту»). Від Аристотеля до Пор-Рояля цей аналіз структурує предикативну логіку (див. MOT, PRÉDICATION, SYNCATÉGORÈME).

> [це дієслово, в тому числі форми «бути» та «не бути»,] самé є нічим (οὐδέν ἐστιν), однак додатково позначає [προσσημαίνει у середньовіччі перекладали як «співозначає» («consignifie»)] деяке сполучення (σύνθεσίν τινα), що не можна мислити без його складників.
>
> *De interpretatione* 4, 16b 23–25.

> Дієслово само по собі не повинно було мати іншого вжитку, ніж позначати зв'язок, який ми у нашому розумі створюємо між двома термінами висловлювання; але тільки дієслово «бути», яке називають субстантивом, залишилось у цій простоті.
>
> *Grammaire*, p. 67.

2. Стверджувальна функція та істиннісний (véritatif) сенс

Дотого ж кожне дієслово має «стверджувальну» функцію, яка, каже Бенвеніст, надає висловлюванню «предикат реальності»: «До граматичного відношення, що поєднує члени висловлювання, додається імпліцитно "це є", що поєднує мовну конструкцію з системою реальності» (*op. cit.*, p. 154). «Це є» має супроводжувати всі наші фрази, принаймні стверджувальні, як кантівське «я думаю» супроводжує всі наші уявлення. Знов-таки, «бути» має цю функцію найвищою мірою. Адже, з одного боку, «Сократ є смертним» стверджує, що Сократ є смертним так само, як і «Сократ п'є» стверджує, що Сократ п'є. Але, з другого боку, «є», як про це свідчить «це є», про що пише Бенвеніст, чи наше «чи не так?» (n'est-ce pas?) — англ. *isn't it?*, але нім. *nicht wahr?* — означає ствердження цієї стверджувальної сили, отже, подвоєння чи другий ступінь. Водночас воно виступає замінником будь-якого ствердження, отже, як загальний еквівалент, так само універсальний щодо ствердження, як зв'язка щодо зчеплення.

Нещодавно Чарльз Кан висунув на перший план цю другу функцію як характеристику *par excellence* грецького εἶναι, назвавши її «істиннісним слововжитком»: так, λέγειν τὰ ὄντα зазвичай означає «казати про речі як вони є», «казати правду» (пор. Фукідид, VII, 8, 2, цитов. у C. Kahn, *The Logic of Being*, p. 7). Ця функція сама по собі могла слугувати для утворення Парменідової вихідної точки; так, для П'єра Обанка Парменід винний у «змішуванні» істиннісної функції, яка є універсальною («бути» означає «так є, це правда» і протиставляється гадці), та лексичного значення, яке є частковим («бути» означає «бути постійним» та протиставляється становленню): через цей «паралогізм», що універсалізує частковий лексичний сенс задля універсальності синтаксичної функції (що таким чином призводить до збігу двох протилежностей: «становитися» та «здаватися»), ми отримуємо «первісну хибу» (*proton pseudos*), «що лежить в основі метафізики» (Pierre Aubenque, «Syntaxe et sémantique de l'etre», *Études sur Parménide*, t. 2, p. 133; пор. «Onto-logique», в: A. Jacob (dir.), *L'Univers philosophique*, p. 5–16).

Ця стверджувальна функція, що вводить істиннісний сенс, безперечно є заплутаною як в екзистенційному сенсі (говорити τὰ ὄντα — це висловлювати реальність, що існує, *Wirklichkeit*), так і у функції зв'язки («Сократ є смертним» стверджує, що Сократ і справді є смертним). Зрештою, вона є не чим іншим, як симптомом «претензії на існування іззовні мови (prétention au dehors de la langue)» (вираз Деррида, «Le supplément de copule», p. 219), чи, ставлячи інші акценти, власне онтологічної спрямованості (vection) логосу. Відтак граматичною характеристикою дієслова εἶναι, вдало названого *субстантивним*, є здатність замінювати всі інші задля утворення зв'язку та стверджень у мові, у світі чи стосовно світу, а також у нашій думці. Саме тільки «бути» є матрицею чи граматичною проекцією цієї «потрійної єдності» бути-думати-говорити, першим викладом якої є «Поема» Парменіда (E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, p. 11, 15).

Щоб пояснити таке злиття чи сплутування функції та характерного сенсу εἶναι, очевидно,

можна навести дві точки зору: випадкова омонімія; лінгвістична перешкода раціональній зрозумілості, історичним поштовхом до якої є спосіб, у який греки розуміли «сутність буття (*Wesen des Seins*)» як відкритість (Гайдеґґер). Але в обох випадках, поза сумнівом, йдеться про факт мови. (Див. СУТНІСТЬ, I, де компаратистська позиція Міля може бути, *mutatis mutandis*, поставлена в один ряд з позицією Бенвеніста, а історізуюча, навіть «історицизуюча» позиція Гінтикка — із позицією Гайдеґґера.)

♦ Див. вставку 1.

II. «ESTI»: ТРЕТЯ ОСОБА ОДНИНИ

А. Дорога, яка «є»

Поема Парменіда «Про природу, або Про суще» завжди імпліцитно вважалась базовим текстом онтології: «Ці кілька слів стоять там, ніби древні грецькі статуї. Все, що ми ще маємо від дидактичної поеми Парменіда, вміщається у тонкому зошиті; і це, без сумніву, цілковито заперечує претензії цілих бібліотек філософських творів, які вірять у необхідність свого існування. Той, хто знає виміри такого мислячого мовлення, сьогодні мав би втратити бажання писати книги» (Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1983, S. 104). Це текст *par excellence*, де можна розшифрувати згадуване злиття значень.

Ось що мовить богиня юнакові:

> εἰ δ᾽ ἄγ᾽ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
> αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
> ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
> πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ),
> ἡ δ᾽ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
> τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
> οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
> οὔτε φράσαι.
>
> Давай-но скажу я, а ти, вислухавши, будь уважним до промови, про які шляхи дослідження тільки й можна помислити: один — що є, і що не є [можливим] не бути, це шлях переконання, адже він слідує Істині; інший — що не є і що є потреба не бути; ця, вказую тобі, стежка цілком непізнавана, адже ти не зможеш ні знати не суще (бо це неможливо), ні висловити його (II, 1–8).

З двох шляхів дослідження, які можна помислити, єдиний, який можна пізнати та висловити, це шлях переконання, що супроводжує істину, він зветься ἔστι «есть», третя особа однини теперішнього часу дієслова *бути* (ἡ μὲν [ὁδός] ὅπως ἔστιν, «перший [шлях], що є», II, 3, повторюється у VIII, 1, μῦθος ὁδοῖο (...) ὡς ἔστιν «слово дороги / промова шляху, що є»).

Якщо εἶναι — це не звичайне дієслово, то ἐστι тим більше не є звичайною його формою. «Визначена та особлива дієслівна форма "есть", *третя особа однини теперішнього часу дійсного способу*, має тут певну перевагу. Ми розуміємо буття, не беручи до уваги "ти єси", "ви єсте", "я єсмь" чи "вони суть"...» (Heidegger, *op. cit.*, S. 98). У самому собі ἐστι імплікує та співозначає спосіб («дійсний»: це тут, такі справи, це правда — чи завжди вже тут), час («теперішній»: це тепер, одночасно із висловлюванням — чи поза часом), число («однина»: це одне, одиничне — чи без числа) та особу («третя»: це інше, зовнішнє чи безособове, відкрите).

Варто усвідомлювати, що вказівки на особу (третю однини) для вираження суб'єкта може бути цілком досить у латинській та грецькій мовах, на відміну від французької та англійської: *є* означає просто «є», але ἐστι, без займенника, може означати «є», але також і «він (чи «вона» у жіночому роді, «воно» чи «це» у середньому) є». Зазвичай, якщо суб'єкт не висловлений, він або вже був згаданий, або його легко виснувати («Сократ приходить; [він] є негарним»).

Отож, може бути два типи перекладу ἐστι:

а) який припускає присутність суб'єкта. («Припускати» та «суб'єкт» ["supposer" et "sujet"] передають одне й те саме слово – ὑποκεῖσθαι, ὑποκείμενον, див. SUJET.) Запропоновані суб'єкти дієслова ἐστι – або найближчий іменник, тобто той самий «шлях», або ім'я чи займенник, що «міститься» у грецькому дієслові («буття», «суще», «щось», «він», «це»), – залежно від сенсу, який ми йому надамо: більш чи менш метафізичний, фізичний або епістемологічний (реальність, істина, об'єкт пізнання). Так, Дж. Барнс перекладає II, 3 та 5 через *it is, it is not* — причому *it* означає об'єкт дослідження (J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 157; «Нехай той, хто вивчає — *a*, об'єкт вивчення — *O*; і припустимо, що *a* вивчає *O*», p. 165). Кірк, Рейвен і Шофільд перекладають так само і коментують: «Що є "it", яке наш переклад бере за граматичний підмет дієслова *estin?* Можливо, будь-який об'єкт дослідження — у будь-якому дослідженні треба припустити, що або ваш об'єкт є, або він не є» (G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The presocratic philosophers*, p. 263 і 259);

б) який у дієслові не передбачає суб'єкта. Саме тут ἐστι може бути «безособовим» (щодо цього див. різнорідні класифікації Bailly та LSJ). У грецькій мові стосунки між так званою особовою та так званою безособовою формами є настільки чутливими, що ἔστι (чи множина εἰσί) на початку фрази означає зазвичай «є, існує». Це дієслово може навіть набувати модального значення «можливо, що», коли супроводжується інфінітивом: так, у третьому вірші фрагмента II καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι можна перекласти як «і що неможливо не бути» (пор. VI, 1, ἔστι γὰρ εἶναι, що можна перекласти як «можливо бути»). Треба зауважити, що в усіх наших мовах, на відміну від грецької, треба додавати очевидний чи граматичний суб'єкт, тоді як грецьке ἔστι, чи у множині εἰσί, поставлене на початку, зазвичай супроводжується «реальним» суб'єктом (не так, як у поемі Рембо, яку Гайдеґґер любив цитувати, щоб пояснити значення дарування у виразі *es gibt*:

1

Статус Аристотелевих розрізнень

▸ АНАЛОГІЯ, *CATÉGORIE*, ОМОНІМ, *SOPHISME*

Як і будь-який грецький мовець, Аристотель використовує дієслово εἶναι у всій широті його значень. Але як філософ у «Метафізиці» він тематизує множинність сенсів «бути» та затавровує, наприклад у «Софістичних спростуваннях», помилки умовиводів та софізмів за змішування різних значень. Усвідомлював Аристотель зв'язок між категоріями думки та категоріями мови чи ні, як вважає Бенвеніст («Несвідомо, — пише Бенвеніст, — він узяв за критерій емпіричну необхідність окремого *вислову* для кожного з предикатів. Отож, він мимоволі присвятив себе віднаходженню відмінностей, які сама мова показує між головними класами форм», *Problèmes de linguistique générale*, p. 70), але він вводить онтологічно базові розрізнення, які постійно відтворюються, іноді «несвідомо», у наш час, у тому числі ті розрізнення, що складають основу «семантичної мережі» (*semantic web*) через «інформаційні онтології».

Буття (τὸ εἶναι) чи суще (τὸ ὄν) — це πολλαχῶς λεγόμενον: про нього говорять різними способами, що якраз не є омонімією (множинність сенсів згадується багато разів у «Метафізиці»: Δ 7; Ε 2; Θ 10). У першому сенсі, який збігається з функцією зв'язки і навіть її визначає, про буття говорять акцидентально, «випадковим чином» (τὸ κατὰ συμβεβηκός): «коли кажуть, що "те є цим", це означає, що "те є випадком цього"» (Δ 7, 1017a 12–13). У другому сенсі, який охоплює істиннісне значення, про суще говорять «як про істинне (ὡς ἀληθές), а про не суще як про хибне» (Ε 2, 1026a 34–35). До цього додають «фігури категорій» чи «схеми предикації» (σχήματα τῆς κατηγορίας, 36; див. вставку «Skhêma» у МОТ), а са́ме завершений та мало змінний список «кутів атаки», «обвинувачень» [первинне значення слова κατηγορία – «обвинувачення»]: «сутність», «скільки», «яке», «стосовно чого», «де», «коли», «перебувати в певному положенні», «мати», «діяти», «зазнавати» (за канонічним списком 4-ї глави «Категорій»). Але перша категорія, οὐσία, іменник, яка походить від дієприкметника ὄν «суще» і яку перекладають як «сутність» чи «субстанція» (див. СУТНІСТЬ та SUJET, I), визначає склад та існування суб'єкта предикації; таким чином, вона перетинається з екзистенційним сенсом εἶναι та об'єднує всі інші категорії, про які говорять лише у зв'язку з «єдиним принципом», який вона сама встановлює (Γ 2, 1003b 5–10, див. ОМОНІМ, II).

Залишається останнє значення: значення «у силі та в дії (δυνάμει καὶ ἐνεργεί)» (Ε 2, 1026b 1–2), яку сучасна лінгвістика використала з меншою вигодою (див. ASPECT), ніж сучасна онтологія (див. ACTE). Воно є найзагадковішим для нас, адже ми мало в чому поєднуємо фізику (див. FORCE, вст. 1), практику (див. ПРАКСИС) та семантику.

«au bois, *il* y a un nid de betes blanches» – «у лісі є гніздо білих звірів», але «ἔστι гніздо білих звірів»). Проте передати те саме через те саме французькій вдається не краще за німецьку («il *y a*», «es *gibt*»), на відміну від англійської («there *is*»).

Щоб зрозуміти та перекласти ἔστι шляху, важливо відштовхуватися, крім усього іншого, від цього характерного для грецької мови змішування ствердження, зв'язки, існування, дарування та не звужувати це дієслово до однієї частини чи одного виміру, відмовитися від будь-якого перекладу, що урізає чи є частковим, зокрема, від такого, що передбачає чи винаходить суб'єкт, блокуючи таким чином цілу серію можливих сенсів. Проте всі ці варіанти пропонували чи плекали, стверджуючи, що єдиний вибраний вміщує чи знімає всі інші: крім *it is* (J. Barnes; G. S. Kirk, J. E. Raven та M. Schofield), можна зустріти *it is the case* (істиннісне Чарльза Кана), — *is* — (тимчасова зв'язка Мурелатоса), *il y a* («дарування» Конша). Але жоден не дає волі «тотальному» перекладу – через «є», який дозволив би зберегти в «Поемі» всю сукупність значень «є», встановлюючи цим філософію як факт мови.

♦ Див. вставку 2.

B. Від ἐστι (є) до τὸ ἐόν (суще): розгортання граматики

Припускати суб'єкта цього першого ἐστι не треба саме тому, що певною мірою вся поема полягає у його створенні. І якщо суттєво передавати ἐστι через *є*, то лише для того, щоб отримати іменник із τὸ ἐόν «сущого», незалежно від цього «є» або виходячи з нього, привести до існування перший суб'єкт, відштовхуючись від першого дієслова.

Кількість етапів відповідає кількості маркованих граматичних форм: від ἐστι «є», утворюється дієприкметник ἐόν «суще», у вербальній формі, тобто без артикля. Ця форма підготована першою трансформацією, на чию першість вказує «насправді»: насамперед від «є» відділяється форма інфінітива «бути» (VI, 1):

> χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι
>
> Треба говорити і мислити, що суще є, бо [насправді] існує – бути.
>
> (Il faut dire ceci et penser ceci: [c'est] en étant [que] est; est en effet être
>
> Треба говорити це і мислити це: [*саме*] будучи [воно] є; є насправді – бути.)

2

Наголос ἐστι

Від самого початку грецькі тексти представлені у формі *scriptio continua*, в унціальному письмі (літери, що подібні до великих букв), без розділення слів, без пунктуації, без наголосу. Переведення цих текстів у сучасний вигляд, що передбачає, серед іншого, розшифрування багатьох скорочень та знання різних форм лігатур, очевидно, є джерелом помилок. Щоб «виправити» текст, щоб оцінити ймовірність плутанини, а отже, і необхідність виправлення, треба у будь-якому разі прослідкувати умови рукописної передачі.

Наголошування було кодифіковане не лише пізно, а й згідно з іншими критеріями. Стосовно ж ἐστι, то наголос вказує на різні слововжитки цього дієслова: більшість сучасних авторів пишуть енклітичне (без наголосу) ἐστι, щоб позначити копулятивне вживання, предикацію чи ідентичність, а ортотонічне (з наголосом) ἔστι – в екзистенційному та потенційному значенні. Це правило доповнює давніше правило простого розташування, коли ἔστι було наголошене, якщо стояло на початку (чи після таких слів, як ἀλλά, εἰ, καί, ὁπῶς, οὐκ, ὡς). Правду кажучи, ці два правила перекриваються: ἐστι на початку фрази чи вірша має всі шанси стати сильним ἔστι, «наголошеним», із значенням «є», «існує», «можливо».

Ця пізня кодифікація, що підштовхує до розрізнення між екзистенційним та копулятивним значеннями ἐστι, все ж ризикує загальмувати вільну гру коливань, водночас семантичних та функціональних цього дієслова, діяльність всієї мови та нав'язати варіанти вибору, надто застиглі щодо стану мови та роботи над мовою. Саме це відбувається, зокрема, у «Поемі» Парменіда чи у «Трактаті про небуття» Горгія. У будь-якому разі ця кодифікація відображає у грецькій мові вибір інтерпретатора. Так, у Парменіда VII, 34, із тим самим наголошуванням ἔστι можна зрозуміти як дієслово існування (Симпліцій, Бофре) чи як автонім (тобто як ім'я самого себе) (Обанк, О'Браєн, Конш чи Кассен, див. P. Aubenque, «Syntaxe et sémantique de l'être», p. 123). Але якщо дотримуватись способу наголошування у вірші 35, то його можна зрозуміти далі як автонім чи як просто зв'язку. Отож, нехай буде два можливих наголошування та три варіанти перекладу:

> ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστίν,
> εὑρήσεις τὸ νοει·
>
> Or c'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée.
> Car sans l'être où il est devenu parole,
> tu ne trouveras le penser (J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, p. 87).
>
> Та це те саме: думати та те, заради чого існує думка.
> Адже без буття, коли воно стало мовленням, ти не знайдеш думки (Ж. Бофре).

> ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστίν,
> εὑρήσεις τὸ νοει·
>
> C'est une même chose que penser et la pensée <affirmant> : «est»,
> car tu ne trouveras pas le penser sans l'être, dans lequel
> <le penser> est exprimé (D. O'Brien, *Le Poème de Parménide*, p. 40).
>
> Це те саме – думати і думка <що стверджує>: «є»,
> Адже ти не знайдеш думки без буття, в якому
> <думка> виражається (Д. О'Браєн).

> ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἔστιν,
> εὑρήσεις τὸ νοει·
>
> C'est la même chose penser et la pensée que «est»
> car sans l'étant dans lequel «est» se trouve formulé,
> tu ne trouveras pas le penser (B. Cassin, *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant*, p. 89).
>
> Це та сама річ – думати та думка, що «є»,
> адже без сущого, в якому «є» перебуває сформульованим,
> ти не знайдеш думання (Б. Кассен).

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

LEJEUNE Michel, *Précis d'accentuation grecque*, Hachette, 1945 (§ 51).
VENDRYÈS Joseph, *Traité d'accentuation grecque*, Klincksieck, 1904 (§ 122-123 et 130-133).
WACKERNAGEL Jacob, «Der griechische Verbalakzent», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 23, 1877, S.466 *sq.*

(Щодо всіх можливих конструкцій та перекладів цієї фрази, див. B. Cassin, *Parménide*, p. 144–148 та 34–47; наведемо цитати, щоб відчути амплітуду варіацій: *il faut que ce qu'il est possible de dire et de penser soit* «треба, щоб те, що можна сказати та подумати, було», J. Barnes; *il faut dire et penser de l'étant l'être* «треба говорити та мислити, що суще є», J. Beaufret.)

Нарешті у VIII, 32, субстантивація дієприкметника надає йому визначеної повноти суб'єкта: τὸ ἐόν «суще». Треба підкреслити роль артикля ὁ, ἡ, τό, що походить від гомерівського вказівного займенника і надає речі стійкості власного імені (грецькою мовою кажуть: ὁ Σωκράτης «[той] Сократ», див. МОТ), суб'єкта-субстанції (відмінність суб'єкт-предикат у грецькій мові маркується не завдяки порядку слів, а через присутність чи відсутність артикля). Артикль-дейктик також входить до складу особового займенника третьої особи, αὐτός «сам», *ipse*, який у Платона стане терміном для позначення статусу ідеї: καθ' αὐτό «саме по собі»; якщо йому передує артикль, ὁ αὐτός, він означає «той самий» (*idem*) та у «Поемі» позначає тотожність сущого собі (див. JE MOI SOI, вст. 2):

> ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
> χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
> πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
> οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
>
> Те саме і в тому самому перебуваючи, само в собі знаходиться, і саме так перебуває тут непохитно, адже могутня Необхідність тримає його у путах меж, що оточують його звідусіль; ось чому є правилом, що суще небезмежне (VIII, 29-32).

Так наприкінці шляху ἐστι виринає сфера τὸ ἐόν, у тих самих словах, що йменували Одіссея героєм, коли їх співали Сирени:

> Тільки мені їх послухати вільно.
> Але перед тим ви
> Міцно до щогли мене прив'яжіть,
> щоб стояв біля неї
> Я нерухомо (ὄφρ' ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω),
> путами зв'язаний якнайтугіше.
>
> Гомер, *Одіссея*, XII, 158–164 [пер. Бориса Тена]; див. B. Cassin, *op. cit.*, p. 48–64.

III. ГРЕЦЬКИЙ СЛОВНИК ОНТОЛОГІЇ: ΤΟ ΟΝΤΩΣ ΟΝ, ΟΥΣΙΑ,ΤΟ ΟΝ Η ΟΝ, ΤΟ ΤΙ ΗΝ ΕΙΝΑΙ

«Одна річ — говорити про суще у формі розповіді чи наративу, інша — схоплювати суще у його бутті. (…) Отож, якщо порівняти онтологічні уривки у "Парменіді" Платона чи четверту главу сьомої книги "Метафізики" Аристотеля із наративними частинами Фукідида, то побачимо, до якої міри нечуваною була мова, яку грецькі філософи накидали своїм сучасникам» (Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, 1977, S. 57). Дійсно, філософи не переставали створювати *termini technici*, вислови-надбавки, щоб якомога точніше передати «перевагу» (le «par excellence») τὸ ὄν, яка і виникла внаслідок цього; для цього вони використовували семантичні та синтаксичні ресурси розмовної грецької мови, і тим самим проявлялась гра цих ресурсів у думці.

Так само і прислівник ὄντως (утворений від дієприкметника ὄν) «насправді, реально, автентично», підтверджує зв'язок між екзистенційним та істиннісним значеннями: в цьому сенсі він використаний Еврипідом (*Геракл*, 610: «Ти дійсно (ὄντως) пішов у Гадес?») та Аристофаном (*Хмари*, 86: «Якщо ти мене дійсно (ὄντως) любиш»). У свою чергу Платон, як усі інші, використовує його співвідносячи із ἀληθῶς «істинно», навіть коли, наприклад, контекстуально підкреслює буквальність: «саме таке поєднання дієслів та імен дійсно та насправді стає фальшивою мовою (ὄντως τε καὶ ἀληθῶς γίγνεσθαι λόγος ψευδής)»(*Софіст*, 263d). Отож, чужинець може блискуче і цілком софістично гратися тим, що небуття як образ чи подоба (εἴδωλον) не є «сутнісно/автентично» — можна перекласти: [не є] «всерйоз», *wirklich* (див. RÉALITÉ) — небуттям.

> Чужинець: — Істинне, ти кажеш, це дійсно суще (ὄντως ὄν)?
> Теетет: — Так.
> (…)
> Ч.: — Отож, подібне, ти кажеш, не є дійсно не сущим (οὐκ ὄντως οὐκ ὄν), адже ти скажеш, що воно не істинне.
> Т.: — Так, проте воно існує певним чином (ἔστι πως).
> Ч.: — Але не істинно (οὔκουν ἀληθῶς), кажеш ти.
> Т.: — Звичайно, ні, хіба що воно дійсно є образом (εἰκὼν ὄντως).
> Ч.: — Отож, те, що ми називаємо образом, є дійсно не дійсно не сущим (οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα) (Ce que nous appelons image est donc étantiquement non étantiquement non-étant).
>
> *Софіст*, 240b 3–13 (див. МІМЕСИС).

Це просто зрозуміти: образ — це дійсно не небуття, але треба, щоб читач у цих справах збивався з ніг і не міг розраховувати на перекладача (так у N. L. Cordero: «Оскільки ми говоримо про реальне буття, то образ не існує реально» [Ce que nous disons être réellement une copie n'existe pas réellement], Flammarion, «GF», 1993, p. 133).

Хоч би як там було, очевидно, що Платон робить із прислівника ὄντως термін, субстантивуючи подвоєння τὸ ὄντως ὄν, що зазвичай перекладається як «справжнє буття». Для «друзів ейдосів» (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους) ὄντως ὄν «дійсно суще» та ὄντως οὐσία «дійсно сутність» означає реальне буття та реальне існування, що є незмінними та осягаються розумуванням і душею на противагу становленню, що осягається чуттєвістю та тілом; словом, це означає самі ейдоси (*Софіст*, 248a 11; пор. *Федр*,

247c 7, e 3). У Платона в «Політейї» (X, 597d 1–2) бог, на відміну від столяра, із одного боку, та від художника – з другого, хоче εἶναι ὄντως κλίνης ποιητὴς ὄντως οὔσης «бути дійсно творцем ліжка, яке є насправді», тобто τὸ εἶδος «ейдосу», ὃ ἔστι κλίνη «того, що є ліжком» (597a 1).

Ці складні синтагми ще більше та іншим чином ускладнюються у неоплатонізмі, який перетинається, у висловах із «Софіста» і «Парменіда», з аристотелівськими розрізненнями й особливо стоїчними, аби набути – через ὄντως ὄντα і μὴ ὄντως μὴ ὄντα «істинно/сутнісно сущі» і «не істинно/не сутнісно не сущі» – форми μὴ ὂν ὑπέρ τὸ ὄν «не суще над сущим», що протиставляється ἁπλῶς μὴ ὄν «просто (чи абсолютно або чисто) не сущему» і дозволяє розв'язати проблему визначення Бога (Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, p. 147–178).

Таке саме наснажування повсякденної мови з боку філософії дійсне і в строго семантичному плані. Добре відомо, що οὐσία має побутове значення власності, нерухомості, статку – зокрема, в юридичній царині, – що передбачає належність та володіння, з одного боку, й актуальну та видиму наявність – з другого. Так, читаємо в «Єлені» Еврипіда такий діалог: «Як ви вшановуєте тих, хто загинули на морі? — Згідно з наявними статками кожного (ὡς ἄν παρούσης οὐσίας)» (1252–1253, див. СУТНІСТЬ, III). Це саме те слово, яке, услід за Платоном, обирає Аристотель на позначення об'єкта *par excellence*, «першого і, так би мовити, унікального» об'єкта свого дослідження: «І ось те, чого раніше і тепер і завжди шукають і що завжди спричиняє утруднення: що таке суще, тобто що таке сутність (τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς οὐσία)» (*Метафізика* Z, 1, 1028b 1–7). Далі завдяки Епікуру та Плотину ми побачимо, як οὐσιότης буде вживатись на позначення «субстанціальності» (*Corpus Hermeticum*, 12, 1), а прикметник οὐδιώδης – як характеристика сукупності (Епікур, *De rerum natura* 14, 1).

Але субстантивація разом із подвоєнням кореня, що позначає буття, залишається ключем до філософської техніки. Так відбувається із τὸ ὂν ἢ ὄν «суще як суще» чи «буття як буття», «а не як числа, лінії чи вогонь», про яке на початку книги Г «Метафізики» сказано, що «існує наука», яка робить із цього теорію, і саме ця наука є філософією (1, 1003a 1; 2, 1003a 5–6). Або ж загадкове τὸ τί ἦν εἶναι, яке дублює питання, що саме є субстантивованим τὸ τί ἔστι «те, що є» або «сутність», на позначення чогось на зразок святая святих буття — «посутнього сутності» (див. ТО ТІ ÊN EINAI).

IV. ΟΥΚ ΕΣΤΙ: НЕБУТТЯ, НІЩО, НІЧОГО (RIEN)

A. Два типи заперечення: οὐ та μή

1. ἐστι, οὐκ ἐστι, τὸ ὄν, τὸ οὐκ ὄν, τὸ μὴ ὄν

У своїй «Поемі» Парменід окреслює два шляхи мисленнєвих пошуків, що є вочевидь симетричними, адже вони суперечать один одному: ἔστι та οὐκ ἔστι, «є» та «не є» (II, 3 та 5). Насправді сенс ἔστι виявляється складним як у ствердній формі, так і в заперечній: «є», «воно є», «він існує», «можливо, що», «так сталося, що» / «не є», «воно не є», «не існує», «неможливо, що», «це не так» (див. вище I та II, A).

Проте заперечна форма завдає додаткових труднощів, адже у грецькій мові таких форм існує дві. З одного боку, заперечна форма οὐ – це фактичне, «об'єктивне» заперечення, яке стосується реального факту або ж такого, що видається таким; з другого боку – заперечна форма μή – це одночасно «суб'єктивне» і «заборонне» заперечення, в якому імпліцитно міститься прояв волі чи розумове припущення (див., напр., A. Meillet et J. Vendryes, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Champion, 4e éd. rev., § 882–883). Другий тип заперечення в основному знаходимо в інших способах, крім дійсного, пов'язаних із «модальностями» (умовний спосіб, оптатив), що виражають різні нюанси заборони, роздумів, бажання та жалкування, можливості та віртуальності. Таким чином, розрізняють, наприклад, οὐκ ὄν та μὴ ὄν, «не суще», розподіляючи серед них усі нюанси значень, яких може набувати дієприкметник ὄν «суще»: скоріше фактичний та каузальний (οὐκ ὄν [*x*] «тією мірою як; тому що це не є [*x*]»), або скоріше протиставний, допустовий, гіпотетичний (μὴ ὄν [*y*], «в той час як; оскільки; навіть якщо це не є [*y*]»).

Контраст стає очевидним, коли відбувається субстантивація дієприкметника. Відтак маємо у чоловічому роді ὁ οὐκ ὄν, οἱ οὐκ ὄντες [«не суще» з означувальними артиклями однини і множини], – саме так Фукідид називає смерть чи померлих (II, 44 та 45); так само, коли згадують про можливий перехід між сущим та не сущим, використовують саме τὸ οὐκ ὄν; наприклад, Мелісс, учень Парменіда, заперечує становлення, використовуючи цей вираз: «Якщо воно змінюється, то суще із необхідністю не є подібним, але попереднє суще зникає (ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν), а з'являється не-суще (τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι)» (30 B 7 DK, T. I, S. 270, l. 19–20). На відміну від цього, τὸ μὴ ὄν – те, що не є не тому, що його немає, а тому, що воно не може або не повинно бути. Отож, τὸ οὐκ ὄν та τὸ μὴ ὄν – це два досить відмінні способи позначити «не суще» при одному τὸ ὄν.

Проте коли в «Поемі» ми наближаємося до шляху «не є», οὐκ ἐστι, нам трапляється не οὐκ, а μή, тому на цьому шляху, на відміну від шляху «є», дієслово не передбачає суб'єкта: субстантивований дієприкметник τὸ μὴ ὄν означає небуття в тому сенсі, що це не просто неіснування, а щось заборонене, неможливе (II, 6-7: «адже ти не зможеш ні знати не суще – бо це неможливо, – ні висловити його», τό γε μὴ ἐὸν буквально: «...у будь-якому разі цілковито не суще [le en tout cas absolument non-étant] … »). У виборі цього заперечення передбачається, що між буттям та небуттям не існує переходу і що шлях «не є» – це глухий кут.

Але якщо обмежуватись забороннимзаперечен-ням, то, як підкреслює Чужинець у Платоновому «Софісті», не отримаємо «ортології [= правильної мови] про небуття» (239b): сказати «τὸ μὴ ὄν», утворити цю синтагму, – це самим фактом висловлювання надати небуттю певного існування (не-*буття* [le non-*être*]). Більше того, надати йому через форму висловлювання певну єдність (*небуття* [*le* non-être]) – два способи мимоволі піти проти сенсу самого заборонного вислову (237a–239b). Звідси філософська стратегія, яка полягає у тому, щоб перетлумачити це заперечення та перетворити його просто на позначку іншості, розрізнення, відмінності, а не суперечності чи заборони: «Щоразу, коли ми говоримо "не суще" (τὸ μὴ ὄν), як видається, ми говоримо не щось протилежне до сущого, а просто щось інше (οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ᾽ ἕτερον μόνον, 257b)». У цьому випадку, на основі співпричетності ідей, заперечення μή зводиться до οὐ, а обидва ці заперечення зводяться до ствердження: не будь-яке визначення є запереченням, як говорив Спіноза, але будь-яке заперечення є визначенням:

> Щоразу, як казатимуть, що заперечення (ἀπόφασις) означає протилежне (ἐναντίον), ми не погодимось; погодимось ми тільки ось із чим: "ні" (μή) та "не" (οὐ), які ставлять перед наступним словом, означають щось інше, ніж слова, точніше, ніж речі, які означають слова, додані після заперечення.
>
> *Софіст*, 257b–c.

Слідом за Горгієм Платон також готує пастку для Парменіда. Він закидає йому, що зробити твердження про небуття означає вже привести його до існування. У відповідь на це парменідівська ортодоксія цілком законно може звести цю маніпуляцію (згідно з якою у «Софісті» небуття уподібнюється до іншості) до простого залучення на шлях докси, цього занадто людського шляху смертних, які не можуть розрізнити «є» та «не є»: «нерозважливий натовп, для якого існувати та не бути (τὸ πέλειν [архаїчна форма εἶναι] τε καὶ οὐκ εἶναι) вважається тим самим і не тим самим», VI, 9–10; див. DOXA).

♦ Див. вставку 3.

2. Заперечення та позбавлення

Відмінність між «двома заперечними частками, яку грецька мова знала, ймовірно, найпершою» (Schelling, *Introduction...*, фр. пер., p. 202), тонко корелює з відмінністю між запереченням та позбавленням (négation et privation).

Відмінність між «запереченням» та «позбавленням» тематизує Аристотель. Вони є двома з чотирьох способів «протиставлення» (ἀντικεῖσθαι):

> Кажуть, що одна річ протиставляється іншій у чотирьох сенсах: як відношення (τὰ πρός τι), як протилежності (τὰ ἐναντία), як позбавлення та володіння (στέρησις καὶ ἕξις), як ствердження та заперечення (κατάφασις καὶ ἀπόφασις). (...) Як відношення, наприклад: подвійне до половини; як протилежності, наприклад: погане і добре; як позбавлення та володіння, наприклад: сліпота і зір; як ствердження та заперечення, наприклад: сидіти – не сидіти.
>
> *Категорії* 11b 17–23.

Ідеться про два ряди явищ, які часто погано розрізняють. Заперечення (ἀπόφασις, від ἀπό- «із, від» та φαίνω «являти(ся)»), як і ствердження (κατάφασις, де κατά «на; стосовно» відсилає до «мовлення про», предикації), – це насамперед синтаксичні явища (див. SUJET, I). Ствердження та заперечення – це взаємосуперечливі твердження, які одночасно не можуть бути істинними (див. ПРИНЦИП, I, B). З цієї точки зору, οὐ та μή – це мовні одиниці одного порядку: це дві заперечні частки, які можуть впливати на все висловлювання, найчастіше через дієслово (οὐκ ἐστι λευκόν перекладається як «він не білий», або «неправда, що він є білим»), навіть якщо не однаково, яку заперечну форму вибрати. Навпаки, позбавлення (στέρησις від στέρομαι «бракувати, бути позбавленим, не мати», споріднене із нім. *stehlen* «красти»), яке часто виражається за допомогою «приватівної альфи» [префікс, який означає позбавлення, лат. *privatio*], впливає тільки на предикат: тому граматично це зовсім інше явище. Таке позбавлення передбачає, проте, що предикація розглядається, щонайменше, як можлива і тому має певну ствердну модальність: ἀκίνητον ἐστι означає, що щось є нерухомим, але може рухатись в принципі, тому так цілком коректно казати про людину, але не про рослину (яка сама не переміщується). Таким чином, «приватівна альфа» та актуальне заперечення οὐ разом виявляються протиставлені запереченню μή, яке означає неможливість чи відмову: те, що є ἀκίνητον, нерухомим, може рухатись (навіть якщо зараз воно не рухається, οὐ κινεῖται), і про нього неправильно казати μὴ κινητὸν εἶναι, що воно «не є рухомим».

Крім того, відмінність між запереченням та позбавленням залежить від точки зору. Камінь, що не має очей, є вочевидь «позбавленим зору», «незрячим» (заперечна форма μή, адже він поза цією предикацією). Але, скажімо, у випадку крота не все так просто: якщо розглядати його як тварину із очима, тобто стосовно його роду, то він «позбавлений зору», «незрячий» (τυφλός: у цьому разі грецькою мовою висловлюється позитивно те, що французькою – приватівно: «a-veugle», «не зрячий», заперечення типу οὐ), адже зазвичай тварини мають зір; з іншого боку, якщо розглядати його стосовно свого виду «крота», то він є «сліпим», як камінь, адже жоден кріт не бачить (*Метафізика* IV, 2, 1004a 10-16 та V, 22; пор. коментарі B. Cassin та M. Narcy, у *La Décision du sens*, Vrin, 1989, p. 168–171).

3

«Трактати про небуття», або яким чином небуття є небуттям

Немає правильного способу говорити про небуття. Насамперед це означає, що висловлювання про небуття, τὸ μὴ ὄν, суперечить неіснуванню небуття, адже Парменід припускає, що думка, буття і мова співналежні. Висловлювання суперечить висловленому (див. ACTE DE LANGAGE).

Так само це передбачає, що будь-яке висловлювання, яке стосується небуття, і насамперед висловлювання ідентичності, «небуття є небуття», є самосуперечливим. Як і у випадку із «бути», семантика та синтаксис нероздільні. В будь-якому разі, такою є позиція Горгія, який започаткував традицію численних трактатів про небуття: «Περὶ τοῦ μὴ ὄντος», «De nihilo», «Elogio del nulla» та інших «Glorie del niente» (див. C. Ossola, *Le antiche Memorie del Nulla*). Горгій перший показує, яким чином небуття у самій мові, в даному разі у грецькій, є винятком, аналогічним до буття, але набагато цікавішим. Проте саме воно унаочнює приховану винятковість буття та ствердження його самототожності, без чого неможлива онтологія.

> εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἧττον, τὸ μὴ ὂν τοῦ ὄντος εἴη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὂν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον ἢ εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγ ματα. εἰ δ΄ ὅμως τὸ μὴ εἶναί ἐστι, τὸ εἶναι, φησίν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναί ἐστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησίν, οὐδὲν ἂν εἴη, εἰ μὴ ταὐτόν ἐστιν εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι. εἰ δὲ ταὐτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη οὐδέν· τό τε γὰρ μὴ ὂν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπείπερ ταὐτὸ τῷ μὴ ὄντι.
>
> Адже якщо небуття є небуттям, то не суще існує не менш, ніж суще. Бо не суще є не сущим, а суще сущим; отже, речі не більш є, ніж не є. Проте якщо небуття є, то буття, каже він, не є його протилежністю. Бо якщо небуття є, годиться, щоб не було буття. Отже, каже він, так не було б нічого, якщо це не те саме – бути і не бути. А якщо те саме, то і в цьому разі також не було б нічого, бо не суще не є, як і суще, адже ж воно те саме, що й не суще.
>
> *Про Мелісса, Ксенофана і Горгія*, 979a 25-34 (див.: B. Cassin, *Si Parménide*, p. 637).

Якщо керуватись запропонованою аргументацією, то дійсно неможливо провести розрізнення (κρίσις Парменідової поеми) між двома групами: «не бути, небуття, не суще» (τὸ μὴ εἶναι, μὴ εἶναι, τὸ μὴ ὄν, μὴ ὄν) та «бути, буття, суще» (τὸ εἶναι, εἶναι, τὸ ὄν, ὄν). Як зауважує Геґель на початку «Науки логіки», «тим, хто наполягає на різниці між буттям та небуттям, варто було б сказати, у чому вона полягає» (*Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Bd. I, S. 95). Щоб провести розрізнення, потрібно мати змогу ідентифікувати, але саме це й неможливо у випадку небуття. У тотожнісному твердженні «небуття є небуття» (τὸ μὴ εἶναι ἐστι μὴ εἶναι) небуття не є тотожним собі, адже перший і другий випадок його вживання цілком відмінні («ніби йдеться про два сущих», ibid., 979a 39). Це особливо слушно для грецької мови, адже предикат позначається тільки відсутністю артикля, причому порядок слів довільний. Обов'язковий артикль перед суб'єктом вказує на стабільність, субстанційність суб'єкта; він свідчить про те, що будь-яке положення суб'єкта у тотожнісному твердженні передбачає пресупозицію існування: перед тим, як сказати «небуття є небуття», треба вже висловити: «небуття є» (див. JE, вст. 2, і пор. ORDRE DES MOTS).

Нітрохи не відмовляючись розрізняти різні значення буття (πολλαχῶς λεγόμενον, як це визначає Аристотель), Горгій унаочнює, що виняток, двозначність, одним словом, софізми – це недоліки філософії, що їх містить у собі слово «є» та його онтологічне трактування. У висловлюванні «буття є буття» різниця між суб'єктом та предикатом не відчувається, тому що словосполучення «буття є» та «буття є буття» підтверджують одне одного і навіть збігаються за значенням; те саме із двома сенсами «є» – сенсом існування та зв'язки. Традиційне тотожнісне твердження використовує двозначність «є», експлуатує її та приховує, перетворюючи на правило. Тільки стосовно небуття можна усвідомити відмінність, зазвичай вписану у тотожнісне твердження: «не є» має стати правилом для «є». Саме дискурс, у засадничій для нього лінійності, що пов'язана з його часовістю, не може не призвести до катастрофи, яку намагається показати софіст.

Ці висловлювання самототожності небуття є надзвичайно складними для перекладу, а також джерелами всіляких спотворень сенсу. У кожному трактаті про небуття, хоч би якою була його тема – софістика чи апологетика, просто небуття чи небуття над буттям, – апорії є ідіоматичними та винахідливими; вони пов'язані із синтаксичними структурами заперечення, із граматичними шляхами перетворення дієслова на іменник і навпаки (наприклад, назвою трактату Раймондо Відаля [1634], є «Il niente annientato»), а також з іменами небуття. Добрим прикладом цього є праця «De nihilo» (1509) Шарля де Бувеля, присвячена проблемам творення, Творця та творіння. Вона починається з тотожнісного твердження «Nihil nihil est» («Ніщо є нічим») і далі розвиває подвійне розуміння цього вислову:

> (...) *hujusque orationis que insit nihil esse nihil, gemina sit intelligentia, negativa una, altera assertiva et positiva.*
>
> (…) існує два розуміння висловлювання «ніщо є нічим»: одне заперечне, інше ствердне і позитивне.
>
> *Le Livre du néant*, texte et trad. fr. P. Magnard, p. 40–41.

Можна тільки констатувати різницю між початковими словами «Nihil nihil est» та їхнім перекладом [французьким, як і українським] «Небуття є нічим» («Le Néant n'est rien»), який не лише непоправно змінює порядок слів, а й робить невпізнанним тотожнісне твердження. Можливо, французькою варто вдатися до «валізного перекладу» («traduction-valise»), щоб одночасно утримати і ствердження, «le néant est néant», і крайню негацію: «le rien n'est rien» – два переклади, один не менш прийнятний за другий, спроби ідентифікації.

Найновіший трактат про небуття, безперечно, написаний Гайдеґґером німецькою; і цим трактатом є вся його творчість, від «Was ist Metaphysik?» та «Vom Wesen des Grundes» (1929), де Небуття постає джерелом заперечення, а не навпаки. Спадок «меонтологічної» традиції, який передається через містику, розвиває «неантизуючу» діяльність небуття, *das nichtende Nicht des Nichts* (під чим варто розуміти насамперед прийменник *nicht* під егідою дієслова, потім його субстантивований варіант *das Nicht*, і нарешті іменник *das Nichts*; див. J. Taubes, «Von Adverb...»). Як цього й хотів Горгій, але супроти його критичної інтенції, завдяки цьому небуття стає правилом для буття, а саме для буття сущого:

> Jenes nichtende Nicht des Nichts und dieses nichtende Nicht der Differenz sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesenden des Seins des Seienden zusammen gehört.
>
> Оте нищівне *Ні* Ніщо й оце нищівне *Ні* відмінності, хоча і не є чимось однаковим, проте є Тим Самим у сенсі того, що становить єдність у буттіюванні буття сущого.
>
> Передмова до 3-го вид. *Vom Wesen des Grundes*, у *Wegmarken* XXI.

БІБЛІОГРАФІЯ

BOVELLES Charles de, *Le Livre du néant*, texte et trad. fr. P. Magnard, Vrin, 1983.

BRETON Stanislas, *La Pensée du rien*, Kampen, Pharos, 1992.

CASSIN Barbara, *Si Parménide, Le traité anonyme «De Melisso, Xenophane et Gorgia»*, Presses Universitaires de Lille, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1980.

OSSOLA Carlo, *Le antiche Memorie del Nulla*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1997.

TAUBES Jacob, «Vom Adverb "nichts" zum Substantiv "das Nichts". Überlegungen zu Heideggers Frage nach dem Nichts», in *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, 1996, p. 160–172.

Хай там як, для позбавлення властиво бути, згідно із «Фізикою» (II, 1, 193b 19–20), εἶδος πώς «певним видом/виглядом». Ось як Гайдеґґер коментує це «заперечення», це «позбавлення володіння», що є «чимось на зразок обличчя» (στέρησις *zur Anwesung*, «позбавленням *для* оприсутнення», фр. пер., 268, note 2), яке можна пов'язати із найвищим позбавленням, тобто ἀλήθεια (див. VERITE, I, B):

> Στέρησις як відсутність – це не лише буття-відсутнім, а й *оприсутнення*, тобто таке, в якому са́ме *відсутність* – а не те, що відсутнє – стає присутнім.
>
> «Ce qu'est et comment se détermine la *Phusis* [Aristote, *Physique*, B1]»,
> in *Questions* II, фр пер. F. Fédier, p. 269.

«Такі зауваження можуть видатись надуманими, – говорить Шеллінґ з приводу заперечення та позбавлення, – але оскільки вони стосуються реальних нюансів думки, їх не уникнути». Різні мови, безперечно, пропонують різні способи позначення заперечень:

> Німецька мова погано їх розрізняє і може покладатися тільки на наголос, хіба що якось використати латинські вислови. Дійсно, важко помилитись у різниці між *est indoctus* [є не вченим], *est non-doctus* [є не-вченим] та *non est doctus* [не є вченим]. Про новонароджене немовля не можна сказати ані перше, *indoctus*, адже у немовляти ще не було нагоди повчитись; ані друге, *est non-doctus*, адже йому не перешкоджає неможливість; скоріше можна вдатися до третього, *non est doctus*, адже, дійсно, тут відкидається тільки реальність і стверджується можливість.
>
> *Introduction...*, фр. пер., p. 202.

B. Імена небуття: від μηδέν, ніщо, до δέν, менше за ніщо

Те, що не існує, позначається по-різному (див. RIEN, NÉANT). Починаючи із «Поеми» Парменіда ми бачимо два способи його позначення: τὸ μὴ ὄν, заперечення, симетричне до τὸ ὄν «сущого» («адже ти не зможеш ні знати не-суще...», II, 7) і μηδέν, яке зазвичай перекладають як «ніщо», *rien, nothing, nichts, nada* (μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν «а ніщо – не є», VI, 2; див. B. Cassin, *Parmenide*, p. 206–207). Друге позначення та його переклади заслуговують на окрему увагу.

Μηδέν – це насамперед заперечне слово, утворене подібно до μὴ ὄν: заперечна форма μή (в даному разі μηδέ «са́ме не»), за якою йде слово ἕν

«один» (що не здивує послідовника Парменіда, для якого буття та єдине становлять єдність, *convertuntur*). Ця етимологія помітна: у «Софісті» Платон її підкреслює, аби вкотре згадати перформативну самосуперечність; коли говорять μηδέν «ніщо», то кажуть μή τι «не щось», тобто ἕν γε τι «щось одне» (237e 1–2 та 237d 7); μηδέν тут треба розуміти як μηδ᾽ ἕν «ні один». Але на відміну від виразу τὸ μὴ ὄν, у цьому разі йдеться про єдине слово, а не про складний вираз: μηδέν і οὐδέν як одне слово; це займенник середнього роду, який трапляється вже у Гомера. В μηδέν заперечення стає майже ствердженням, як «ніщо» чи «ніхто».

Дещо прояснює різниця між грецькою та французькою мовами: у французькій мові *rien* і *personne* є насамперед ствердними. Справді, *rien* походить від латинського слова *rem* (*res* «річ», у знахідному відмінку); у словнику Літтре знаходимо пояснення: «1) етимологічний та власний сенс слова *rien* – це "річ". 2) разом із запереченням *ne* слово *rien* означає заперечення і відповідає латинському *nihil*». Починаючи з XII століття, як про це свідчать вирази *pour rien* «задарма», *de rien* «нізащо», *mieux que rien* «краще, ніж нічого» та *moins que rien* «як кіт наплакав» (DHLF), невизначений займенник використовується у заперечному значенні, без *ne*. Виходячи із цього можна спробувати створити таксономію імен того, що не існує, залежно від того, чи вони насамперед заперечні (μηδέν, *nihil, néant, niente, nothing, Nichts*) чи ствердні: французьке *rien*, іспанське *nada* (від латинського «[*res*] nata» – «народжена [річ]»). Щонайперше, цим можна пояснити спантеличеність французького перекладача та читача перед елементарним твердженням грецької фізики: μηδέν ἐκ μηδενός, від якого походить латинський стійкий вислів *nihil ex nihilo*, бо розвиток французької мови змушує їх перекладати цю фразу так: *rien (ne) provient de rien* [ніщо (не) походить з нічого], тобто: все походить із чогось/ніщо походить з ніщо (див. вставки 3 та 4). Крім того, можна пробачити перекладачам Жана-Поля Сартра те, що вони не знайшли слів, наприклад, у німецькій (навіть якщо Жан-Поль Сартр діє також «як» Гайдеґґер та адаптує його німецьку) для перекладу різниці між *rien*, чи *le rien*, та *néant*, чи *le néant* (Ганс Шенеберґ та Трауґотт Кеніг звели цю відмінність до використання малої літери *nichts* та великої *Nichts* [*Das Sein und das Nichts,* éd. T. König, Rowohlt Verlag, Reinbek, 1993]; пор. RIEN, NÉANT).

Почнемо знову з відмінності між μὴ ὄν / μηδέν.

З неї випливає два наслідки різного порядку.

(1) Зміщення синтаксичного порядку:

Μηδέν є частиною так званих складних заперечень, на відміну від простих заперечень на зразок μή (так само, як οὐδέν на відміну від οὐ). Тоді виникає питання, як розуміти послідовність заперечень. Не можна сказати, що у грецькій мові два заперечення завжди дають ствердження. Дійсно, все залежить від того, йдеться про прості заперечення чи про складні, а також від порядку слів у реченні. Граматичне правило, ще більш непевне, залежить від того, стосується заперечення цілої фрази чи слова, а це неможливо визначити, застосовуючи правило. Ось як трактує це питання визнаний довідник із синтаксису:

> У грецькій мові поряд із простими запереченнями (*ou* та *mê*) були складні форми (*oute/mête, oude/mêde, oudeis/mêdeis*): залежно від їхнього порядку у висловлюванні негативне значення *посилюється* чи *знімається*. Звичайно вважається, що **просте** заперечення, за яким ідуть одне чи кілька складних, дає *посилення заперечення*, а **складне**, за яким іде **просте**, повністю *знімає заперечення*, тобто дає *цілковите ствердження*. Це правило справедливе тільки приблизно. Зокрема, воно не враховує такої обставини: перше заперечення, складне воно або просте, стосується цілої фрази чи тільки слова?
>
> J. Humbert, *Syntaxe grecque,* 3e éd. revue et augm., Klincksieck, 1997 (виділення жирним та курсивом належить автору).

Можна зрозуміти вагання еллініста, коли йому трапляються такі «прості» послідовності як: μηδὲν οὐκ ἐστι (складне + просте) та οὐκ ἐστι μηδέν (просте + складне), що означають настільки відмінні речі, як «безперечно є» та «безперечно не є». Покладаючись тільки на своє розуміння, він скоріше в обох випадках розумітиме «нічого не є», «ні, нічого не є», тобто дещо аналогічне до простих висловлювань μηδὲν ἐστι та οὐκ ἐστι «нічого не є», і лише Горгій, услід за Парменідом, міг би інакше їх розшифрувати: «немає суб'єкта для є» та «немає навіть дієслова є».

(2) Нова семантична авантюра:

Ми вже бачили, що μηδέν було утворене як заперечна форма. Проте це слово стало позитивним і навіть здатним до субстантивації: ніщо «le rien». Як позитивний термін (а також треба додати, і як слово, як означник) μηδέν належить до іншої історії порівняно із μὴ ὄν. Дійсно, Демокрит із цього слова створює форму, якої не існувало раніше, δέν, яку LSJ розцінює як «*abstracted from* οὐδείς» (один раз воно трапляється у Алкея, 320 L.P., «у темному та сумнівному тексті, – уточнює Шантрен, – де δενός перекладається як "ніщо" чи скоріше "щось"» [sic], і «не має жодного зв'язку з новогрецьким δέν "ніщо"»). Згідно із Плутархом (*Adv. Colot.* 4, 1108F), Демокрит стверджує: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι (B 156 DK) «щось (δέν) існує не більш за ніщо (μηδέν)» [«позначаючи, – пояснює далі Плутарх, – словом δέν тіло (τὸ σῶμα), а словом μηδέν – порожнечу (τὸ κενόν), бо й остання має деяку природу і самостійне існування (φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν)»].

Кожен із доксографів, від яких до нас дійшло це висловлювання, пропонував своє внутрішньомовне пояснення. Для Плутарха, який

наводить цей фрагмент, δέν означає «тіло» (Гален каже точно: «атоми», A 49 DK; див. також A 37 DK, місце із Симпліція), а μηδέν – «порожнеча». Намір зрозумілий: Демокриту потрібно щось, що не було б ὄν «сущим», що не було б навіть τί «чимось» (до цього слова звертатимуться стоїки, щоб уникнути платонівсько-аристотелівської οὐσία «сутності»); отож, йому потрібне «щось менше за ніщо», щоб позначити певне тіло, яке не нагадувало б жодне інше тіло у природі, яке б навіть уникало фізики, тобто атом, неподільне. Δέν є чистим означником, утвореним із неправильного членування (свідчення неподільності?) μηδέν чи οὐδέν. Членування неправильне, адже етимологія, яку завжди мають на увазі в цьому випадку (μηδ' ἕν чи οὐδ' ἕν «ні один»), передбачає, що відтинають саме по ἕν «один». Означник δέν підходить для позначення атома, адже він є чистим артефактом: це навіть не слово, це принагідне утворення, гра означників. Багато разів звертаючись до «жарту» (*joke*) Демокрита, Лакан добре розуміє, що тому «треба, щоб хоч де-небудь було щось на зразок того, що вони називали відхиленням, *clinamen*» і що Демокрит утворив слово δέν, щоб уникнути і μηδέν (через «чисту функцію негативності»), і ἕν («щоб не казати *on*» [*Le Séminaire*, Livre XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973, p. 61–62]) – «Через це *den* стало нелегальним пасажиром, чий молюск тепер визначає нашу долю [гра слів: *clandestine* «нелегальний» = *clam* «молюск» + *destin* «доля»]. Він у цьому не більший матеріаліст, аніж хтось просто розсудливий» («L'Etourdit», *Scilicet*, 4, 1973, p. 51).

Ніщо так важко не перекладається, як гра слів. Дюмон (Dumont) пропонує: «*Den* [суще (l'étant)] є не чим іншим, як *Mèden* [несуще (le néant)]», і таким чином втрачається сенс нововведення. Дильсу та Кранцу пощастило, адже вони могли спертися на подібне нововведення, а саме неправильне членування Майстером Екгартом

4 **«Експлетивне ne» у французькій мові як слід μή**

▸ MÊTIS, вст. 1, VERNEINUNG

На відміну від давньофранцузької мови, де заперечення утворювалось за допомогою простого *ne*, у сучасній французькій мові використовується складне заперечення. За деякими винятками (*je ne puis..., je ne saurais...*), відсутність парної частки заперечення (*pas, mie, goutte, point, plus, rien;* варто зауважити, що вони означають насамперед позитивну сутність, включно із *rien*, похідного від акузатива *rem*, «річ») надає висловлюванню стверджувальності. Наприклад, у реченні «Je crains que Pierre ne vienne» «я боюсь, що П'єр прийде» відсутність частки *ne* нічого не змінює у змісті фрази, яка передає острах перед уявним приходом П'єра. Це висловлювання відрізняється від «Je crains que Pierre ne vienne pas» «я боюсь, що П'єр не прийде», в якому висловлюється ідея, що П'єр не прийде. У першому реченні у *ne* немає заперечної сили. Звідки й значення терміна «експлетивний», який, за Літтре, характеризує слово, «яке нічого не додає до сенсу фрази і не є обов'язковим синтаксично». Відповідно, експлетивне *ne* повинно бути порожнім знаком. Ґревіс (Grévisse) також висловлював задоволення з приводу майбутнього зникнення цієї «паразитарної частки» (éd. de 1969, § 877 bis), називаючи її також «надлишковою» та «неправомірною» (éd. de 1993, § 983).

Проте вживання експлетивного *ne* підлягає чітким граматичним правилам. У другорядних реченнях воно ставиться після дієслів страху, перешкоди, сумніву, або ж після сполучників на зразок «à moins que» «хіба що не…», «avant que» «доки, ніж…», «sans que» «без того, щоб…», а також у порівняннях. Вживання цієї частки у французькій мові продовжує латинські конструкції: *timeo ne, timeo ne non*, а також грецькі: δέδοικα μή, δέδοικα μή οὐκ «боюся, що», «боюся, щоб … не…», в яких, як висловився Юмбер (Humbert), «існує перешкода у головному реченні, яка, так би мовити, кидає тінь заперечення» на другорядне речення (*Syntaxe*, § 653); інакше кажучи, експлетивне *ne* у додатковому другорядному реченні підтверджує чи наголошує ідею заперечення, виражену основним дієсловом, хоча воно й не заперечує дієслова у другорядному реченні. Цю конструкцію можна інтерпретувати як ознаку невідповідності, яку відчуває мовець між негативним змістом головного дієслова (je crains *qu'il ne vienne* «боюсь, що він прийде») та позитивним змістом додаткового (*je pense* qu'il viendra «думаю, що він прийде»): саме тут міститься те, що винахідливі Дамурет та Пішон (Damourette et Pichon), під впливом Жака Лакана, називають «дискорданціалом» (t. VI, chap. 4), нюанс, який може передати ще тільки французька мова.

Марко БАСКЕРА, Барбара КАССЕН

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DAMOURETTE Jacques et PICHON Edouard, *Des mots à la pensée, Essai de grammaire comparée de la langue française*, Editions d'Artrey, t. VI, 1911–1940.

GRÉVISSE Maurice, *Le Bon Usage, Grammaire française*, 1re éd. 1936, refondue par André Goose, 13e éd. revue, Duculot, 1993.

HUMBERT Jean, *Syntaxe grecque*, 3e éd. revue et augmentée, Klincksieck, 1997.

слова *Nichts*, в якому відлунює iht, утворене у протиставленні до niht (проповіді 57–58). Вони пропонують такий переклад: «Das Nichts existiert ebenso sehr wie das Ichts [Ніщо існує такою ж мірою, як і Іщо]». [Мовний новотвір Ichts, субстантивація займенника «я», складається із Nichts «ніщо» і Ich «я».]

Не так вже й негоже, що шляхи «Є» та «Не є» ведуть також у цей глухий кут, до вибору і до нововведення.

Барбара КАССЕН

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Юрія Вестеля*
і *Андрія Баумейстера*

БІБЛІОГРАФІЯ

ARNAULD Antoine et LANCELOT Claude, avec les remarques de Charles DUCLOS, *Grammaire générale et raisonnée* [1660], intr. M. Foucault, Republications Paulet, 1969.

AUBENQUE Pierre, «Syntaxe et sémantique de l'être», in *Études sur Parménide*, t. 2, Vrin, 1987.— «Onto-logique», *in* André JACOB (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t.1, *L'Univers philosophique*, PUF, 2000, p. 5-16.

BARNES Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Londres, Routledge, 2e éd. rév., 1982.

BEAUFRET Jean, *Parménide. Le Poème*, PUF, 1955.

BENVENISTE Émile, «Catégories de pensée et catégories de langue», «"Être" et "avoir" dans leurs fonctions linguistiques», et «La phrase nominale», in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 63-74, 187-207 et 151–157.

CASSIN Barbara, *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, Seuil, «Points bilingues», 1998.

CONCHE Marcel, *Parménide. Le Poème: Fragments*, PUF, 1996.

DERRIDA Jacques, «Le supplément de copule», in *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, en part. p. 237–246.

ECKHART Meister, *Die deutschen Werke*, J. Quint (éd.), Stuttgart, Kohlhammer, 1963. – *Traités et Sermons*, trad. fr. A. de Libera, Flammarion, 1993.

HADOT Pierre, *Porphyre et Victorinus*, I, Études augustiniennes, 1968.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit* [1927], GA, Bd. 2, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977; *Être et Temps*, trad. fr. R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, 1964.

— *Einführung in die Metaphysik*, GA, Bd. 40, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983; *Introduction à la Métaphysique*, trad. fr. G. Kahn, Gallimard, 1967.

— *Die Physis bei Aristoteles* [1958], Frankfurt am Main, Klostermann, 1967; «Ce qu'est et comment se détermine la *Phusis* [Aristote, *Physique*, B1)», in *Questions II*, trad. fr. F. Fédier, Gallimard, 1968, p. 165-276; «Vom Wesen und Begriff der *Phusis*», in GA, Bd. 1, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978.

— «Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie», in GA, Bd. 31, Frankfurt am Main, Klostermann, 1982 [cours du semestre d'été 1930] ; *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, trad. fr. E. Martineau, Gallimard, 1987.

HOFFMANN Ernst, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, Mohr, 1925.

KAHN Charles, *The Verb «Be» in Ancient Greek* [J. W. M. VERHAAR (éd.), *The Verb «Be» and its Synonyms*, partie 6], Dordrecht, Reidel, 1973.

— «Retrospect on the verb "to be" and the concept of being», *in* S. KNUUTTILA et J. HINTIKKA (éd.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 1-28.

KIRK Geoffrey Stephen, RAVEN John Earle et SCHOFIELD Malcolm, *The Presocratic Philosophers, a Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge UP, 1983.

LEFEBVRE Jean-Pierre, «Philosophie et philologie: les traductions des philosophes alllemands», *Encyclopædia Universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1, 1990. MOURELATOS Alexander P. D., *The Route of Parmenides*, Yale UP, 1970.

O'BRIEN Denis, collab. FRÈRE Jean, *Le Poème de Parménide*, texte et trad. fr. *in* Pierre AUBENQUE (dir.), *Études sur Parménide*, t. 1, Vrin, 1987.

SCHLEIERMACHER Friedrich D. E., «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens», in *F. Schleiermachers Sämtliche Werke*, vol. 3, *Zur Philosophie*, Bd. 2, Berlin, Reimer, 1838, p. 207- 245; *Des différentes méthodes du traduire*, trad. fr. A. Berman reprise et corr., Seuil, «Points bilingues», 1999, p. 30-93.

SCHELLING Friedrich Wilhelm, *Introduction à la philosophie de la mythologie* [*Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* 1856], trad. fr. sous la dir. de J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Gallimard, 1998.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger, éd. rev. L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, 1950.

DHLF: REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 vol., Le Robert, 1992.

DK: DIELS Hermann et KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Berlin, Weidmann, 5e éd. 1934–1937.

DUMONT Jean-Paul (éd.), *Les Présocratiques*, Gallimard, «La Pléiade», 1988.

LITTRÉ Émile, *Dictionnaire de la langue française*, 4 vol., Hachette, 1873.

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert et JONES Henry S., *A Greek- English Lexicon*, 9e éd., Oxford, Clarendon Press, 1925-1940; *A Supplement*, éd. E. A. Berber, 1968.

TO TI ÊN EINAI τὸ τί ἦν εἶναι [то ті ен е́йнай] гр. – укр. *чимбутність, «те, чим (завжди) було – бути» (для кожної речі)*

лат.	*quidditas*
араб.	*ḥaqīqa, māhiyya*
англ.	*essence*
фр.	*quiddité, l'essentiel d'essence*

▸ QUIDDITÉ та ACTE, ASPECT, **СУТНІСТЬ**, **ESTI**, ÊTRE, **ЛОГОС**, RÉALITÉ, RES, SEIN, SPECIES

[*Найбільш буквальний переклад вислову* τὸ τί ἦν εἶναι – *«те (в значенні артикля, аналогічно англійському the, французькому le, німецькому der), чим (або "що") (завжди) було (або "було і є") бути» (для когось/чогось), або (вальтернативній інтерпретації граматики цього вислову) «бути тим, чим (завжди) було (або "було і є")» (дещо). Дієслово «бути» у вислові вживається в інфінітиві (εἶναι) після використання цього ж дієслова в третій особі однини імперфекта (ἦν), значення якого в українському перекладі умовно передається як «(завжди) було». Подальші коментарі до значення граматичної форми імперфекта і подвоєння у вислові дієслова «бути» наведено в основному тексті статті. Дослівний переклад – «те, чим (завжди) було бути», з вимушеним часовим спрощенням через відсутність в українській граматиці точного аналогу імперфекта. Цей дослівний переклад і узагальнений номінативний переклад («чимбутність») надалі в тексті вживаються навперемін, залежно від граматичного контексту обговорюваного вислову. Наприклад, дослівний переклад виявився доречнішим у разі вживання конструкції* τὸ τί ἦν εἶναι *з граматичним додатком, за моделлю «те, чим (завжди) було Іксу (= для Ікса) бути». – О. П.*]

Безумовно, існує небагато Аристотелевих висловів, настільки визначних для всієї онтології, які викликали би стільки складнощів щодо свого буквального розуміння. Французький переклад, що обирається зазвичай, через quiddité «щосність» *– термін надзвичайно неясний і суто умовний, – вже сам по собі є симптомом цієї складності. Бо* quiddité *насправді є не чим іншим, як французькою версією схоластичної* quidditas *«щосності», яка сама є спрощеною формою кальки з грецької* quod quid erat esse *«те, що* (або *чим) було бути». Цей вираз можна знайти, наприклад, у перекладі «Метафізики» Вільгельма з Мербеке (пор. Тома Аквінський, In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, nº 1270, 1307–1310 et passim). У результаті безсумнівного прогресу філології, пов'язаного з великими модерними виданнями Аристотеля в XIX столітті, почастішали спроби нових перекладів, які неможливо розцінити, не урахувавши таке: 1) осмислення специфічної структури запитання, з якого випливає вираз* τὸ τί ἦν εἶναι, *на відміну від запитання більш загального:* τί ἐστι *«що це?» «якою є сутність (цього)?»; 2) прояснення синтаксису формули, викарбуваної Аристотелем; 3) вирішення питання щодо центрального у вислові дієслова «бути» в імперфекті (ἦν). До цього додається, як показове свідчення усіх цих екзегетичних складнощів, спекулятивна інтерпретація Шеллінґа.*

I. НАДТО ПЕРЕКЛАДЕНИЙ ВИСЛІВ

Слово *quidditas* «щосність» з'являється в латинському перекладі Авіценни (Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima…*), де воно може заміщувати два терміни, *ḥaqīqa* і *māhiyya*. Другий з цих термінів складний,

> сформований з *mā* «що», «те, що» і *hiya*, особовий займенник третьої особи зі значенням «вона є». Він був обраний (…) Аль-Кінді для перекладу грецького τὸ τί у так званій «Теології» Аристотеля. У Авіценни цей термін відповідає на запитання *mā huwa* «що це?».
>
> Goichon, *La Distinction de l'essence…, p. 32*; (пор. також Goichon, *Lexique de la langue philosophique…*, nº 679).

Слово *ḥaqīqa*, створене з кореня *ḥqq*, який позначає «загальну ідею реальності, істини», у середньовічних перекладах загалом передається як *certitudo*.

♦ Див. вставку 1.

II. ВНУТРІШНІ ВИЗНАЧЕННЯ В АРИСТОТЕЛІВСЬКОМУ КОРПУСІ ТЕКСТІВ

Перше ускладнення з розумінням цієї формули – зібрати до купи всі визначення, які характеризують її в аристотелівському корпусі.

Якщо спитати, що насправді означає τὸ τί ἦν εἶναι, вимальовується багато ліній, які формують складну фігуру. Вислів τί ἦν εἶναι насамперед визначає певну річ: «Визначення – це вислів, який позначає чимбутність» (ἔστι δ᾽ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων) (*Topika* 101b 38). Або, ще більш чітко, в «Метафізиці» Z, 4, 1029b 13: «для кожного [сущого] чимбутність (τὸ τί ἦν εἶναι) є тим, що говориться [про нього] як [воно є] саме по собі» (ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου ὃ λέγεται καθ᾽ αὑτό). У «філософській лексиці», яка складає книгу Δ «Метафізики» – як здається, з посиланням на Антисфена та його доктрину «власного визначення» (οἰκεῖος λόγος) – Аристотель згадує *логос*, «який виявляє оце τί ἦν εἶναι» (ὁ δηλῶν τὸ τί ἦν εἶναι). Антисфен, зі свого боку, як повідомляє Діоген Лаерцій, був першим, хто визначив «логос» як «те, що виявляє, чим щось (завжди) було або є»

(Πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών, λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν) (*Vitae* VI, 3).

Для прояснення висловутὸ τί ἦν εἶναι, який, схоже, вигадав Аристотель, ніде його не виправдавши і не пояснивши, його можна порівняти з Платоновою формулою з «Федона» 78d: «самé те, чим воно є; самé кожне [суще], чим воно є» (αὐτὸ ὃ ἔστιν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν) – для позначення самототожності, постійності та незмінності речі.

Відтак видається, що τὸ τί ἦν εἶναι є визначником τὸ τί ἐστι (1027b 28), себто субстантивацією питання, спрямованого на «визначення», на καθ΄ αὑτό «саме по собі», на *εἶδος* (εἶδος).

Отже, аби зрозуміти сенс та структуру τὸ τί ἦν εἶναι, було б необхідно почати із запитання τί ἐστι «що це таке?», букв. «чим (це) є?» або «яким (це) є?», або з його номіналізованої версії τὸ τί ἐστι «те, чим (це) є».

В кожному разі Аристотелеві варіації з приводу запитання (все ще невизначеного) τί ἐστι могло б прояснити таке місце з «Топіки» I, 9:

> (…) Ясно, що той, хто визначає, «чим це є» (ὁ τὸ τί ἐστι σημαίνων), визначає де сутність, де «скільки», де «яке», де якусь іншу з категорій (ὁτὲ μὲν οὐσίαν σημαίνει, ὁτὲ δὲ ποσόν, ὁτὲ δὲ ποιόν, ὁτὲ δὲ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν).
>
> 103b 27–29

Судячи з цього, неоднозначність запитання «чим це є?» полягає у тому, що у відповідь на це запитання можна отримати як «означене» або субстанцію (οὐσία), або якусь іншу з категорій. [Грецьке οὐσία у трьох різних фрагментах цієї статті (як і загалом у різних перекладацьких контекстах) передається французькою то як «субстанція» (la substance – пор. також нижче один з двох альтернативних перекладів цитати з «Метафізики» 1007a 21), то як «сутність» (l'essence – пор. нижче переклад цитати з «Метафізики» 983a 26 та другий альтернативний переклад «Метафізики» 1007a 21), що виявляє певну неоднозначність традиційного тлумачення цього аристотелевого терміна. Докладніше про значення та варіанти перекладу грецького οὐσία див. у статтях СТАЛЕ І МІНЛИВЕ В ГРЕЦЬКІЙ МОВІ, СУТНІСТЬ. – *О.П.*] Дещо вище, в цій самій главі, Аристотель перелічує десять «родів» або «типів» можливих категорійних предикатів: «чим є», «скільки», «яке», «стосовно чого», «де», «коли», «знаходитися», «мати» (чи «перебувати у певному стані»), «діяти», «зазнавати» (τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν). Доречна відповідь на запитання «що це таке?» (τί ἐστι) вказує на сутність (οὐσία), першу або другу. За кілька рядків підтверджується багатозначність запитання τί ἐστι, яка, у свою чергу, є не чим іншим як відлунням багатозначності дієслова «бути», чи радше ἐστι «є, існує». Безумовно, у наших мовах менш природно у відповідь на запитання типу «що це?» казати «численне», «велике», «блакитне», «холодне», «на обрії»; але «коли щодо наявного білого кольору кажуть, що це наявне є білим чи кольором (τὸ ἐκκείμενον λευκὸν εἶναι ἢ χρῶμα), то кажуть, чим є [у відповідь на запитання «що це?»], і позначають, яке (τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει)» (*Topika* 103b 31–33).

Відтак можна вважати, що одне з перших завдань складної формули τὸ τί ἦν εἶναι полягало у тому, аби усунути неоднозначність сократівсько-платонівського запитання τί ἐστι (як вже намагався зробити Платон), підкреслюючи, що «доброю» відповіддю на запитання про сутність *x* є та, яка позначає αὐτὸ ὃ ἔστι – те, чим (дещо) є власне й саме по собі (καθ᾽ αὑτό).

Варто також сказати, у більш строго аристотелівській манері, що доброю відповіддю на запитання «що це?», уточненою й переформульованою у вигляді τί ἦν εἶναι, є та, що пропонує добре артикульоване визначення, здатне якомога більш щільно охопити те, про що питається, – замість обмежитися називанням його імені, хоча б і власного: «Визначення – це вислів, який позначає чимбутність» (ἔστι δ᾽ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, *Topika* 101b 38). І тут безумовно йдеться про λόγος ἀντ᾽ ὀνόματος «логос замість імені», про «дискурс», «висловлене формулювання» («формула», як переклав Жак Брюншвіґ), замість простого й чистого імені, яке начебто прикладається до цього об'єкта.

Звідси видається, що Ж. Брюншвіґ не схибив, коли у примітці до свого видання-перекладу «Топіки» (n. 3, p. 119–120) пояснив у власних термінах свій переклад τὸ τί ἦν εἶναι як *l'essentiel de l'essence*:

> Коли питають, *чим є* (τί ἐστι) ця річ або це суще – наприклад, людина, – можна насамперед відповісти, називаючи його *рід*, у цьому разі *жива істота*. Відповідь є доброю (пор. 102a 32–36); але їй властиво так само добре підходити до інших сущих (d'autres êtres). Якщо бажано отримати більш пристосовану відповідь, необхідно спочатку щільніше підігнати запитання, і саме ця потреба породжує формулювання τί ἦν εἶναι. (…) Подвоєння дієслова *бути* [ἦν εἶναι] застосоване у цій формулі задля усунення, серед усіх можливих відповідей на поставлене запитання, усіх тих [відповідей], які могли б підходити до інших сущих, крім того, про яке йдеться.

Інакше кажучи, λόγος (ὅρος, ὁρισμός), який висловлює τί ἦν εἶναι, відзначається як відмінний від усього того, що формулюється κατὰ συμβεβηκός, «випадково», «акцидентально», себто відповідно до приєднаних визначень, а також від усього, що позначає універсальне або родове. (Це ясно підкреслили вже Боніц у своєму «Коментарі» і Тренделенбурґ у своїй статті в «Rheinisches Museum» за 1828 рік.)

І Жак Брюншвіґ дуже вміло ілюструє функцію цього «подвоєння», посилаючись на вислови, цілком звичні у французькій мові:

1

Про різні переклади

Складність Аристотелевого вислову вже проявилася у великій кількості запропонованих перекладів. Ось декілька прикладів:

НІМЕЦЬКА

das, was war das Seyn, d. h. das gedachte Wesen, vor der Wirklichkeit der Sache, der hervorbringende und vorangehende Grund «те, чим було буття, себто помислена сутність до дійсності речі, ґрунт, що породжує й передує» (F.-A. Trendelenburg);

das Sosein «такбуття» (H. Seidl);

das Wesenswas «щосутність» (H. Bonitz);

das, was es war, sein «те, що (завжди) було, бути» (C. Arpe);

das jeweils zugehörige Sein «те, що завжди є приналежним до буття» (F. Bassenge);

das vorgängige und durchgängige Was des Seins von Seiendem «попереднє й суцільне "що" буття сущого» (K.-H. Volkmann-Schluck);

das Wesen als wesentliches Wassein «сутність як сутнісне щобуття» (W. Bröcker);

Was es heisst, dieses zu sein «те, що називається бути ось цим» (M. Frede, G. Patzig).

АНГЛІЙСЬКА

the answer to the question, what was it to be so-and-so «відповідь на питання, чим це було – бути тим-то і тим-то» (D. Ross);

essence «сутність» (D. Ross, H. Tredennick);

what it is to be something «що це є – бути чимось» (D. Ross);

the what it was to be, the what it was for each to be «чим це було – бути, чим це було для кожного – бути» (E. Buchanan);

what it is to be a thing/something/it «що це є – бути річчю/чимось/цим» (J. Barnes, M. Furth);

the-what-has-been «те, що відбулося» (P. Merlan).

ФРАНЦУЗЬКА

quiddité «щосність» (P. Aubenque, J. Tricot);

le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était «факт продовження для сущого бути тим, чим воно було» (E. Bréhier);

l'essentiel de l'essence «посутнє сутності» (J. Brunschwig).

[**РОСІЙСЬКА**

«основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было»; «основание, в силу которого вещь есть то, что она есть и чем была»; «то, что делает то, что есть, тем, что оно есть и чем было» (В. В. Розанов, П. Д. Первов);

«чтойность» (А. Ф. Лосев);

«суть бытия» (А. В. Кубицкий);

«бытие тем, что было», «бытие [вещи] тем, что [и] было [этой *вещью в ее сути]*» (В. В. Бибихин);

«что-значит-быть-тем-то-и-тем-то» или «то-что-делает-вещь-тем-что-она-есть» (А. В. Лебедев);

«"бытие тем, что было" или, возможно, "то, что было [для некоторого X, "некоторому X"] быть" (А. Г. Черняков);

«что есть бытие вещи» (В. Н. Борисов)].

Не дуже помітно, що французька мова має ресурси цілком подібного типу, оскільки поряд з простою формулою qu'est-ce qu'un homme? «що таке людина?» [букв. «що є людиною?»] і вже подвоєною формулою qu'est-ce que c'est qu'un homme? «що таке людина?» [букв. «що є те, що є людиною?»] вона представляє формули подвоєні: qu'est-ce qu'être un homme? «що таке бути людиною?» [букв. «що є бути людиною?»] і навіть потроєні: qu'est-ce que c'est qu'être un homme? «що таке бути людиною?» [букв. «що є те, що є бути людиною?»]. Якщо можна субстантивувати цей останній вислів, буде негайно отримано найкращий можливий еквівалент для τὸ τί ἦν εἶναι.

Недалеко звідси й те, що зазначав Леон Робен у своїй дисертації «Платонова теорія ідей та чисел у сприйнятті Аристотеля» (Robin, 1963), p. 27 sq., n. 24:

Відомо, що Аристотель розрізняв, за власною ініціативою, τὸ τί ἐστι, яке, серед елементів визначення, означає рід (*Topika* VI, 5, 142b 27 sq.: τὸ δὲ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν [τὸ τί ἐστι має на увазі позначити рід]; пор. також IV, 6, 128a 23–25) і τὸ τί ἦν εἶναι, яке є *підсумком, що об'єднує елементи визначення*; якщо τί ἐστι, як таке, що позначає рід, має більше широти, ніж визначеності, τί ἦν εἶναι "справді є тим, що властиве визначенню [est véritablement le propre du défini]".

Але слід також згадати, що той самий Леон Робен у різних місцях пропонував дуже різні переклади, не пояснюючи їх щоразу.

У праці «Грецька думка і витоки наукового розуму» (Robin, 1923), с. 299, він передає τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ як *ce qu'il a été donné à chaque chose d'être* «те, що надане кожній речі, щоб бути», а в своєму «Аристотелі» (с. 88) як *ce qui lui appartient et lui a dans le passé toujours appartenu d'être* «те, що цьому належить і завжди належало у минулому, щоб бути».

Інше доволі вражаюче підтвердження цього обмеження або звуження питання τί ἦν εἶναι стосовно питання τί ἐστι ми отримуємо з того пасажу в «De anima», де Аристотель підкреслює, що інтелект – пряме інтелектуальне схоплення, – як чуттєве сприйняття (αἴσθησις) стосовно свого чуттєвого об'єкта, завжди «істинний», себто такий, що розкриває: процес мислення завжди істинний, коли він є «спрямованим на "чим є" (τί ἐστι) відповідно до чимбутності чогось (τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι)» (Переклад Р. Бодеюса, «GF», p. 234, загалом справедливий, але він не повністю передає смисл тексту: *lorsqu'elle saisit une chose conformément à son essence* «коли він схоплює річ відповідно до її сутності»; Ж. Трико перекладає: *l'intellect, quand il a pour objet l'essence au point de vue de la quiddité, est toujours dans le vrai* «інтелект, коли він має об'єктом сутність з точки зору щосності [*quiddité*], завжди правий».)

III. СТРУКТУРА ГРЕЦЬКОГО ВИСЛОВУ

Друге ускладнення виявляється тоді, коли йдеться про аналіз морфологічної та синтаксичної структури цього ж самого вислову.

Насамперед можна відзначити, що τί ἦν εἶναι формує справжню іменну фразу, як це видно зі способів її можливого застосування:

а) у множині (*Друга Аналітика* 93a 13; *Метафізика* 1031b 28);

б) предикативно – без означеного артикля τό – після εἶναι «бути»; наприклад, «Метафізика» 1031b 31: καίτοι τί κωλύει καὶ νῦν εἶναι ἔνια εὐθὺς τί ἦν εἶναι «але що заважає і зараз бути деяким [речам] прямо чимбутністю?» (переклад Ж. Трико: mais alors qui empêche, dès maintenant, que des êtres soient immédiatement leur propre quiddité? «але що заважає зараз, щоб сущі були прямо своєю власною щосністю [*quiddité*]?»);

в) і також як член сурядної групи; наприклад, *Метафізика* 983a 26 sq.: τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι «сутність і чимбутність».

Три наведені тут звороти добре показують, що за допомогою артикля середнього роду τό номіналізується не лише інфінітив, а й цілісна група τί ἦν εἶναι.

Найперший вибір в аналізі цього вислову полягає у тому, що у ньому:

– або йдеться про субстантивоване запитання (паралель до субстантивації запитання τί ἐστι);

– або йдеться про складну варіацію ужитків субстантивованого інфінітива τὸ (…) εἶναι, побудованих з давальним відмінком.

Якщо τὸ (…) εἶναι є зворотом, як припускав Тренделенбург, то τί ἦν мусить бути предикативним додатком до εἶναι, і, очевидно, саме такою є інтерпретація Арпе і Брейє: *le fait d'être* «факт існування». Але ця інтерпретація не є дуже правдоподібною, оскільки за цією гіпотезою радше очікується конструкція з відносним займенником, а відтак і інший порядок слів, наприклад, τὸ εἶναι ὅ ἦν або τὸ ὅ τί ἦν εἶναι (пор. P. Aubenque, 1966, p. 465, n.1). Девід Рос, як випливає з його перекладу, сприйняв τί ἦν εἶναι як єдину синтагму, оскільки він фактично інтерпретує τὸ τί ἦν εἶναι як узагальнення, що відштовхується від таких фраз, як οἷον τι ἦν αὐτῷ (sc. τῷ αἵματι) τὸ αἷματι εἶναι «оскільки це є для крові "бути кров'ю"» (*De partibus animalium* 649b 22).

Цей аналіз, який видається нам добрим, також підтверджується двома іншими лінгвістичними фактами:

А) У «Метафізиці» Z, 17, 1041b 6, читаємо: οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι «через що ці [матеріали] будинок? тому що наявне те, що [завжди] було бути будинком». Переклад Ж. Трико: *ces matériaux sont une maison, pourquoi? parce que la* quiddité *de la maison leur appartient comme attribut* «ці матеріали є будинком – чому? Бо щосність (quiddité) будинку належить їм як атрибут». Або більш буквально: «тому що наявне те, що для них є "бути будинком"» (parce qu'est présent ce que c'était pour eux [que] d'être une maison). Тут ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι «те, що [завжди] було бути будинком» може розглядатися як приклад, здатний прояснити формулу τί ἦν εἶναι. Адже ἦν οἰκίᾳ εἶναι «було бути будинком» – це підмет до присудка ὑπάρχει «бути в наявності, бути притаманним, існувати»; всередині цієї групи ὃ «те, що» – це підмет до присудка ἦν «було» та інфінітива εἶναι «бути». Цей інфінітив мусить сприйматися як кінцевий для конструкції εἰμί «бути» + інфінітив (див. R.Kühner et B. Gerth, 1976, t.1, p. 10). Інфінітив може бути додатком до дієслів типу εἰμί, παρειμί, πεφύκω «коли вони означають: я є тут для того-то; я природно здібний для…; придатний до…; я маю таку-то природну властивість або якість»; ці звороти, притаманні сучасній мові, цілком відповідають нашій формулі. Водночас οἰκία «будинок» у давальному відмінку οἰκίᾳ мусить сприйматися у значенні давального предикативного разом із давальним «присвійним» – αὐτοῖς «їм» тут поєднане з дієсловом ὑπάρχει «є наявним» і знов-таки відсилає до ταδὶ «ці». Можливо також, що синтаксис ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι «наявне те, що [завжди] було бути будинком» зазнав впливу цілком звичної конструкції давального предикативного відмінка з іменем у давальному ж відмінку (пор., наприклад, Платон, *Федон* 81a: ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι «притаманно їй бути щасливою», цитовано в R. Kühner et B. Gerth, *ibid.*, p. 25).

Б) У «Метафізиці» Γ, 4, 1007a 21, читаємо:

> ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέ γοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. πάντα γὰρ ἀνάγκη συμβεβηκέναι φάσκειν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ζῴῳ εἶναι μὴ εἶναι.

> Загалом, ті, хто це говорять, заперечують сутність і чимбутність. Адже тоді необхідно казати, що все [лише] збіг, і що оце саме – «бути людиною» або «бути твариною» – не існує.
>
> (Переклад Ж. Трико: En général, ceux qui raisonnent de cette manière anéantissent la *substance* et la *quiddité*. Ils sont, en effet, dans la nécessité de dire que tout est accident; et de dire que tout ce qui constitue essentiellement la *quiddité* de l'homme, ou la *quiddité* de l'animal, n'existe pas. «Загалом, ті, хто так розмірковують, знищують *субстанцію* і щосність [*quiddité*]. Вони справді з необхідністю говорять, що все є випадком і що все, що сутнісно складає щосність людини або щосніть тварини, не існує».
>
> Переклад Б. Кассен і М. Нарсі: Et de façon générale, ceux qui disent cela détruisent l'essence, à savoir que quelque chose soit ce qu'il est. Car ils doivent nécessairement affirmer que tout arrive ensemble, et que être, pour un homme ou pour un animal, cela même qu'il est, n'est pas. «Загалом, ті, хто так говорять, руйнують сутність, а саме, що дещо є тим, чим є. Адже вони з необхідністю мусять стверджувати, що все настає разом і що не існує того, що для людини або для тварини є бути саме тим, чим вона є».)

Тут вислів, що містить узагальнену характеристику τὸ τί ἦν εἶναι, проілюстрований зворотом τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι «оце са́ме – "бути людиною"» (у перекладі Б. Кассен і М. Нарсі: *c'est cela qu'est d'être pour un homme* «це те, чим є "бути" для людини»). Цей останній вислів може бути проаналізований так: τὸ ὅπερ αὐτῷ τινὶ ἦν ἀνθρώπῳ εἶναι «це те для нього, що [є] "бути людиною"» (c'est cela pour lui que d'être un homme). Для τό як артикля потрібен відносний займенник, див. Платон, *Федон* 74d 6: αὐτὸ τὸ ὃ ἔστιν (…) ἴσον «саме це – те, що є рівним» (у перекладі Леона Робена: *la réalité de l'Égal en soi* «реальність Рівного в собі»; у перекладі Моніки Диксо: *cet égal dont tout l'être est l'égalité* «це рівне, все існування якого є рівність»; пор. також R. Kühner et B. Gerth, *op. cit.*, t. 1, p. 583). Синтаксис τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι «оце саме – "бути людиною"» відтак може розглядатися як варіант синтаксису τὸ τί ἦν αὐτῷ εἶναι.

Відштовхуючись від цих міркувань, можна так проаналізувати формулу τὸ τί ἦν εἶναι:

а) На базі різноманітних конструкцій нашого вислову необхідно знайти запитальну формулу (чиє існування мусить постулюватися, оскільки буквально вона не зустрічається у Аристотеля) типу τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ; «чим (завжди) було кожному бути?». Відповіддю (також постульованою) буде:

- ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι «те, чим (завжди) було будинку бути» (*Метафізика*, 1041b 6);
- або: τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι «оце саме – "бути людиною"» (пор. *Метафізика*, 1041b 6);
- або: λεύκῳ εἶναι «бути білим» (пор. *Метафізика*, 1031a 20–22);
- або, нарешті: Καλλίᾳ «Каллієм» (пор. *Метафізика*, 1022a 27), ἵππῳ «конем» (*Метафізика*, 1031b 30), σφαίρᾳ ἢ κύκλῳ «сферою або колом» (*Про небо*, 278a 3);

б) Запитальна фраза трансформується в субстантивовану й узагальнену формулу без запитального значення, яка сама по собі має багато варіантів:

- τὸ τί ἦν αὐτῷ εἶναι, ἐκείνῳ εἶναι «те, чим (завжди) було для нього/того бути» або «чимбутність для нього, для того» (*Історія тварин*, 708a 12; *Метафізика*, 1031b 6);
- τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ «те, чим (завжди) було кожному бути» (наприклад, *Метафізика*, 988b 4, 1022a 9, 1022a 26);
- τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι «те, чим (завжди) було отакому тілу бути» (*Про душу*, 412b 11);
- τὸ τί ἦν εἶναι;
- τί ἦν εἶναι (предикативна форма, *Метафізика*, 1031b 31).

IV. ПРОБЛЕМА ІМПЕРФЕКТА

Імперфект ἦν інтерпретується у дуже різні способи серед грецьких коментаторів починаючи з Александра Афродизійського, котрий з приводу «Топіки» 101b 39 (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.2, M. Wallies, *In Topica* 41–42) вказав, що імперфект тут не має жодного часового значення. Сьогодні цієї інтерпретації дотримуються Ж. Брюншвіґ (*Topiques*, p. 120) і Г. Зайдль.

Втім, можна спитати, чи не пов'язане прямо це застосування імперфекта, у значенні теперішнього часу, з театральним діалогом.

Що стосується Роса, він, як здається, прийняв, з певним ваганням, таку інтерпретацію, яка сягає, через Швеґлера, принаймні Тренделенбурґа, і яка розглядає в цьому імперфекті вислів «аристотелівського вчення про існування форми до її втілення в конкретну матерію» або «призначеної». Інші інтерпретатори, як Арпе (1937, p. 12 sq.), навпаки, відкидають саме це прочитання як платонівське.

Аби спробувати збагнути це використання імперфекта в канонічній формулі, безумовно, можна розпочати із застосування ἦν у вже цитованому вище пасажі: οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι «через що ці [матеріали] будинок? тому що наявне те, що [завжди] було бути будинком». Тут імперфект дієслова «бути», ἦν, позначає предикат відносного речення і є стандартним предикатом в стандартному висловлюванні. Як кожний предикат, ἦν потребує референційного терміна, на який воно орієнтується. І оскільки тут ідеться про запитання, яке стосується теперішнього (ταδὶ «ці») у своєрідному мінідіалозі, точку референції і цю орієнтацію надає актуальне теперішнє ὑπάρχει, «є наявним»: матеріали, про які йдеться, мають *hic et nunc* те, що їм вже належало до цього *hic et nunc*, «до всякого втілення в конкретну матерію», повторюючи вислів Д. Роса. Відтак імперфект зберігає точну часову референцію. Але в цій

узагальнювальній формулі, яка номіналізована артиклем середнього роду τό і в якій за ἦν слідує інфінітив εἶναι «бути», дієслово ἦν більше не має фіксованої точки орієнтації і тому більше не відсилає до конкретного минулого, як і не надає йому будь-якого імені. Внаслідок цього уся формула набирає всечасового значення (a acquis une valeur omnitemporelle). Отже, можна помітити, що не лише імперфект, як думали Зайдль або Брюншвіґ, а й уся комбінація ἦν з εἶναι надає обговорюваному вислову цього позачасового значення.

Але в такому разі чим відрізняється ця формула від іншої онтологічної формули – τὸ τί ἐστι «що це?», яка також висловлює всечасовість? Ця остання формула більш безпосередньо пов'язана з родом (γένος), як це показують випадки вживання її у Аристотеля в тих контекстах, де йдеться про встановлення роду чогось існуючого. Пор. *Топіка* 120b 29a: τὸ δὲ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται «рід висловлюється стосовно того, що є»; *Топіка* 142b 27–28: τὸ δὲ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν «"що це" (τὸ τί ἐστι) має на увазі позначити рід». Поряд з цим формулюванням у платонічній тональності Аристотель використовував інший вислів, метою якого є позначати винятково *ейдос* у технічному сенсі *видів* (*species*). Граматичну модель цього вислову він створив за допомогою субстантивованого сполучення τὸ τί ἐστι, яке пристосував до своїх власних цілей. І хоча ἦν у цьому новому вислові не стосується минулого, імперфект все ж таки нагадує той факт, що *ейдос* передує своїй реалізації в матерії; за допомогою цієї лінгвістичної одиниці Аристотель зміг знайти підґрунтя, аби підкреслити цей аспект *ейдосу*, і насамперед – аби недвозначно вказати, що він цікавився *ейдосом* лише у неплатонічному сенсі. Навпаки, на підставі того, що τὸ τί ἦν εἶναι ніколи не вживалося стосовно *роду* (γένος), можна зробити висновок, що воно не передує реалізації в матерії безпосередньо, а лише за посередництва *ейдосу*.

Завершимо кількома зауваженнями стосовно перекладів:

- *essence* «сутність», безумовно, може бути відкинуте: цей термін надто нечіткий, і він так само добре підходить для перекладу τὸ τί ἐστι;

- *quiddité* «щосність», чия єдина функція – позначити відмінність, є надто штучним терміном, що не вживається у мовленні;

- *das, was es war, sein* «те, що (завжди) було, бути» (C. Arpe), як і *le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était* «факт продовження для сущого бути тим, чим воно було» (E. Bréhier), так само мусять бути відхилені з причин, вже згаданих вище.

Найбільшу перевагу слід надати перекладу *l'essentiel de l'essence* «посутнє сутності» (J. Brunschwig), який добре позначає різницю з τί ἐστι, навіть якщо він відчутно віддаляється від грецького тексту;

what it is to be something «що це є – бути чимось» і *what it is to be it* «що це є – бути цим» залишаються найближчими до греки, за винятком імперфекту, і справді висвітлюють те, що τὸ τί ἦν εἶναι висловлює стосовно індивідуального існування.

♦ Див. вставку 2.

Жан-Франсуа КУРТИН,
Альберт РЕЙКСБАРОН

Переклад *Олексія Панича*
За редакцією *Юрія Вестеля*
і *Андрія Баумейстера*

БІБЛІОГРАФІЯ

ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Topica,* éd. M.Wallies, *Commentaria in Aristotelem graeca* [CAG], II, 2, 42, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1883.

ARISTOTE, *Topiques*, livres I–IV, éd. et trad. J. Brunschwig, Les Belles Lettres, 1967 (en part. note complémentaire 3, p. 119–120);

– *De l'âme*, trad. fr., prés. et notes R. Bodéüs, Flammarion, «GF», 1993; *De l'âme*, trad. fr. et notes J. Tricot, Vrin, 1965;

– *Aristotelis De anima libri tres*, éd. F.A. Trendelenburg, Berlin, W. Weber, 2e éd., 1877, repr. Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1957 (en part. p. 160–161, 271);

– *Du ciel*, éd. et trad. fr. P. Moraux, Les Belles Lettres, 1965;

– *La Métaphysique,* 2 vol., nouv. éd. entièrement refondue, avec comm. J. Tricot, Vrin, 1964;

– *Aristoteles, Metaphysik*, 4 vol., éd., trad. all. et comm. A. Schwegler, Tübingen, 1847–1848, repr. Frankfurt am Main, 1960, Minerva (en part. t. 4, Excurs I, p. 369-379); *Aristoteles, Metaphysik*, trad. all. H. Bonitz, éd. H. Carvallo et E. Grassi, München, Rowolt, 1966; *Aristoteles, Metaphysik*, trad. all. H. Bonitz remainée intr. et comm. éd. H. Seidl, éd. texte grec W. Christ, Hamburg, Meiner, 2e éd., 1989;

– *Aristotle's Metaphysics*, 2 vol., texte rév., intr. et comm. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1966, repr. de la 3e éd. corr., 1953 (en part. t. 1, p. xdv sq., et t. 2, p. 188 sq.); *Aristotle's Metaphysics*, éd. et trad. angl. H. Tredennick, Cambridge (Mass.), Harvard UP, Londres, Helnemann, «Loeb Classical Library», 1933–1934; *Aristotle's Metaphysics, books Zeta, Eta, Theta, Iota*, trad. angl. M. Furth, Indianapolis, Hackett Publishing Co, 1985 (en part. p. 105); *Aristotelis Metaphysica*, éd. W. Jaeger, Oxford, Oxford UP, 1957;

– *Les Parties des animaux*, éd. et trad. fr. P.Louis, Les Belles Lettres, 1956;

– *Aristotelis Politica*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 2e éd., 1962;

– *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, texte rév., intr. et comm. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 3e éd., 1965; – *Aristotle's Posterior Analytics*, trad. angl. et notes J. Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1975 (en part. p. 166–167).

2

Інтерпретація Шеллінґа

Ми надаємо тут можливість, як приклад показової інтерпретації, подивитися переклад принципових фрагментів з «Викладу суто раціональної філософії», де Шеллінґ опрацьовує τὸ τί ἦν εἶναι:

Ми розрізняємо суще (das Seiende) і те, чим є суще (das was das Seiende ist). Кожне, що постає, є не чим іншим, як певним образом Сущого, і що більше воно своєю матеріальною стороною уподібнюється до цілого Сущого, то ближче воно до того, *чим є Суще*, і воно буде в ньому як *суще*, себто тим, чим є причина його буття (was ihm Ursache des Seins ist). Це суще – не важливо, чи це просто суще, чи суще у певному образі – це Суще як взагалі *суще* (das Seiende überhaupt seiende) Аристотель позначає, коли він говорить: його природою є τί ἦν εἶναι, і тим самим висловом він також виділяє четверту причину, а за її значущістю першу [*Метафізика* A, 3, 983a 27–28], але для пізнання останню, оскільки вона іменується границею кожного пізнання [*Метафізика* Δ, 17, 1022a 8-9]. (…) Поєднання різних інтерпретацій, віддавна наданих цій формулі Аристотеля, показує, що ми будемо праві, якщо скажемо: вона мусить виражати не лише те, що належить до сущого, а і його природу, те, чим є Суще.

Обговорення складності граматики цієї формули саме призведе нас до розлогого пояснення [суті] справи; отже, звернімося спочатку до її [формули] буквального значення. (…)

Щодо змісту або сутнісного смислу, тут загалом немає жодного сумніву. Тут завжди можна дослухатися до місця, де сказано: у певний спосіб можна сказати, що будинок виник з будинку – [себто] його матеріал, що складається з балок та каміння, з нематеріального, наявного лише у понятті, що перебуває в задумі архітектора (im Geiste des Baumeisters) – ἐξ τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην [«з нематеріального (будинку) матеріальний», *Метафізика* Z, 7, 1032b 12] – і потім Аристотель додає, що під нематеріальною *усією* Ума (die immaterielle Usia des Geistes) він розуміє це ж саме τί ἦν εἶναι [*Метафізика* Z, 7, 1032b 14]. Але ми ще не розібралися з граматикою цього вислову, а саме з імперфектом. Адже тут напрошується думка, що *war* (ἦν) стосується «наявного-бувшого-буття» форми (das Vorhanden-gewesen-sein der Form) (форма раніше як скульптура існувала в задумі скульптора [im Geist des Bildners]), тоді як «бути» (sein) вказує на те, що форма в скульптурі є тим, що раніше вже існувало. (…)

Ті, хто слідував за нами до цього місця, побачать, наскільки легко нам це прояснити. До розділення трьох потенцій, з яких жодна не є сущим для себе, мусить існувати єдність бувшого буття: це те, що *було*, і що в міру возз'єднання потенцій відтак стає єдністю і є для нього як душа. Отже, немає жодної трудності з тим, аби узгодити імперфект із нашими попередніми припущеннями, якщо ми пояснимо [все] інше. Хоча спочатку нас може дещо збентежити те, що *було* (war), сказати б, мусить потрапити на бік кращого, а *бути* (das sein) – на бік гіршого. Адже, наприклад, плоть і кістки, і все те, з чого складається матеріальність людини, може бути розмелене, зруйноване і знищене, але до того, чим є ця матеріальність (те, що для себе не суще), не може дістатися жодна руйнація; воно «Є» (dieses Ist) у цілком іншому сенсі, ніж те *було* (als jenes war), і є по своїй природі довічним.

Але імперфект? На цьому ми маємо зупинитися, але пояснити це можна лише за допомогою непересічної витонченості мовного чуття, яке зазвичай приписувало грекам ставити імперфект в інших таких самих чи подібних випадках. Адже, наприклад, коли ми кажемо: благо є тим, чого всі бажають, Аристотель каже: це було благом (dieses war das Gute) [οὗ γὰρ πάντες ἐφίενται, τοῦτο ἀγαθὸν ἦν, *Риторика* I, 24, 1363a 8–9]. Воно було (Es war) благом до того, як його всі бажали, і воно стає благом не через те, що бажане, але воно поставало бажаним, оскільки було благом (sondern begehrt wurde es, weil es das Gute war). Але благо показується як те, чим воно було, спершу через бажання і стосовно себе як отриманого. Таким стає суще, τί ἐστιν кожного поодинці (das τί ἐστιν eines jeden), або чим кожне є стосовно того, чим є суще (через що воно є), τί ἦν (водночас, донині, як здається, не знайдена відповідь на питання, як τί ἐστι відноситься до τί ἦν εἶναι). (…) Художник, що змальовує Каллія, бачить насамперед, чим він є (was er ist), коричневе у нього волосся чи біле, густе чи рідке, і таке інше, але все це – ще не Каллій, серед цих якостей немає жодної, яка не була б спільною [у Каллія] з багатьма іншими, і загалом виходить, що все це породжує лише матеріальну подібність; але художник продовжує досліджувати далі, чим є це все і стосовно чого це все є лише як передумова, як те, що насправді просто (завжди) було наявним (als das was eigentlich bloß war), і тільки у такий спосіб він зображує самого Каллія (und so erst stellt er den Kallias selbst dar). І тут Аристотель пояснює просто, він каже: τί ἦν εἶναι – це кожна річ, чим вона є сама по собі (was Es selbls ist) [В тексті Шеллінґа тут додано примітку з цитатою з Аристотеля: «ἑκάστου ὃ λέγεται καθ᾽ αὑτό, Metaph, VII, 4 (132, 13)»; ця цитата наводилася вище в основному тексті статті (за сучасною пагінацією, *Метафізика* Z, 4, 1029b 13)], звільнена від усього випадкового, онтичного (Ontischen), іншого. Отже, ми можемо цілком слушно передати вислів Аристотеля, якщо скажемо: він означає те, чим суще є щоразу [як воно є] (er bedeute das, war das jedesmal Seyende ist). (…)

Але це є здійснений ейдос (das Eidos Actus) [В тексті Шеллінґа тут додано примітку з цитатою з Аристотеля: «τὸ εἶδος ἐντελέχεια, De An. II, 1 (23, 10 Sylb.)» – «повне розкриття / повна здійсненність ейдосу» (за сучасною пагінацією, *Про душу* 414a 17)], тобто – не просто «що» (also kein bloßes Was), а

радше «що», фактично покладене у сущому (das Daß des in dem Seienden gesetzten Was), те ж саме що *усія*, наскільки вона для кожного сущого є причиною буття – в нашому вислові «те, чим є суще» (das es seiende ist). (…) На питання «чим є Каллій?» я міг би відповісти родовим поняттям, наприклад, «він є живою істотою»; але те, що є для нього причиною буття (а в цьому разі і життя), більше не є чимось загальним, [тобто] *усією* у другому сенсі, але *усією* у першому й вищому сенсі, πρώτη οὐσία, і вона [ця перша сутність] є чимось притаманним кожному як [щось] його власне і відмінне від усього іншого, тоді як загальне є спільним для багатьох; (…) перша сутність – це кожне (як воно є) саме по собі (sie ist Jeglisches selbst), а в живих істотах також те, що ми називаємо душею, котра тут тлумачиться як *усія*, енергія народженого й сформованого тіла, але так само, як і його τί ἦν εἶναι, вона також є чимось притаманним кожному (eines jeden eigne) як щось його власне і відмінне від усього іншого. Як енергія душа є «ось цим» (das Daß) саме цього конкретного тіла. (…)

Це «що Є» (Das was Ist), або, якщо думати про це як про попереднє, це «що було – бути» (das was war – sein), є фундаментальним поняттям, природою четвертої причини, тим, завдяки чому вона піднімається над просто сущим (das bloße Seiende).

Schelling, *Sämtliche Werke*, t. 11, p. 402–407.

БІБЛІОГРАФІЯ

SCHELLING Friedrich Willhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, 14 vol., ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart-Ausburg, Cotta, 1856–1861;
– *Introduction à la philosophie de la mythologie,* trad. coll. dir. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Gallimard, 1998.

ARPE Curt, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, Diss. Hamburg, 1937.

AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima, sive Scientia divina*, éd. crit. de la trad. latine médiévale S. Van Riet, 3 vol. dont 1 d'index, Louvain-Leude, Peeters-Brill, 1977–1983.

AUBENQUE Pierre, *Le Probléme de l'être chez Aristote*, PUF, 2e éd., 1966 (en part. p. 460–472).

BASSENGE Friedrich, «Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι etc. und das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles», *Philologus*, vol. 104, 1960, p. 14–47.

BONITZ Hermann, *Aristotelis Metaphysica, Commentarius*, Bonn, 1849, repr. Hildesheim, Olms, 1960 (p. 302 sq.).

BRÖCKER Walter, *Aristoteles*, Frankfurt am Main, Klostermann, 3e éd., 1964 (en part. p. 118–122).

BUCHANAN Emerson, «The Syntax and Meaning of *τί ἦν εἶναι*», *Greek, Roman and Byzantine Monographs*, no 2, 1962, p. 30–39.

CASSIN Barbara et NARCY Michel, *La Décision du sens. Le livre Gamma de la* Métaphysique d'Aristote, intr., texte, trad. fr. et comm., Vrin, 1989.

FREDE Michael et PATZIG Günter, *Aristoteles «Metaphysik Z», Text, Übersetzung und Kommentar, 2 vol., München, Beck, 1988* (en part. p. t. 2, p. 57 sq.).

GOICHON Amélie-Marie, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après ibn Sina (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, 1937.

MERLAN Philip, «τί ἦν εἶναι», *Classical Philology*, vol. 61, no 3, 1966, p. 188.

PLATON, *Phédon*, éd. et trad. fr. Léon Robin, Les Belles Lettres, «CUF», 1926, 8e éd., 1963; trad. fr. Monique Dixsaut, Flammarion, «GF», 1991.

ROBIN Léon, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Alcan, 1908, repr. Hildesheim, Olms, 1963 (en part. p. 24-28, n. 24);

– *La Pensée grecque et les Origines de l'esprit scientifique*, Alcan, 1923 (p. 299);

– *Aristote*, PUF, 1944 (p. 88).

THOMAS D'AQUIN, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, éd. M.-R. Cathala et R.M. Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1964.

TRENDELENBURG Friedrich-Adolf, «Das *τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι* etc. und das *τί ἦν εἶναι* bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntax», *Rheinisches Museum*, 1828, p. 457 sq.;

– *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, Verlag von G. Bethge, 1846, repr. Hildesheim, Olms, 1979 (p. 37 sq.).

TUGENDHAT Ernst, TI KATA TINOΣ, *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg-München, Karl Alber, 1958 (en part. p. 17–19).

VOLKMANN-SCHLUCK Karl-Heinz, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

GOICHON Amélle-Marie, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, 1937.

KÜHNER Raphael und GERTH Bernhard, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Bd. 2, Satzlehre [1898], Hannover, Hannsche Buchhandlung, 1976.

SUJET фр. – укр. *суб'єкт, підмет, сюжет*

гр.	ὑποκείμενον, ὑπόστασις	іт.	*soggetto*
лат.	*subjectum, suppositum, subjectus, subditus*	ісп.	*sujeto, subdito, sugeto*
		нім.	*Subjekt, Untertan*
англ.	*subject*	новогр.	ὑποκείμενο

▸ **ДУША**, CATÉGORIE, CONSCIENCE, **СУТНІСТЬ**, ÊTRE, GEMÜT, **GOGO**, JE, LIBERTÉ, OBJET, PRÉDICABLE, PRÉDICATION, RES, SOI, SUPPOSITION, **TO TI ÊN EINAI**

Французьке слово sujet *має кілька значень, що їх, як здається на перший погляд, непросто виразити мовою філософії. Втім, тут можна розрізнити три головні групи, залежно від домінування ідеї суб'єктності/підметовості* (subjectité)*, суб'єктивності* (subjectivité) *чи підлеглості* (sujétion)*. Ці три значення, втім, не цілком відокремлені одне від одного, і очевидно, що на практиці, в більшості випадків філософського ужитку цього терміна, вони почасти всі трапляються, поєднані у різний спосіб.*

Поняття суб'єктності/підметовості є найбільш багатим (саме це слово є перекладом неологізму Subjektheit*, ймовірно винайденого Гайдеґґером) і має різноманітні можливості застосування. Походячи практично безпосередньо від Аристотелевого* ὑποκείμενον*, воно посутньо об'єднує логічний суб'єкт («те, про що» висловлюються предикати) і фізичний предмет («те, у чому» існують акциденції). Поняття суб'єктності/підметовості має також значно ширше значення, на що вказує етимологія* ὑποκεῖσθαι *«лежати або знаходитися внизу», «служити основою, підґрунтям», «бути пропонованим для», «припускатися». З цього сплітається мережа смислів речовості,* πρᾶγμα*, або* речі *та* причини (res *et* causa)*, що сама не рідше за* sujet *входить у значення понять матерії, об'єкта чи теми, і яку віднаходимо в модерному слововжитку. Звідси значення причини, підстави чи мотиву у четвертій «Медитації» про існування тіла французького перекладу Декарта: «Lorsqu'il est question de certitude métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de* sujet *pour n'en être pas entièrement assuré que d'avoir pris garde qu'on peut s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps», – що отримує продовження й у сучасній мові: quel* sujet *vous amène* «з якої причини ви прийшли», *avoir* sujet *de se plaindre* «мати причину скаржитись». *Інше значення – предмета розмови чи письма – в англійській мові усталилось у подвійний вираз* «subject-matter»*, який позначає гідну уваги співприналежність (цей вислів, засвідчений також у формі* «matter subject» *у XIV столітті, є насправді перекладом формули Боеція* «subjecta materia»*, що й сама відтворює Аристотелів вислів* ὑποκειμένη ὕλη «матерія, що лежить в основі» або «предмет, що підлягає розгляду)». *У третьому значенні* sujet *є синонімом об'єкта, коли ми кажемо, наприклад, про сюжет книги чи предмет певної науки.*

Поняття суб'єктивності, навпаки, протиставляє sujet *об'єкту, особливо коли йдеться про відокремлення сфери психічного чи ментального від сфери об'єктивності (це відповідає значенню англійського* thinking subject*, добре засвідченого у XVIII столітті).*

Розуміння sujet *у зв'язку з підданством виявляє себе в усьому, що містить ідею залежності чи підкорення* (assujettissement) *пануванню, що домінує, примушує чи зобов'язує. Таким, наприклад, є первинне значення слова* subject *в англійській мові: іменник XIV століття «той, хто перебуває під владою [суверена]» (under the dominion; lat. dominium), або прикметник «підвладний» (that is under the rule of a power). Вираження цього третього значення одночасно з двома попередніми є проблематичним, всупереч схильностям повсякденної мови. Все, що є «покладеним в основу»,* subjectum*, не є ані «підкореним»,* subjectus*, ані «покірливим», sub-jectif. Ще чіткіше: не можна змішувати «бути поставленим під» (être placé dessous) і «бути підкореним» (*être assujetti*). Суб'єктивність не є побічним продуктом суб'єктності й підлеглості, навіть якщо звіт про таку супозицію і можна знайти у тому чи тому реєстрі. Доля французького suppost (XIV століття), а далі suppôt (1611), добре пояснює ці неоднозначності. Цей термін походить від латинського suppositum, вживаного як у граматиці і логіці, так і в науках про природу (фізика, метафізика, психологія – відповідно до середньовічної класифікації наук) у значенні грецького* τὸ ὑποκείμενον*;*

проте, у власне французькому слововжитку, термін suppost з кінця XII до кінця XV століття використовували у значенні «васал», себто «чийсь підданець» (sujet de quelqu'un), і навіть «підлеглий» (subalterne). Просторова метафора, спільна для суб'єктності/підметовості й підданства, втім, не здатна показати основні віхи генеалогії суб'єктивності на основі ототожнення subjectum та subjectus. Те, на що натякає французька чи англійська мова, є ще більш непрозорим у німецькій, де Аристотелів термін Subjekt *не перетинається з терміном Untertan «підданець» і похідними від нього: untertänig «покірливий, вірнопідданий» та Untertänigkeit «покірливість, смиренна слухняність», хоча у французькій мові і* Subjekt, *і Untertan можуть однаково передаватися через* sujet. *І навпаки, поняття «суб'єкта права» або «політичного суб'єкта» важко безпосередньо пристосувати до контексту, де sujet насамперед має значення покірливості. Тут можна лише мріяти про гармонію терміна «Іслам», який, згідно з перекладами, передає значення радикального підданства («мусульмани» як «покірні»), або довірливої самовідданості Богу. Впровадження терміна sujet у філософію мало наслідком трансформацію двох слів –* subjectum *і* subjectus.
Можна висвітлити цей комплекс проблем, що визначив всю історію західної філософії, поєднуючи дві протилежні точки зору. По-перше, аби визначити середньовічні джерела «суб'єктивної впевненості» модерних авторів, що сягає Аристотелевої та Авґустинової спадщин, варто почати з латинського вживання терміна subjectum. *По-друге, слід виходити з розпочатої Ніцше сучасної критики єдності чи однозначності терміна «*суб'єкт*», аби визначити витоки тих розходжень між висловами, в яких цей термін вживається сьогодні у зв'язку з проблематикою «інтернаціоналізації» філософської мови. В обох випадках буде враховано принципове значення історичної та герменевтичної реконструкції Гайдеґґера, переваги та межі якої буде показано.*

I. «ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΝ», ТОЧКА ВІДЛІКУ ДЛЯ SUJET

Sujet є франко-латинським терміном. Жодне грецьке слово не містить одночасно потрійної ідеї підметовості/суб'єктності, суб'єктивності (див. CONSCIENCE) і підданства (підлеглості). В грецькій мові немає іншого слова для *sujet*, крім того, яким позначається «об'єкт», хоча скрізь у перекладах ці поняття збігаються, і не можуть не збігатися (див. OBJET).

Латинське *subjectum*, хоча це й не очевидно, є насамперед перекладом грецького τὸ ὑποκείμενον, зокрема, в корпусі текстів Аристотеля, і хоча інші терміни, як-от *suppositum*, у певних випадках передають певні аспекти Аристотелевого ὑποκείμενον (див. розділ «Suppositum/subjectum» у статті SUPPOSITION).

Τὸ ὑποκείμενον ніколи не виражає суб'єктивність. Так само цей термін не виражає і підкорення, за винятком квазісексуальних конотацій, які додаються до ідеї «матерії» (ὕλη) як такої, що з'єднується з *ейдосом* (εἶδος) або *формою* (μορφή), яку вона отримує від того, чому вона підкорена, і з якою вона складає повну субстанцію, σύνολον. Приміром, у «Метафізиці» VII, 1029a 2–4: до першого підмета чи субстрату (ὑποκείμενον πρῶτον / *sujet premier*) «одним способом відносять матерію, другим – форму, а третім – те, що з них [складається] (τὸ ἐκ τούτων)»; із «Про походження живих істот» I, 20, 729a 8–11: «все буває розумно, оскільки чоловіча стать надає форму і початок руху (τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως), а жіноча – тіло і матерію (τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην), як при згортанні молока тілом є молоко, а сік смоківниці чи закваска – тим, що має начало, яке з'єднує». Сильвіана Аґачинскі підкреслює, що ієрархія статей «за аналогією застосовується і у засадових концептах метафізики, як-от коли філософ проголошує, що "матерія бажає форми, як самиця бажає самця"» (Sylviane Agacinski, *Politiques des sexes*, Seuil, 1998, p. 44).

Натомість цей термін охоплює та з'єднує два типи підметів/суб'єктів, чиє сполучення виявляється необхідним для самої ідеї підметовості/суб'єктності (subjectité): фізичний суб'єкт (sujet physique), субстрат акциденцій, що змінюються, і логічний підмет (sujet logique), що є носієм предикатів у висловлюванні. Цей шов у справжньому онтологічному сенсі, оскільки він дозволяє природно сполучати суще і те, що говориться про суще, є визначником Аристотелевої οὐσία «сутності».

♦ Див. вставку 1.

Розпочнемо, разом з Боніцем (*Index s.v. hupokeisthai*), зі сполучення Аристотелевих тлумачень ὑποκείμενον «підмет», «те, що лежить під (чимось)» та ὑποκεῖσθαι «лежати під (чимось)». Можна залишити осторонь локальне, не термінологічне значення «бути в наявності», як і сукупність розмовних сенсів, які у Аристотеля ледь фіксуються – зокрема, коли йдеться про щось на кшталт основи для міркування, підґрунтя, принципу чи засновку (*positum, datum*). Залишається комплекс із трьох видів ужитку, що їх Боніц описує таким чином:

> У цьому Аристотелевому вжитку слів *hupokeisthai, hupokeimenon* можна розрізнити три найважливіших роди, оскільки *to hupokeimenon* є або «матерією» (*hē hulē*), що визначається формою, або *ousia*, якій властиві «зазнавання

дії», «акциденції» (*pathē, sumbebēkota*), або ж логічним суб'єктом (*subjectum logicum*), якому приписуються предикати; але позаяк *hulē* сама підпадає під поняття *ousia*, перший рід не завжди чітко відокремлюється від другого, а позаяк *einai* (*huparkhein*) [«бути»] і *legesthai* (*katēgoreisthai*) [«бути сказаним» у значенні «бути предикованим»] пов'язані одне з одним, то другий рід неможливо чітко відокремити від третього.

Index…, p. 798, col. 1.

Інакше кажучи, неоднозначність ὑποκειμένον не є зафіксованою чи усвідомленою, як, наприклад, значення «буття»; див. насамперед *Метафізика* Z 13, 1038b 5: περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τόδε τι ὄν, ὥσπερ τὸ ζῷον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ «про "чимбутність" і "підмет" [ми сказали], що він у подвійному [сенсі] "лежить під": або [як] оце конкретне суще, як-от жива істота [лежить в основі] своїх станів, або [як] матерія [лежить в основі] ентелехії». Натомість ця неоднозначність просто вживається для опису трьох типів відношень: (1) відношення матерії до форми, коли матерія і форма утворюють σύνολον, дещо одиничне як ціле; (2) відношення цього одиничного предмета, фізичної субстанції-суб'єкта (substance-sujet de la physique), до того, чим це одиничне стає, – до його власних станів та акциденцій (жива істота є суб'єктом різноманітних змін, набування таких якостей, як-от бути білою, великою або хворою); (3) зрештою, відношення суб'єкта/підмета висловлювання до його предикатів/присудків («тварина» як «біла», «велика» чи «хвора»). Для кожного з двох перших випадків суб'єкт можна визначити інакше: це матерія (ὕλη), одиничний конкретний предмет (τόδε τι), субстанція чи перша сутність (*усія*) (οὐσία πρώτη); але в третьому випадку τὸ ὑποκείμενον не підлягає заміні, бо немає жодного іншого слова для позначення суб'єкта/підмета висловлювання як такого. Крім того, нередукованим тут є значення, що поєднує вказану сукупність (так само як κίνησις позначає водночас локальний рух та рух загалом, а відтак всі різновиди руху, наприклад, зростання) в одній, радикально не діалектичній, концептуальній структурі, типовій для класифікаторського мислення Аристотеля, де головний вид дає назву для всього роду.

Проте, цей виклад можна виправити: коли суб'єктність/підметовість (subjectité) поєднує в *усії* значення субстанції та суб'єкта/підмета, це означає, що *усія* сама по собі здатна їх поєднувати. Так само як *перша усія* є сутністю μάλιστα «найвищою мірою», так само для *усії* найбільше властиве (μάλιστα ἴδιον τῆς οὐσίας) те, що «будучи самототожною і одною за числом, вона є спроможною приймати протилежне» (τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν, *Категорії* 6, 4a 10–11): колір не може бути водночас білим та чорним і залишатися собою, але сутність може; наприклад, ὁ τὶς ἄνθρωπος «ось ця людина», завжди та сама, іноді буває блідою, а іноді – засмаглою (ὁτὲ μὲν λευκὸς ὁτὲ δὲ μέλας γίγνεται, 4a 19–20); і коли кажуть «такий-то сидить», це стає хибним, коли він встає, але «через його власну зміну (κατὰ τὴν αὐτῆς μεταβολὴν)» (4b 3). Таким чином, саме властивості *усії* народжують акциденції, які їй приписуються: її суб'єктність матеріальної субстанції (subjectité de substance matérielle) має місце лише разом із підметовістю логічного суб'єкта (subjectité de sujet logique), і саме в цьому вона є ὑποκείμενον.

Різноманітні Аристотелеві спроби визначення *усії* виявляють постійне напруження між одиничним та загальним. Скажімо, є *ейдос* як «сутність» і є τὸ τί ἦν εἶναι «чимбутність», «посутнє сутності», які в книзі Z «Метафізики» (Z 7, 1032b 1s) позначаються як *перша усія* (οὐσία πρώτη), в той час як у «Категоріях» *перша усія* – τόδε τι (див. TO TI

1

Визначення «першої *усії*»

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ΄ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.

Усія у найголовнішому, найпершому і найвищому сенсі є тим, що не може ані бути висловленим про якийсь підмет ані перебувати у певному підметі, як-от ця людина або цей кінь.

Аристотель, *Категорії* 5, 2a 11–13.

Зауваження до цього перекладу:

Всупереч прийнятому ужитку, *усія* перекладається тут як *essence*, аби позначити, що йдеться про визначення того, що є, – а не як «субстанція», яка зсуває сполуку логічного та фізичного убік фізики – субстанція/акциденції. Це визначення, що видається *par excellence* визначенням сутності й визначенням сутності *par excellence*, є дуже примітним вже й стилістично. Замість прямо стверджувати, що *усія* (l'essence) є ὑποκείμενον, воно сполучає два заперечення стосовно ὑποκείμενον: ані говориться про жодний підмет, ані є в жодному підметі. *Усія* є двічі ὑποκείμενον, наскільки вона не є ані предикатом (або точніше: не є предикабельною, див. PRÉDICABLE, PRÉDICATION), ані акциденцією. Просто ми стоїмо перед грубим поєднанням, прикритим словом ὑποκείμενον, яке разом з тим обґрунтовує подвійну перевагу *усії* у фізиці та логіці:

або вони говоряться про підмет (ἤτοι καθ' ὑποκειμένων τούτων λέγεται), або самі є в підметі (ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν). Якби не було тих перших *усій*, не могло б існувати й нічого іншого.

Ibid., 5, 2b 6–6c.

ÊN EINAI). Проте в «Категоріях» є визначення, за яким *усія* є насамперед чимось конкретно-одиничним, і ця обставина визначає внутрішній конфлікт між логічною та фізичною суб'єктністю/підметовістю. Можна вивести звідси, що одиничне, відтак двічі суб'єкт, є необхідною (але напевно – не достатньою) умовою для пізніше проведеної розробки суб'єктивності та підданства.

♦ Див. вставку 2.

II. «SUBJECTUM», ВІД «ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΝ» ДО СУБ'ЄКТИВНОЇ ВПЕВНЕНОСТІ

A. Від суб'єктності/підметовості до суб'єктивності

Коли термін *subjectivité* є, здається, запозиченим з німецького *Subjektivität*, внаслідок розширення кантівського сенсу прикметника *subjektiv*, то психологічне розуміння цього терміна, що переважає в звичайній мові, є плодом низки перетворень, розпочатих за доби Середньовіччя. Згідно з Мартином Гайдеґґером, найбільш вирішальним з них є заміна Аристотелевого ὑποκείμενον на *subjectum*. Йдеться про термін *subjectum*, схоластичну *субстанцію*, в сенсі «того, що є самостійно існуючим» (subsistant) і «реальним» як основи всієї психології суб'єкта, інакше кажучи, – про перехід латинського *subjectum* у модерне розуміння суб'єкта, або, якщо завгодно, – перехід від *subjectum* до *ego*, від суб'єктивності до самості. Справді, саме це просування терміна *subjectum* є тим, що для автора «Буття і часу» торувало шлях до картезіанської ініціативи, описаної в другому томі «Ніцше» як момент, коли «*mens humana* [людська свідомість] віднині й надалі, відповідно до цієї позначки її наявності як суб'єкта (*subjectum*), перехопила собі виключну компетенцію позначати суб'єкт (*Subjekt*), так що *subjectum* і *ego*, суб'єктивність і особистість, стали рівнозначними» (Martin Heidegger, *Nietzsche*. Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961. Bd. 2, S. 434). Гайдеґґер пояснює цей феномен, покладаючись на структуру «предметності» («*pré-jacence*»), розкриту в глибині картезіанського поняття репрезентації, і

2 **Ὑποκείμενο в модерній греці**

▸ ГРЕЦЬКА МОВА

Аристотель визначив матерію як «перше ὑποκειμένον кожної речі, звідки вона походить, і яке належить їй як щось внутрішньо притаманне, а не випадкове» (*Фізика* 1, 9, 192a 31–34). Але якщо термін *sujet* годиться для позначення *усії* як остаточного суб'єкта/підмета будь-якої предикації, то він нездатний передати цей текст у задовільний спосіб. Тому ὑποκειμένον часто перекладають тут як «субстрат», відповідно до схоластичної традиції, яка вживала термін *substratum*.

В модерній греці ὑποκείμενο означає, за прикладом французького *sujet*, то граматичний чи логічний підмет, то суб'єктивність. Для перекладу «субстрат» не годиться жоден термін. Х. Теодорідес зауважує, що «оскільки в нашій мові ὑποκείμενο є таким вживаним і багатозначним терміном, ми часто змушені звертатись до *substratum*, вживаючи слово ὑπόστρωμα [підстилка, основа]» (*Introduction…*, p. 229). Ось чому в модерній грецькій мові пропонуються різні переклади. У своєму перекладі «Фізики» Н. Кіргіопулос, схоже, дотримується оригіналу, перекладаючи «перший підмет у кожній речі (sujet [ὑποκείμενον] premier en chaque chose)»; С. Ґеорґуліс пропонує перифраз: «те, що ніби лежить в основі (ώς ὑποκείμενο) кожної речі (ce qui se tient comme gisant en dessous [ώς ὑποκείμενο] de chaque chose)»; І. Цаварас у своєму перекладі Плотина інколи вживає давньогрецький термін, інколи, підхоплюючи ідею Ґеорґуліса, перекладає як «те, що знаходиться під (ce qui se tient en dessous [κειμένη-απο-κάτω])», а інколи розвиває її, говорячи про «soubassement» (основа, цоколь, фундамент) (υπόστρωμα). Якщо дієслово у модерній греці дійсно позначає «знаходитися під чимось», включаючи «під чиєюсь владою», іменник більше не відновлює античного сенсу. Перший переклад обмежується відтворенням давньогрецького терміна; другий звертається до вербальної форми, вживаючи пасивний дієприкметник минулого часу ὑπόκειμαι, який згладжує античний ужиток іменника; нарешті, переклад через υπόστρωμα перекручує смисл, навіть при тій перевазі, що він-таки містить справжній переклад. З цієї неузгодженості добре видно складність перекладу з греки на греку такого важливого терміна як ὑποκείμενον.

Ламброс КУЛУБАРИЦИС

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Œuvres complètes*, plusieurs traducteurs, Athènes, Ellinikos ekdotikos organismos.
— *Philosophie première (Métaphysique)*, trad. gr. mod. C.D.Georgoulis, Athènes, Éd. Papadimas, 1935, 2e éd. 1973;
— *Métaphysique*, trad. gr. mod. A. Daleziou, Athènes, Papyros, 1953, 2 vol.;
— *Physique*, trad. gr. mod. C. D. Georgoulis, Athènes, Papadimas, 1972.
THÉODORIDIS Ch., *Introduction à la philosophie* (en grec) Athènes, Éditions du Jardin, 1945, 2e éd. 1955.

вважає що Декарту належить центральна роль у завершенні перетворення ὑποκείμενον на *subjectum* і навантаженні його «актуальності» новим виміром перцептивної активності:

> Nach der beginnlichen Überlieferung der Metaphysik seit Aristoteles ist jedes eigentlich Seiende ein ὑποκείμενον, welches ὑποκείμενον sich in der Folgezeit als subiectum bestimmt. Descartes' Denken zeichnet das subiectum, als welches der Mensch ist, dahin aus, daß die actualitas dieses subiectum ihr Wesen im actus des cogitare (percipere) hat.
>
> Відповідно до початкової традиції метафізики від Аристотеля, кожне суще є справжнім ὑποκείμενον, і це ὑποκείμενον надалі було визначене як *subjectum*. Картезіанська думка виявила специфіку *subjectum*, що власне є людиною, у такий спосіб, що актуальність цього *subjectum* полягає, за своєю суттю, в акті *cogitare* (*percipere*).
>
> Martin Heidegger, *Nietzsche*. Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961. Bd. 2, S. 435.

Теза Гайдеґґера є спірною. Він фактично приписує Декарту ініціативу певного зсуву, щодо якого той був чи то попередником, чи то послідовником, і який, у кожному разі, не пройшов у нього безпосередньо через явне ототожнення *subjectum* та *ego*. Крім того, Гайдеґґерове поняття «суб'єктивності» надто щільно прилягає до Лютерової ідеї впевненості у спасінні – ймовірно, основоположного досвіду власної впевненості «модерної суб'єктивності», – аби розцінюватися як межа справжньої генеалогії суб'єкта.

♦ Див. вставку 3.

Треба зважити й на інші досвіди, які доводять, що момент, коли «*mens humana* віднині й надалі перехопила собі виключну компетенцію позначати суб'єкт», належить до часу, що передує золотому «картезіанському» віку «репрезентації». Втім, аналіз Гайдеґґера добрий тим, що він встановлює необхідність розрізнення суб'єктності/підметовості та суб'єктивності. Тим самим він ставить задачу, яку не вирішує текст «Метафізики як історії буття» [розділ праці Гайдеґґера «Ніцше», з якого були взяті всі наведені вище цитати]: розглянути історично те, що призвело від першого до другого – що означає врахувати внесок Середньовіччя.

Б. «Subjectum» у середньовічній психології

За доби Середньовіччя філософські теорії, що стосувалися *sujet*, спершу перебували в площині суб'єктності/підметовості. Середньовічне поняття *subjectum* – це, принаймні проблематично, Аристотелеве поняття ὑποκείμενον, *суб'єкт/підмет*, осмислений як носій чи субстрат суттєвих або акцидентальних властивостей. В родоводі суб'єкта і суб'єктивності стан середньовічної думки досить тривалий час характеризується примітним хіазмом [перехресним чи зворотним розташуванням], який можна описати таким чином: Середньовіччя має теорію «я» та самості, теорію *суб'єкта* у прямому, психологічному сенсі терміна *mens*, але ця теорія не потребує застосування поняття *subjectum*; і навпаки, воно має повноцінну теорію суб'єктності – в граматиці, логіці, фізиці, метафізиці, – яка є непридатною до застосування у психології для розвитку теорії *mens humana*. Іншими словами, теорія *mens* не потребує запозичення поняття ὑποκείμενον; і навпаки, теорія *subjectum* не має потреби керуватися поняттям *mens*. Утім, обидві тенденції зрештою зійшлися і поєдналися за кілька століть до картезіанської теорії *ego cogito cogitatum* «я мислю мислення». Неможливо відтворити тут кожний крок цього процесу. Натомість можна позначити два полюси, між якими визначилася сама ідея суб'єктивності: це, з одного боку, Авґустинова тринітарна модель людської душі, заснована частково на ідеї

3

Гайдеґґер: впевненість у собі і впевненість у спасінні на світанку модерної доби

Сценарій Гайдеґґера для пояснення походження впевненості, що «призвела людство до його самоврядності всередині реальності», не має місця в Середньовіччі. Все, очевидно, почалося з нової Лютерової концепції «спасіння» (*Er-lösung*) і проблематики «впевненості» у спасінні (проблематизованої з іншої точки зору Максом Вебером у його творі «Протестантська етика і дух капіталізму»).

> Раніше [себто за часів Середньовіччя] Бог-Творець та разом з ним інституція, що пропонувала й адмініструвала його милість (Церква), мали істину у своєму виключному й довічному володінні. Бог, як *actus purus* [чиста дія], є чистою дійсністю і через це причинністю всякої дійсності, себто джерелом та осереддям спасіння, яке гарантувало довічну постійність як блаженство. Людина ніколи не могла переконати себе бути цілком впевненою у цьому блаженстві. Навпаки, людина визначається як така, що справді добивається цього спасіння, як через віру, так і через невір'я, або ж наполягає на відмові від цього спасіння і своєї впевненості. В її витоку так панує прихована неминучість, що людина так чи інакше переконується у власному спасінні, у християнському або іншому сенсі (спасіння: σωτηρία, Rettung, Erlösung).
>
> Martin Heidegger, *Nietzsche*. Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, Bd. 2, S. 423.

circumincession «взаємопроникнення», «взаємоіманентності» (immanence mutuelle) Осіб Трійці, частково на неаристотелевому розумінні ὑπόστασις, а з другого боку, – це нетринітарна аверроїстська модель суб'єктності, явно заснована на Аристотелевому понятті ὑποκείμενον. Ці дві моделі не були направлені на ту саму проблему: перша мала головною метою проблему свідомості (*conscience*) і пізнання *себе*, а друга – проблему *суб'єкта* думки.

1. Аверроїзм і питання «суб'єкта думки»

Поняття суб'єктності насправді увійшло в царину психології через переклад «Великого коментарю» до третьої книги «De anima», у вигляді конкретного питання: що є суб'єктом думки? Це питання передбачає чинність моделі Аристотелевого аналізу відчуття й тих понять, які його уможливлюють – а саме дії (ἐνέργεια) й актуалізації, або переходу до дії (ἐνεργεῖν). Аристотелева теорія відчуття заснована не на ідеї «суб'єкта, що відчуває», котрий може піддатися дії якоїсь відчутної зміни, а визначається стосовно самого відчуття як «спільний акт відчутого й того, хто відчуває» (див. SENS, I, A, B). Саме ця структура спільного акту визначила у Аверроеса питання суб'єкта думки. Так само як відчуття має два суб'єкта [себто, приписується (1) відчутому, і (2) тому, хто відчуває], так само думка, названа тут *intentio intellecta* (див. INTENTION) – а саме інтелігібельне в другому акті, – також має два суб'єкта: 1) óбрази (*intentiones imaginatae* «зусилля уявлення»), і 2) власне «матеріальний» інтелект, відокремлений від тіла й такий, що не піддається рахунку через тіло. Відтак суб'єкт думки подвійний, і один з цих двох суб'єктів, а саме перший, стосується людини, *ego*, або «я» (le moi).

> Оскільки пізнання інтелектом, як говорить Аристотель, є подібним до сприйняття почуттями, і оскільки сприйняття почуттями здійснюється через посередництво двох суб'єктів, з яких одним є той суб'єкт (*subjectum*), через який почуття стає істинним (і це є почуттєва зовнішність душі), а другим – той суб'єкт, через який почуття є певною існуючою формою (і це є першою досконалістю здатності відчувати), також необхідно, що ті, що пізнаються, в дії мали два суб'єкта, з яких одним є суб'єкт, через який вони стають істинними, а саме форми, які є істинними образами, а другим – той, який робить кожне пізнаване сущим у світі, і це матеріальний інтелект. Справді, тут немає жодної відмінності між почуттям та інтелектом, оскільки суб'єкт почуття, через який воно істинне, є зовнішнім щодо душі, тоді як суб'єкт інтелекту, через який він є істинним, є внутрішнім душі.
>
> Averroès, *Grand commentaire sur le livre De l'âme*, III, comm. 5 [з приводу *De an.* III, 4, 429a 21–24], фр. пер. A. de Libera у: Averroès. L'intelligence et la Pensée, 1998.

Для Аверроеса людина не є її інтелектом: вона є лише частиною процесу мислення, наскільки, завдяки своїй здатності міркування (араб. *al-quwwat al-mufakkira*, лат. *vis cogitativa*, *vis distinctiva*), вона пропонує конкретні інтелектуальні образи, чи, радше, «інтенції» (див. вст. 2, «Cogitative» в статті INTENTION) матеріальному інтелекту – єдиній субстанції, відокремленій від людської душі. Людина відтак не є суб'єктом/підметом мислення в тому точному сенсі, в якому око є підметом зору. У певний спосіб, її підметове місце радше може бути на боці видимого. Це до того ж становить суть критики, що її Тома Аквінський здійснив у творі «Про єдність інтелекту проти аверроїстів» (*De unitate intellectus contra averroistas*) стосовно Аверроеса і його способу мислення. Теорія двох суб'єктів мислення не дозволяє казати, що людина – або, радше, людський індивід («*оця* людина») – мислить, а лише, що її уяви мисляться окремим інтелектом.

> По-третє, навіть якщо припустити, що той самий чисельно єдиний вид (*species*) є і формою можливого інтелекту, і водночас міститься в уявлених образах (*in phantasmatibus*), то такого способу з'єднання ще недостатньо для того, [аби пояснити,] чому ця [конкретна] людина мислить. Адже очевидно, що *дещо* мислиться завдяки інтелігібельному виду (*per speciem intelligibilem*), а *дехто* перебуває у стані мислення завдяки інтелектуальній спроможності (*per potentiam intellectivam*). Так само і *дещо* відчувається завдяки чуттєво сприйнятому видові (*per speciem sensibilem*), а *дехто* відчуває завдяки спроможності відчувати. Відтак стіна, що має колір, чий чуттєвий вид є актуально наявним у процесі бачення, убачається, але [сама] не бачить; тоді як жива істота, наділена спроможністю бачити, маючи у собі цей чуттєвий вид, бачить. Однак вищезгадане з'єднання можливого інтелекту з людиною, в якій є образи, чиї види перебувають у можливому інтелекті, є таким самим, як і з'єднання стіни, що має колір, із процесом бачення, в якому перебуває [чуттєвий] вид її кольору. Отже виходить, що як стіна не бачить, але убачається її колір, так і людина не мислить, а [лише] її образи мисляться в можливому інтелекті. А отже, – і неможливо врятувати [тезу], що ця людина мислить, коли дотримуватись позиції Аверроеса (*sicut igitur paries non videt, sed videtur eius color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois*).
>
> *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 3, § 66.

Деякі латинські аверроїсти XIII століття, не визнавши слушність Томи, радикалізували тезу, згідно з якою суб'єкт, який тут можна назвати «той, хто мислить» – на противагу «імагінативним інтенціям», «помисленому» суб'єкту – не є

окремою людиною. Строго кажучи, думка не потребує людини як підмета, позаяк «думка не є досконалістю людини», а є «досконалістю інтелекту», матеріально окремого. Ввівши в цьому контексті уперше дуплет «підмет/суб'єкт – об'єкт», аверроїсти (пор. Сігер Брабантський, *In III De anima*, q. 9) дійшли до тези, що думка не потребує людини, аби, у власному сенсі, «бути собі підметом» (s'y sub-jecter). Коли ж вона й потребує людини, чи радше певних уявлень, себто, зрештою, – певного матеріального тіла, то вже як об'-єкта (ob-jet), а не як суб'єкта/підмета. Як написав один анонімний навчитель, «не будучи досконалістю людини, думка потребує людини як об'єкта (…) вона потребує матеріального тіла як свого об'єкта, а не як свого суб'єкта» (пор. Anonyme de Giele, *Quaestiones De anima* II, q. 4; у M. Giele, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, p.76, 91–96) [з фр. пер.].

Погляд на тіло як на об'єкт інтелекту має надзвичайно багато послідовників: його можна знову відшукати у XVI столітті, в спрямованому проти Аверроеса «De immortalitate animae» Помпонацці (1516). Учень «матеріалізму» Александра Афродизійського, Помпонацці прийняв ідею, двічі неприйнятну для аверроїзму, що тіло може бути і об'єктом, *і підметом* думки:

> За своїм загальним визначенням, душа є актом природно організованого тіла. Отже, оскільки за своїм існуванням інтелект є актом природно організованого тіла, він також залежить від усіх операцій цього органа, *чи то як суб'єкта, чи то як об'єкта*. Таким чином, він ніколи не є цілком відокремленим від усього органа.
>
> P. Pomponazzi, *De immortalite animae* 4, éd. Mojsisch, «Philosophische Bibliothek», 434, Hamburg, Meiner, 1990, S. 18.

Для аверроїстів XIII століття в кожному разі очевидно, що «моє» існування і «факт свідомості» жодним чином не збігаються з припущенням людини як *subjectum*. Людина не почувається як суб'єкт думки, «я» або *ego* не почувається як саме те, що мислить чи відчуває мислення. Як писав той же Anonyme de Giele:

> Ти кажеш: я [і ніхто інший] відчуваю і сприймаю, що я мислю. Відповідаю: це хибно. Навпаки, інтелект, який природно є єдиним як рушійний і регулятивний (принцип) твого тіла, є тим, хто це відчуває; саме він [і ніхто інший], саме тому, що окремий інтелект відчуває, те що в ньому є інтелігібельним. Ти кажеш (ще): я є сполученням тіла й інтелекту, я відчуваю, що я мислю. Кажу: це хибно. Навпаки, інтелект, який потребує твого тіла як об'єкта (*intellectus egens tuo corpore ut obiecto*), відчуває це і сполучає.

Гетерономія аверроїстського підмета/суб'єкта ілюструється в дуже значущий спосіб одним епізодом перекладу, який тут варто згадати. Відомо, що «Великий коментар до *De anima*» Аверроеса повністю, в наявному обсязі тексту, доступний лише латиною, в складному перекладі Михаїла Скота (арабський оригінал втрачено). Одним з найбільш відомих висловів Аверроеса, де, схоже, йдеться про поняття підмета/суб'єкта, є фрагмент про вічність і плинність теоретичного інтелекту – останньої досконалості людини, – який стверджує: «можливо, філософія існує завжди в більшій частині суб'єкта, як людина існує завдяки людині, і кінь завдяки коню». Що означає цей вислів? Аверроїст Йоан Яндунський пояснює, всупереч тим самим принципам філософування Аверроеса, що «філософія є досконалою у більшій частині свого суб'єкта» (*sui subjecti*), себто «в більшій частині людей» (*in majori parte hominum*). Ця інтерпретація безпідставна. Водночас вона є зрозумілою, коли згадати, що латинський перекладач Аверроеса сплутав арабські терміни *mawḍū'* (підмет, субстрат, у сенсі ὑποκείμενον) та *mawḍi'* (місце, місцезнаходження). В цьому місці Аверроес просто вказує, що філософія завжди існує «в більшій частині місць, себто майже скрізь» (без чого вона не існувала б сьогодні). Натомість Йоан зрозумів, що вона має суб'єктом більшу частину людей, так що кожен (чи майже кожен) бере участь в її досконалій (повній) реалізації, у міру своїх знань та вмінь. «Суб'єктивність» проникає тут в аверроїзм, але через значне перекручення смислу, відтак закладене в хибному перекладі всупереч Аверроесу.

Всупереч видимості зрозуміло, що немає нічого більш чужого для «виключної претензії» *mens humana* «позначати суб'єкт» («так що *subjectum* і *ego*, суб'єктивність і особистість стали рівнозначними»), ніж той момент, коли, через аверроїстську теорію «двох суб'єктів» думки, Аристотелів ὑποκείμενον перетворюється на *subjectum* через царину психології. І навпаки, також зрозуміло, що засвідчення у первинному досвіді «факту свідомості» не було, як воно себе проголошує, частиною Аристотелевого поняття суб'єктності/підметовості.

2. Винахід суб'єктивної впевненості

На тлі аверроїстської теорії двох суб'єктів думки багато середньовічних вчень знайшли цінність у тому, що особа (*ego*) одночасно осягає, відчуває і знає себе через безпосередню інтуїцію. Втім, жодна з цих доктрин від початку не пов'язувала таке розуміння особи із ідеєю сприйняття себе як *sujet*. Їхнім першим спільним пунктом було насамперед Авґустинове відкидання усякої рефлексії у самовідношенні особи. Авґустин справді пише, що душа не може пізнати себе як у дзеркалі: *Quod si ut oculis corporis magis alii oculi noti sunt quam ipsi sibi, non se ergo quaerat numquam inventura; numquam enim se oculi praeter specula videbunt, nec ullo modo putandum est etiam rebus incorporeis contemplandis tale aliquid adhiberi ut mens tamquam in speculo se noverit* «А якщо тілесним очам інші очі більш відомі, ніж самим собі? Отже, хай не шукає він [ум] самого себе, бо ніколи

не знайде. Адже очі ніколи не бачать себе, хіба що в дзеркалі. Так само в жодний спосіб не можна припустити, що для споглядання безтілесного було б ужите щось подібне, аби ум пізнав себе, немов у дзеркалі» (*De Trinitate* X, 3, 5). З цієї теореми багато середньовічних філософів виводили, що, попри позицію Аристотеля і перипатетиків, душа не знає себе, як вона знає інші речі, а саме через репрезентацію або абстракцію, і що відтак вона не знає себе ані як іншу річ, ані як щось інше. Вона знає себе як присутність самої себе, знає себе в цій присутності і завдяки їй. Відсутність знання через репрезентацію означає [для душі] бути спільною водночас із присутнім та відсутнім, себто бути більш особливо адаптованою до репрезентації відсутнього в його відсутності, ніж якби воно було присутнє. А присутність у собі є невід'ємною. Душа, каже також Авґустин, відтак добре може сформувати собі образ самої себе, вона може «любити цю вигадку»: але не так вона себе знає. Навпаки, продовжує в тому ж дусі Петр Йоан Оліві (*Impugnatio quorundam articulorum*, art. 19, f° 47ra), вона знає себе *certitudo infallibilis sui esse* «через непомильну впевненість у своєму існуванні»: *scit enim homo se esse et vivere sic infallibiliter quod de hoc dubitare non potest* «людина знає своє існування і життя так непомильно, що в цьому неможливо сумніватися». Відмовившись від рефлексії, Авґустин у своїй моделі самості (*égoïté*) висуває власне тринітарне поняття взаємопроникнення. Саме пріоритет взаємопроникнення пояснює те, що поняття ὑποκείμενον-*subjectum* не зіграло в Авґустина своєї ролі у філософському висвітленні самовідношення особи; це радше відбулося у процесі розвитку грецьких термінів *ousia* та *hupostasis* у латинській мові.

– Взаємопроникнення Осіб Трійці як модель теорії розуму

Авґустинова теорія розуму (*mens*) і його актів не залежить лише від понять сутності та субстанції. Вона цілком заснована на одному понятті тринітарного богослов'я, призначенням якого є помислити: як, згідно з термінологією Авґустина, одна субстанція може бути водночас простою і складною. Це поняття є тим, що загалом іменують взаємопроникненням Осіб Трійці, або *перихорезисом*.

Перихорезис є взаємною іманентністю Осіб Трійці. Ця однакова взаємоіманентність має два аспекти: один, статичний, аспект «перебування у собі» (manere) (виражений у схоластичній латині терміном *circumsessio*), і другий, динамічний, аспект континуальної іманентності (виражений терміном *circumincessio)*. Проте разом з тим вона виключає звернення до стандартної концепції підмета-субстанції як підтримки акциденцій. Про Бога не можна сказати у власному сенсі, що Він субсистує так, як субсистує (само-стійно існує) *substantia*. Те що, власне, субсистує, є суб'-єктом того, про що сказано, що воно «перебуває у деякому суб'єкті» («ea quae *in aliquo subjecto esse* dicuntur», *De Trinitate* VII, 4, 10). Те, що *в субстанції* несубстанційне, – це акциденція; наприклад, колір, який є *in subsistente atque subjecto corpore* «в тому, що субсистує, як тілесному суб'єкті», і який, припиняючи існувати, «не позбавляє тіло здатності бути тілом». Стосунок Бога до своїх атрибутів не може бути таким: Бог не є підставою своєї доброти (*nefas est dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae*), і вона *tanquam in subjecto* «не є в Ньому як у суб'єкті». Про Бога, який Сам є Своєю добротою, краще варто говорити, що Він є радше сутністю ніж субстанцією, і відтак, що Трійця є, у точному сенсі, «єдиною сутністю» – Отець, Син та Святий Дух розглядаються як три «іпостасі», або, ліпше, як три взаємоіманентні Особи. Відмова від пари *substantia/id quod est in subjecto* (субстанція/те, що є у суб'єкті) в тринітарному богослов'ї є надзвичайно важливою для історії психології. Насправді доктрина тринітарного образу, яка визначає Авґустинову теорію душі, спричинилася до того, що сама ця структура взаємної іманентності була віднайдена у внутрішньому світі людини. Але, якщо це відбувалося саме так, поняття *субстанції* в сенсі *subjectum* мусило бути екстермінованим у сферу психології, під загрозою зведення ментальних актів до простих акциденцій розуму. Саме тому Авґустин, який добре знав Аристотелеве поняття ὑποκείμενον, вилучив *subjectum* зі свого аналізу тріад внутрішнього світу людини: адже ὑποκείμενον є несумісним із перенесенням у психологію богословського поняття взаємоіманентності.

– Застосування перихоретичної моделі до теорії mens

Модель душі, яку ми називаємо перихоретичною (хоча сам Авґустин очевидно не вживає цей термін), є наслідком опису двох тріад, через які автор трактату «De Trinitate» підходить до розрізнення між (само)пізнанням та самосвідомістю, себто: (*a*) *mens-notitia-amor* і (*b*) *memoria (sui), intelligentia, voluntas.* Перша аналогія Трійці з внутрішнім світом людини, *mens-notitia-amor*, підпорядковує самосвідомість самопізнанню. Поняття οὐσία та ὑπόστασις на цьому рівні відіграють очевидну роль. Три тези висловлюють перихоретичний устрій: концепт *mens* з необхідністю тягне за собою корелятивні з ним «розуміти» й «воліти»; всі три позначають субстанції: mens у власному сенсі, а «розуміти» і «воліти» у широкому сенсі позначають те, що як акти вони відмінні від простих акциденцій; ці три «субстанції», перебуваючи одна в одній, є однією субстанцією чи сутністю.

♦ Див. вставку 4.

Ця структура дає змогу осмислити фрагмент про пізнання як самосвідомість: 1) розум знає себе у дискурсивний та рефлективний спосіб

4

Тріада психіки: я є, я знаю, я хочу

Застосування перихоретичної моделі до опису того, що можна назвати «психічним життям», намічене у «Сповіді» у своєрідній тріаді *esse*, *nosse*, *velle*. В цій моделі тринітарні стосунки дозволяють формально визначити гру рівностей (le jeu d'égalités), яка позначає незбагненну єдність ego:

> *sum enim et scio et volo. sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire. in his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest. certe coram se est; attendat in se et videat et dicat mihi.*
>
> Адже я є, і знаю, і волію. Я *є* тим, хто знає і воліє, і *знаю* себе тим, хто є, і тим, хто воліє, і *волію* бути і знати. Відтак у цій тріаді можна побачити, наскільки можуть бути невіддільними життя і одне життя, і один розум, і одна сутність, наскільки це взагалі невіддільне розрізнення, і все ж розрізнення.
>
> *Confessiones* XIII, 11, 12.

В описі тріади *mens-notitia-amor* доктрина взаємопроникнення Осіб Трійці, викладена за допомогою понять сутності й субстанції, з очевидністю мобілізована для осмислення взаємоіманентності *mens* та його актів:

> *Et singula sint in se ipsis et invicem tota in totis, siue singula in binis siue bina in singulis, itaque omnia in omnibus (…) . Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semet ipsis, et tamen eorum singulum quidque substantia est et simul omnia una substantia vel essentia cum et relatiue dicantur ad invicem.*
>
> І кожний [окремий елемент тріади (*mens-notitia-amor*)] перебуває у самому собі, і позмінно кожний у кожному [з двох інших], або один в двох, або двоє в одному, відтак всі у всіх (…). Отже, дивним чином ці три [елементи] нероздільні самі із собою, і все ж кожен з них є окремою субстанцією, і водночас усі є однією субстанцією і сутністю, і відповідно навзаєм іменуються.
>
> *De Trinitate* IX, 5, 8.

у своєму акті пізнання; 2) з цього пізнання прямо й необхідно випливає любов до себе; 3) в любові та пізнанні себе розум безпосередньо отримує самосвідомість (*De Trinitate* IX, 2, 2–5, 8). У цій, ще недосконалій, аналогії внутрішнього світу людини з Божественною Трійцею, *mens* представляє Божественність як ціле, тоді як його акти відповідають двом Особам – Бога Сина та Святого Духа.

В другій аналогії – *memoria (sui), intelligentia, voluntas*, – де перихоретична модель застосовується більш адекватно, самосвідомість безпосередньо та інтуїтивно передує рефлексивному пізнанню та засновує його. Члени тріади, насправді відмінні, формують єдність у підставі єдності розуму. Можна сказати, що *mens*, субстанція чи сутність душі, представляє божество як ціле, тоді як *memoria* відповідає Особі Бога Отця, *intelligentia* – Бога Сина, *amor* – Святого Духа. Всі Троє, окремо чи разом, є рівночесними одне одному; кожен з Трьох необхідно закликає до двох інших; всі Троє співвідносяться одне з одним. У цьому повному тринітарному устрої «акти» *mens* представляються як такі, що «походять» з пам'яті, так само як у Богові Бог Син та Святий Дух «походять» від Отця (*De Trinitate* X, 11, 18).

Мова *ousia* та *hupostasis* має одну точну функцію: обґрунтувати один тип єдності різних актів *mens*, насправді відмінних одне від одного, із самим *mens*, – внутрішню корелятивність, яку неможливо звести до відношення «субстанція-акциденції». Відтак це є, за визначенням, неаристотелевою моделлю, – моделлю, що ухиляється від понять субстанції-підмета і акциденцій, несумісних із перихоретичною структурою душі. Винахід «суб'єктивності», про який говорить Гайдеґґер, відтак потребує справжнього втручання *subjectum* в Авґустиновий устрій, – зустріч, на перший погляд протиприродну, *certitudo infallibilis sui esse* із Аристотелевим поняттям підмета; зустріч, яка надалі дозволила переформулювати [поняття] впевненості в собі у «суб'єктивну» впевненість. Ця зустріч, у свою чергу, передбачала визрівання розрізнення між суб'єктом та об'єктом. Можна простежити ці два сліди.

– Зустріч перихоретичної Авґустинової моделі і Аристотелевого «subjectum»

Перше, що видається самоочевидним, це протилежність суб'єктивного способу існування чи суб'єктивної присутності та об'єктивного способу існування чи об'єктивної присутності, – між *esse subjective* та *esse objective*, як *intentio* (намір) чи *conceptus* (задум). Утім, це не веде прямо від суб'єктності до суб'єктивності. Навпаки, ідея «суб'єктивного» існування наміру чи афекту призводить лише до уподібнення ментальних станів

якостям чи акциденціям душі через відношення їхньої притаманності субстрату. Відтак ця ідея порушує принцип взаємопроникнення. Її можна застосувати до актів (як у Вільяма Оккама), або прирівняти до аверроїстської теорії двох суб'єктів (як у Петра Ауреольського), і вона перебуває значно ближче до Аристотелевого *subjectum*, ніж до *certitudo sui esse*.

Навіть якщо протиставлення об'-єктності і суб'-єктності/під-метовості необхідне для появи поняття суб'-єктивної самості, його ще недостатньо, аби підтвердити це поняття. Отже, необхідно повернутися до другого сліду.

Хоча встановлювати точну дату виникнення якоїсь нової теорії за доби Середньовіччя завжди ризиковано, можна припустити, що одним з перших, хто засвідчив «суб'єктивну» мутацію суб'єктності-підметовості, був автор формули *certitudo infallibilis sui esse*: Петро Йоан Оліві.

Цей францисканець зіткнувся з цілком конкретним явищем: стандартне від кінця XIII століття переформулювання перипатетичного вчення через поняття «акт» і «об'єкт»; згідно з цим вченням, інтелект пізнає себе (1) так, як він пізнає інші речі, і (2) відштовхуючись від пізнання цих інших речей. У цьому формулюванні, названому «перипатетичним», у певному сенсі вже сталося порушення Авґустинового принципу, згідно з яким *mens* не може розглядатися як суб'єкт актів, уподібнених до ментальних акциденцій. Вважається, що людина досягає пізнання свого розуму (*mens*) і природи власної інтелектуальної спроможності (*naturae potentiae intellectivae*), виходячи зі своїх актів (*per actus eius*) та об'єктів цих актів (*per cognitionem objectorum*) – гіпотетичне пізнання, підміркування, яке, починаючи з об'єктів, сходить до актів, стверджуючи (а) що ці акти відбуваються (*manant*) лише в силу наявності певного суб-страту (*ab aliqua potentia et substantia*), (б) що відтак вони «існують у певному суб'єкті» (*sunt in aliquo subjecto*), а це (в) дозволяє вивести, що «ми маємо здатність, яка забезпечує підставу» цих актів. Отже, всупереч Авґустину, перипатетизм висуває припущення про існування *potentia sub-jectiva* для «забезпечення актів пізнання, спрямованих на їхні об'єкти, певним суб'єктом». Це припущення, яке, на погляд людини модерної доби, вже є кроком до «суб'єктивності», насправді втрачає суттєвий момент Авґустинової моделі: впевненість у собі. Справді, воно нічого не каже про «я» чи про *ego*: воно дозволяє стверджувати, що існує підмет/ суб'єкт моїх актів, але не встановлює, що [саме] «я» є цим підметом/ суб'єктом. Нічого в перипатетичній позиції не дозволяє «бути впевненим, що я існую, що я живу і що я мислю»: навпаки, все, що вона стверджує, це те, що мої акти «відбуваються (subsistent) завдяки певній можливості і що вони властиві певному суб'єктові».

> *Si quis autem bene inspexerit istum modum, reperiet quod non solum potest in eo contingere aliqua dubietas, sed etiam quod nunquam per hanc viam possemus esse certi nos esse et nos vivere et intelligere, licet enim certi simus quod illi actus manant ab aliqua potentia, et sunt in aliquo subiecto*.
>
> Коли хтось добре дослідить цей спосіб, він знайде, що стосовно нього не лише можливі різні сумніви, а й що таким чином неможливо бути впевненим у своєму існуванні, житті і мисленні; припустима лише наявність впевненості, що ці акти походять від якоїсь спроможності і існують в якомусь суб'єкті.
>
> *Impugnatio quorundam articulorum*, art. 19, f° 47ra

Аби здобути суб'єктивну впевненість модерної людини, відтак потрібно зробити ще один крок: встановити, що я маю інтуїцію власного буття як підмета/суб'єкта моїх актів. Коротко кажучи, потрібно повернутися до перихоретичної концепції душі згідно з Авґустином, і пристосувати до неї «перипатетичну» мову підметовості/ суб'єктності. Цей подвійний рух містить один вимушений синтез і одну подвійну неточність. Теза, до якої він призводить, не є по суті ані Авґустиновою, ані Аристотелевою. Але саме тут знаходиться стартовий пункт «суб'єктивності», або, щонайменше, умова можливості такого старту. Саме це й здійснив Петро Йоан Оліві, покладаючи сприйняття моїх актів у «тому, що я передую собі як суб'єкт/підмет цих актів». Це спонукало його сформулювати своєрідну теорему, що «в сприйнятті моїх актів сприйняття їхнього підмета/суб'єкта є першим, згідно з природним порядком». Вислови на кшталт *certitudo qua sumus certi de supposito omnis actus scientialis* «впевненість, що ми певні стосовно підстави всіх актів пізнання» або *in hac apprehensione videtur naturali ordine praeire apprehensio ipsius suppositi* «видно, що підставою цього осягання природним чином є попереднє осягання себе» засвідчують зустріч певності та підметовості/суб'єктності, з чого походять модерні поняття суб'єктивності і суб'єктивної впевненості. Додамо сюди ще одну фундаментальну рису: уподібнення актів атрибутам чи предикатам суб'єкта – ego. Петро Йоан Оліві дуже виразний у цьому пункті: *actus nostri non apprehenduntur a nobis nisi tamquam praedicata vel attributa* «наші акти не сприймаються нами в інший спосіб, ніж як предикати й атрибути». Насамперед сприймається суб'єкт, оскільки «відповідно до природного порядку, суб'єкт сприймається раніше ніж предикат буде приписаний йому як такий». «Суб'єктивація» душі тут доконана в усіх вимірах – вона розуміється через припущення лінгвістичної чи логічної форми предикації, що подвоєне урахуванням слова *ego* в комунікації мовлення. Хоча цей термін не є необхідним у латині, Оліві фактично підкреслює, що коли ми хочемо повідомити іншим про існування у нас певного ментального стану, ми одразу встановлюємо *subjectum*, говорячи: *я* це думаю, або *я* це бачу

(*quando volumus hoc aliis annunciare praemittimus ipsum suppositum dicentes: ego hoc cogito, vel ego hoc video*). Стосовно цієї першої середньовічної концептуалізації суб'єктивності можна говорити одразу про «субстанціалізм» та «атрибутивізм». Фактично вона містить у собі ідею моєї інтуїції себе як «субстанції», себто як суб'єкта і принципа (*subjectum et principium*), «досвідного і майже дотикового» чуття (*sensus experimentalis et quasi tactualis*) себе як постійного *subjectum*; яке доповнило собою іншу інтуїцію: того ж таки «внутрішнього чуття» моїх актів як тих самих «атрибутів», відмінних від цієї субстанції, які зобов'язані їй своєю наявністю і які перебувають у субстанції за модусом становлення:

> *Quando apprehendimus nostros actus quosdam interno sensu et quasi experimentaliter distinguimus inter substantiam a qua manant et in qua existunt et inter ipsos sensus, unde et sensibiliter percipimus quod ipsi manant et dependent ab ea, non ipsa ab eis, et quod ipsa est quiddam fixum et in se manens, ipsi vero actus in quodam continuo fierii.*
>
> Коли ми схоплюємо деякі свої акти завдяки внутрішньому чуттю і майже у досвідний спосіб розрізняємо субстанцію, з якої вони походять і в якій існують, та її почуття, – звідси ми й сприймаємо у чуттєвий спосіб, що вони походять і залежать від неї, а не вона від них, і що вона є чимось незмінним і походить від себе, вони ж є актами, в яких триває становлення.

Кантовий опис душі відповідно до раціональної психології містить, в усякому разі, повне розкриття системи, наміченої у Середньовіччі штучним синтезом двох моделей, про які дискутували в теорії душі до XIV століття: Аристотелевої моделі підметності, якою обмежується аналіз Гайдеґґера, і Авґустинової моделі взаємопроникнення Осіб (або Іпостасей) Трійці, якою у цьому контексті нехтують майже всі історики поняття *sujet*.

♦ Див. вставку 5.

III. SUJET: СУБ'ЄКТИВНІСТЬ ТА ПІДКОРЕННЯ

A. «Неперекладене» у Ніцше

Сьогодні проблема вжитку категорії суб'єкта є більш ніж будь-коли центральною для філософії, але розглядається відповідно до її напрямків, які докорінно поновило XX століття. В самому осерді перебуває «гра слів», відкрито чи приховано привнесена подвійною латинською етимологією: на основі іменника середнього роду *subjectum* (що розглядається філософами з часів схоластики, на зразок *suppositum*, як переклад грецького ὑποκείμενον), або іменника чоловічого роду *subjectus* (що у середньовіччі прирівнюється до *subditus*). З першого виходить лінія логіко-граматичних і онтологічно-трансцендентальних значень, з іншого – лінія юридичних, політичних й богословських значень. Замість перебувати у філософській рефлексії окремо одна від одної, вони, навпаки, чинять постійний взаємовплив навколо проблематичного сполучення «суб'єктивності» та «підкорення» з того моменту, як разом з Кантом філософія визначилася як теорія суб'єкта, що конституює предмети досвіду. Але відбувається цей вплив у відкритий чи прихований, або навіть витіснений спосіб, – залежно від того, чому ця ідіома сприяє чи не сприяє.

Аби ввести ці проблеми в модерну філософію, можливо, найкраще перечитати вражаючий текст Ніцше у § 19 його тексту «По той бік добра і зла»:

> Філософи мають звичку говорити про волю так, ніби це найбільш знайома річ у світі (...). Людина, яка воліє, наказує чомусь у самій собі, що підкоряється, або вона вірить, що воно підкоряється. А тепер варто придивитися до того, що є найдивнішим у цій волі, – у цій настільки багатогранній речі, для якої народ має лише одне слово: оскільки ми в даному разі одночасно наказуємо і підкоряємося, і коли підкоряємося, нам знайомі почуття примусу, натиску, утиску, спротиву, спонукання, які зазвичай виникають негайно услід за актом волі; в цьому ми, навпаки, маємо звичку обманюватися, охоплюючи цю подвійність синтетичним поняттям «я», – а до воління чіпляється ще ціла низка помилкових висновків і, далі, хибних оцінок самої волі (...). Оскільки в переважній більшості випадків воління виникає лише там, де можна сподіватися на дію наказу, а отже покори, а отже, дії, то позірність, ніби тут наявна якась необхідність впливу, переводиться у відчуття; отже, той, хто воліє, вірить із неабияким рівнем упевненості, що воля і дія якимось чином є одним (...). «Свобода волі» – ось слово для цього багатогранного стану задоволення того, хто воліє, котрий наказує і водночас встановлюється як одне з виконавцем, – а цей, як такий, насолоджується тріумфом над опором, але розсуджує так, ніби насправді цей опір подолала його власна воля. Той, хто воліє, здобуває відтак, на додачу до його вдоволеного відчуття розпорядника, відчуття задоволення від виконання, доброго знаряддя, покірливого «підневільного» або «підданого» – адже наше тіло є лише суспільною будівлею багатьох душ. *L'effet c'est moi* (дія – це я): тут влаштоване те, що влаштоване в кожній добре збудованій та щасливій спільноті, де правлячий клас ототожнює себе з успіхом цієї спільноти…

Див. вставку A.

Йдеться не про оскарження варіантів перекладу (що сприймається як намір запропонувати інші), а про огляд проблем, які вони виявляють. Особливу важливість можна надати факту, що текст Ніцше і сам містить міркування з приводу «перекладу» як травестійного процесу, якому слід надати фундаментальну антропологічну значущість. Не менш примітним є факт, що в обговоренні ілюзій єдності, притаманних волінню, звернення до політичної метафори (якщо така є…)

5

Суб'єкт, річ, особа

▸ ACTEUR, DROIT, СУТНІСТЬ, LEX

Тенденція до уподібнення понять суб'єкта й особи в сучасній мові виглядає як протилежне до тлумачення «підметовості» в термінах підданства чи панування. Проте слово *persona*, появу якого Тіт Лівій (*Історія Риму* VII, 2) датує IV століттям, має фундаментальне тяжіння до політики, як «представництво», надане крізь поняття «ролі»; це відбулось через подвійну метонімію, – маски, яка є «рупором» актора у виконуваній ним «ролі», і Цицеронового визначення магістрату як «рупору» (*per-sona*) *civitas*, себто «виконувача ролі» міста: *est proprium munus magistratus intelligere se* gerere personam *civitatis* «належний обов'язок магістрату – розуміти себе як уособлення міста» (Цицерон, *De Officiis* I, 34) [згідно з іншою формулою, magistratum esse legem loquentem, legem autem mutum magistratum «магістрат є законом, що говорить, закон же є німим магістратом» (Цицерон, De legibus, III, 2)]. «Персона» є засадово юридичною: її первинним носієм є зібрання римських громадян, які, будучи буквально «законом, що говорить», утворюють «персону» дії і права. Нікому не дозволено ігнорувати закон; римський громадянин є «персоною», а місто – вищою «персоною» або «персоною» найвищою мірою (*persona civitatis*), магістрат же є *persona personae* «персоною персон». Через це «персона» видається таємно пов'язаною з виміром підлеглості [sujétion], що вплинув на поняття суб'єкта, де саме «персона» сформувала перспективу розрізнення між *caput* «свободною людиною» і *servus* «рабом», і дала змогу розрізнити юридичну автономію та гетерономію. Як написав юрисконсульт Гай (бл. 135 р.), *Quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuris subiectae sunt* [«деякі особи є самоправними, деякі є підданими праву іншого]» (*Institutiones*, 1, 48). Призначення «персони» було підняте, частково через її походження, до «ролі» (політичної, юридичної, соціальної, навіть етичної; пор. припис Цицерона – «добра») – ці ж обертони, що й у виникненні «суб'єктивності» – підкорення. Але «персона» також у філософському аспекті глибоко вкорінена у феноменах перекладу й перетворення, які супроводжували перехід Аристотелевого ὑποκείμενον в *subjectum*.

Перша поява філософського визначення особи мала місце в контексті пізньоантичних дискусій навколо тринітарної теології: в третій главі трактату Боеція «Проти Євтихія і Несторія» (*Contra Eutychen et Nestorium*). Боецієве визначення особи – *naturae rationabilis individua substantia* «індивідуальна субстанція розумної природи» – відкриває горизонт філософської зустрічі суб'єктності та особистості. Проте предметом обговорення тут є не ὑποκείμενον, а ще більш неоднозначне і складне для пояснення ὑπόστασις. Аби зробити незвичне тринітарне поняття особи зрозумілим для латинян, перекладач Аристотеля встановив, що насамперед треба пояснити, «що греки називали ὑπόστασις». Латинське слово *persona* – яке він вважав еквівалентом грецького πρόσῶπον, при тому що цей другий термін подає образ закону чи міста радше як оптичну модель, візуальну репрезентацію, ніж як голос чи мовлення, – фактично не виражало того концептуального змісту, що його він намагався сконструювати. Справді, як латиномовна людина 520 року могла вловити щось із розряду тринітарної таїни за допомогою терміна, який означає «людину під маскою» в театрі, «роль», що входить в етичне формулювання «життєвого вибору» (в тому сенсі, в якому Цицерон, *op. cit.*, написав: *Ipsi autem* gerere *quam* personam *velimus a nostra voluntate proficiscitur* «від нашої волі залежить, яку личину ми хочемо носити»), чи поховальну маску, що відганяє демонів? Греки мали «значно виразніший» термін (*longe signatus*, буквально: «такий, що краще позначає») – ὑπόστασις – що давав їм можливість пояснити основну рису: *naturae individuam subsistentiam* «індивідуальну підставу природи». Це формулювання особи у Боеція, від самого початку відзначене ваганнями між субстанцією та субсистенцією (самостійним існуванням), сприяло появі низки конститутивних рис, що були розвинені за часів Середньовіччя в різноманітних системах, де комбінувалися *sujet* «підмет/суб'єкт», *suppôt* «підлегле», «річ» та «особа».

Принциповим моментом тут є прояснення різниці між підставою та субстанцією. Враховуючи, що Боецій переклав οὐσία як *essentia*, οὐσίωσις – як *subsistentia*, і ὑπόστασις як *substantia*, перший крок полягав у тому, аби систематично розрізнити ці три поняття. Це робиться через вказування, що дещо, наприклад людина, є *усією* чи «сутністю», позаяк воно *є*; οὐσίωσις чи subsistentia «самостійним існуванням», позаяк воно не перебуває в жодному суб'єкті; ὑπόστασις чи «субстанцією», позаяк воно «є суб'єктом інших [речей], які не є підставами» (себто є «акциденціями»). Другий крок полягав у стверджуванні, що те, що не є акциденцією, але служить субстратом для акциденцій – інакше кажучи, підставою, – «є» на рівні універсального, але «приймає субстанцію», себто функціонує як субстанція (отже, як субстрат для акциденцій) в індивідуальних речах (*ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam*). Отже, для греків *jure subsistentias particulariter substantes* ὑπόστασις *appellaverunt* «субсистенції, що лежать в основі індивідуальних речей» є тим, що справедливо може іменуватися «субстанціями» (86, 35–88, 39). Те, що Боецій називає *hypostase* чи субстанція, є відтак тим, що засновує індивідуальне існування певної природи, тим, що уможливлює водночас його окремість і його існування, причому одне не відбувається без другого.

Отже, аби зрозуміти виникнення суб'єктивності з цього особистісного виміру, слід, крім перетворення Аристотелевого ὑποκείμενον на *subjectum*, врахувати також перетворення ὑπόστασις на *substantia* в царині

тринітарного богослов'я. Історія латинського сприйняття грецької формули «одна сутність і три іпостасі» містить цілу низку капітальних розробок для системи суб'єктності/суб'єктивності. Вторгнення в XI столітті слова *res*, «річ», на місце неясного *substantia* є одним з рушійних чинників, прихованих за філософськими дискусіями реалістів та номіналістів. Також саме тут міститься початок середньовічних міркувань з приводу поняття *suppositum* в межах граматики, логіки й богослов'я. Якщо крім того врахувати, що формула «мати іпостась (в)», передана латині Боецієм у вигляді *habere substantiam (in)*, є досхоластичним способом виражати поняття існування, то можна побачити, що засадова тема онтології (різниця між сутністю та існуванням) також була від початку вплетена в концептуальну мережу тринітарної тео-логіки.

В цій перспективі суб'єктивне не протистоїть об'єктивному так, як сприймач протистоїть сприйнятому і внутрішній світ зовнішньому світові. Відтак, коли терміни *subjectum* чи *subjectivum* трапляються в середньовічних текстах з психології, потрібно стерегтися їхньої інтерпретації в сенсі суб'єктивності чи самості. Середньовічні автори мають тут на меті зовсім інше: просто замислитися, що є субстратом, *підметом* чи під-ґрунтям думки. Саме це застосування *subjectum* у сфері підметності пояснює, наприклад, те, що такий автор, як Аверроес, приписує людській думці два суб'єкти. Замислитися, що є *subjectum* думки, означає спитати себе про те, що є основою *intentio intellecta*, сприйнятої як спільний акт. Відповідь Аверроеса – уява як здатність, що міститься в тілі й існує за рахунок тілесності, та власне «матеріальний» інтелект, відокремлений від тіла і такий, що не існує за рахунок останнього. Ця відповідь вписана в основи психології як те, що сьогодні називають «модулярністю», і відтак не представляє уподібнення *subjectum* до *ego*.

БІБЛІОГРАФІЯ

BOETHIUS, *The Theological Tractates with an English Translation,* éd. Stewart-Rand, trad. par H. F. Stewart, E. K. Rand et S. J. Tester, Cambridge (Mass.), The Loeb Classical Library, 1973.
CICERON, *De Officiis, Des devoirs*, trad. fr. Ch. Appuhn, Flammarion «GF», 1967, p. 157 et 153.
KANTOROWICZ Ernst, *L'Empereur Frédéric II*, trad. fr. A. Kohn, Gallimard, 1988.
ULLMANN Walter, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins Press,1966.

супроводжується побудовою «французького» (а отже, «неперекладного») речення – пародіювання відомої алегорії абсолютної монархії, що приписується Людовіку XIV (*L'État, c'est moi*).

На цьому тлі можна помітити два різних аспекти французького перекладу. Він систематично вводить слово *sujet* (*sujet obéissant, sujet voulant*) для метафізичного припущення про *etwas* «дещо», що є «тим самим» по обидва боки наказу і наслідків покори, повторюючи тут критику Ніцше стосовно ілюзії «я». Але з іншого боку, французький переклад також надає собі засоби – граючи з конотацією французького слова *sujet*, чого нема в німецькому еквіваленті *das Subjekt* – виразити за допомогою родового терміна неоднозначність реальних чи уявних стосунків підкорення (ἄρχειν та ἄρχεισθαι) між «частинами душі» (принаймні не тіла), які для Ніцше складають сутність феномена «волі»: *sujet obéissant* виглядає як тавтологія, *sujet voulant* – майже як протиріччя. Чи навпаки?

Такий текст зовсім не є якоюсь цікавинкою: він вводить нас у самісіньку серцевину мовних напружень, притаманних формуванню й використанню поняття *sujet*. Їхньою сутнісною характеристикою, на підґрунті грецьких та латинських понять, є спрямоване підведення до двох окремих парадигм тлумачення суб'єкта; одна притаманна новолатинським мовам (зокрема, французькій), а друга – німецькій. У першому випадку – за сприяння певної «історичної гри слів» між значеннями *subjectum* та *subjectus* – одночасно логіко-онтологічна й юридично-політична конотація *sujet* застосовується у систематичному дослідженні модальностей «підкорення підданця» (*l'assujettissement du sujet*). У другому випадку політичний вимір був безпосередньо прихований, чи радше замовчуваний, мовою через неявну систему перекладів, де зв'язки між способом існування суб'єкта і кодексом законів чи владою могли розглядатися виключно під кутом зору онтології свободи, що протиставляється природі. Зрозуміло, що ці дві парадигми не розвивалися незалежно одна від одної, оскільки всі їхні класичні посилання є спільними, а більш-менш одночасний переклад європейських метафізичних творів є одним з головних рушіїв їхньої історії. З огляду на це дивно, що розбіжні прочитання твору Ніцше змогли зіграти тут викривальну роль.

Б. Суверенність суб'єкта: Батай чи Гайдеґґер?

Перший випадок можна проілюструвати на прикладі Батая, який, без сумніву, першим серед сучасних французьких авторів свідомо досліджував можливість вписати зазначену діалектичну (або містичну) антиномію в рамки антропології, визначаючи суб'єкт через «суверенність», себто його непідкорення. Йому йдеться знов-таки про «недоречну гру слів» – хоча очевидно, що це й є рушієм його конструкції:

> Коли я говорю про об'єктивну суверенність, то не випускаю з уваги, що суверенність ніколи не буває справді об'єктивною, що вона,

навпаки, означає глибинну суб'єктивність (…) [у світі речей та їхніх взаємозалежностей] ми сприймаємо співвідношення сил і, безумовно, окремий елемент зазнає впливу маси, але маса не може *підпорядковувати*. Підпорядкування передбачає інші стосунки, а саме стосунки об'єкта і суб'єкта [примітка внизу сторінки: Слововжиток суверенів, що говорили «мої підлеглі» (mes sujets), вводить певну двозначність, якої неможливо уникнути: адже *sujet* для мене і означає *суверен*. Суб'єкт, про який я говорю, не має нічого спільного з підлеглим (*assujetti*)]. Суб'єкт є сущим *як воно являється самому собі зсередини* (…). *Суверен відрізняється від інших так, як суб'єкт відрізняється від об'єктивного виконання роботи.* Ця неминуча гра слів недоречна. Я хочу сказати, що індивід маси, котрий упродовж частини свого часу працює на благо суверена, *пізнає* це; я хочу сказати, що він *упізнає себе* в собі. Індивід маси тепер вбачає в суверені насамперед вже не об'єкт, а *суб'єкт* (…). Суверен, що підсумовує сутність суб'єкта, є тим, через кого і для кого момент, *чудодійний* момент є морем, в якому губляться струмки праці (…).

G. Bataille, *La Part maudite* III, *La Souverainetée*, IV, «L'identité du «souverain» et du «sujet», en conséquence de la connaissance de la souveraineté et de la connaissance de soi», в *Œuvres complètes*, vol. 8, p. 283–286.

Перешкода, на яку Батай, як він думав, тут наштовхнувся, можливо, частково зумовила зупинку в його книзі. Але звідси ж, перетворюючи безвихідь на прорив, відправляються Лакан, Альтюссер і Фуко.

Другий випадок стосується Гайдеґґера, коли він пропонує вписати Ніцшеву доктрину «волі до влади» у процес «історії буття», що характеризує західну метафізику. Ніцше (зокрема, у фрагментах 1887–1889 років, надрукованих під назвою «Воля до влади») формулював підмет, що позначає «я» (*Ich*) чи «*ego*», як граматичну фікцію. Гайдеґґер же спробував показати, що Ніцше «спирався на метафізичний фундамент, закладений Декартом», позаяк Картезій, заміщуючи «тіло» «душею» та «свідомістю» як «мислячою субстанцією» більш ніж будь-коли ототожнив її із суб'єктивністю, чим і створив з визначення людини як суб'єкта критерій істини (пор. Heidegger, *Nietzsche*, II). Питання, яке тут ставить Гайдеґґер, полягає в тому, аби через генеалогічне дослідження «метафізики як історії буття»визначити умови і момент онтологічного перетворення (щільно пов'язаного з аналогічною зміною ідеї істини), яке зробило *subjectum*, що його латинські автори розглядали як «переклад» Аристотелевого ὑποκείμενον, не лише простим припущенням актуалізації індивідуальної субстанції відповідно до властивої їй форми буття, а радше самою можливістю мислення, з якого походять усі репрезентації, і яке [дане самому собі] як саморефлективність *Я* (*cogito me cogitare*, ключова фраза, приписана Гайдеґґером Декарту). Це встановлення «панування суб'єкта» (*Herrschaft des Subjekts*), від якого ми вже залежні, стало фундаментальною справою Декарта в «Метафізичних медитаціях» і «Принципах філософії».

Аби почати усувати цю перешкоду (і водночас висвітлювати принаймні одну частину «не сказаного» у філософських дебатах кінця XX ст. з приводу «філософії суб'єкта» і її різноманітної критики), необхідно, з одного боку, відновити Гайдеґґерову конструкцію історії буття у вигляді історії послідовних узагальнень суб'єктності (*Subjektheit* – «Я мислю») як самореферентного (або автономінативного) трансцендентального суб'єкта, що ретроспективно приписується Декарту, аби відтак утворити відправний пункт специфічної модерної настанови в філософії; з другого ж боку, необхідно залишити позаду утруднення Батая з приводу того, що він назвав «грою слів» довготривалої семантики, чиї наслідки безперестанно уточнюються і краще усвідомлюються в її власному минулому, яке допомагає далі поєднувати очевидні розбіжності доктрини. Почнемо з першого пункту.

В. Винахід Канта: «картезіанський» суб'єкт

Вислови «картезіанський суб'єкт» і «картезіанська суб'єктивність» є настільки узвичаєними, вони так часто застосовуються для розташування картезіанства в історичних чи компаративних послідовностях (чи то всередині французького дискурсу, чи то між французькою та іншими філософськими ідіомами), що потрібні зусилля задля детального виявлення умов цього винаходу, який водночас є непорозумінням перекладу. Але це непорозуміння засвідчує надзвичайну роботу концепту всередині самої мови (починаючи з синтаксичних розходжень латини, французької та німецької). Воно досить потужне й показове, аби ретроспективно вивести розуміння тексту Декарта і завдань його філософії, що нам насправді не під силу здійснити в абстрактний спосіб. Слідкуючи за Кантовим прочитанням Декарта, ми можемо насамперед розгледіти у ньому стійку антиципацію трансцендентальної проблематики, але не можемо позбавити її мови «суб'єктивності». У цьому плані Кантів поворот спричинив незворотні наслідки…

Суб'єктивність (*Subjektivität*) є важливим терміном вже в «Естетиці» Баумґартена, де вона позначає сферу і якість феноменів, які в процесі мислення, сприйняття й відчуття індивіда не є наслідками впливу на нього зовнішніх об'єктів, а утворені на підставі його власних диспозицій (те, що Лок чи Мальбранш називали «вторинними якостями»). Про це нам слушно нагадує Й. Риттер. Однак, всупереч його поясненням, вживання слова *subjectum*, чи радше, в німецькій мові, *Subjekt*, не передувало цій абстрактній концептуальній

конструкції: воно слідувало за нею. Насправді, *das Subjekt* (з різноманітними кваліфікаціями, як-от «логічний суб'єкт», «емпіричний суб'єкт», «трансцендентальний суб'єкт», «моральний суб'єкт») постав як ключовий концепт філософії суб'єктивності лише в «Критиці чистого розуму». Відтак філософія Канта єдиним рухом «винайшла» проблематику мислення, чиї умови доступу до об'єктивності законів природи, так само як і до універсальності етичних та естетичних цінностей, містяться в його, мислення, власному устрої (те, що називають «коперніканською революцією»). Відтак «суб'єктом» (себто протилежністю об'єкта) було названо родову індивідуальність, іманентну грі здібностей свідомості, яка, для всіх обмежених розумів (*les esprits finis*), формує «світ» і надає сенс факту дії у цьому світі. Навіть якщо зважити на примітні передбачення (як ті, що А. де Лібера знайшов тут у «дотепного» францисканця XII століття Петра Йоана Оліві), про які Кант, вочевидь, не знав, єдиним свідченням зв'язку між цим Кантовим утворенням *суб'єкта* і схоластичним поняттям *subjectum* чи *suppositum* є саме те, що позначається ідеєю «коперніканської революції»: віднині категорії, себто найбільш універсальні властивості, відповідно до до яких в актах судження речам приписуються предикати, більше не є родами сущого, а є внутрішніми правилами мислення, не категоріями буття, а категоріями суб'єкта, що конституюють об'єкт (і в цьому сенсі досвід як такий: «трансценденталії»).

Навіщо було потрібно, аби Кант за таких умов захотів ретроспективно переадресувати це відкриття своєму «попереднику», Декарту, якому упродовж двох століть приписували ідею картезіанського винаходу суб'єкта, що спричинило до найретельніших пошуків у автора «Медитацій» слідів семантичної зміни термінів, яких він практично не вживає? Відповідь, як це часто буває, полягає в літері тексту. Порівняємо три абзаци з «Критики чистого розуму» (розділи «Трансцендентальна дедукція» і «Паралогізми чистого розуму»), які, варто відзначити, зовсім не є легкими для перекладу:

> 1. *Das*: Ich denke, *muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte (...) Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das:* Ich denke, *in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneität, sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption (...) weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung* Ich denke *hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann* (KrV § 16).
>
> «*Я мислю*» має *бути в змозі* супроводжувати всі мої уявлення: бо інакше в мені уявлялося б щось цілком не мислиме (...). Отже, все розмаїття споглядання має необхідне відношення до «*я мислю*» в тому суб'єкті, в якому перебуває це розмаїття. Але це уявлення є актом спонтанності, тобто воно не може розглядатися як приналежне до чуттєвості. Я називаю це уявлення *чистою апперцепцією* (...) бо воно є тією самосвідомістю, що в ній породжується уявлення «*я мислю*», яке має бути в змозі супроводжувати всі інші уявлення, і в усякій свідомості є одне й те саме, не можучи при тому супроводжуватися жодним подальшим уявленням. [Тут і надалі переклад Ігоря Бурковського, з незначними змінами].
>
> 2. Ich, *als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes, und heisse Seele (...). Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie (...). Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, dass dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts anderes, als transzendentale Prädikate desselben, enthalten könne (...). Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird…* (KrV B 400, B 401, B 403/404).
>
> Я, як мисляче, єсмь предмет внутрішнього чуття і звуся душею (...). Отож, вираз *Я* як мисляча істота означає вже предмет психології (...). Отже, *я мислю,* – то єдиний текст раціональної психології, із якого вона повинна розвинути всю свою мудрість. Неважко збагнути, що ця думка, коли вона віднесена до предмета (мене самого), не може містити нічого іншого, крім його трансцендентальних предикатів (...). Та в основу цього вчення ми не можемо покласти нічого, окрім простого й самого по собі цілком порожнього уявлення: *Я*, про нього не можна навіть сказати, що воно є поняттям, бо це лише свідомість, що супроводжує всі поняття. У цьому *Я*, або Він, або Воно (річ), що мислить, уявляється не що інше, як трансцендентальний суб'єкт думки = *x*, який пізнається тільки через думки, що є його предикатами…
>
> 3. *Der Satz:* Ich denke, *wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht sofern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag, (das Cartesianische* cogito, ergo sum,*) sondern seiner blossen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fliessen mögen. Läge unserer reinen*

> *Vernunftserkenntnis von denkenden Wesen überhaupt mehr, als das* cogito *zum Grunde* (...) *so würde eine empirische Psychologie entspringen* … (KrV B 405).
>
> Положення «*я мислю*» розглянуте при цьому, одначе, лише в проблемному сенсі, не оскільки воно може містити сприйняття якогось існування (картезіанське *cogito, ergo sum*), а за самою лише його можливістю, аби поглянути, які властивості його суб'єкта/підмета (байдуже, існує такий чи ні) можуть випливати з такого простого висловлювання. Якби в основі нашого чистого розумового знання про мислячі істоти взагалі лежало щось більше, ніж *cogito* (...), тоді виникла б емпірична психологія …

Залишивши осторонь помітну альтернативу займенників (*Ich, Er, Es*, див. JE), можна побачити, що Кант здійснює тут одну операцію під прикриттям іншої. Він приписує Декарту номіналізацію вислову *cogito* чи «я мислю», аби позначити операцію самореференції, через яку думка робить себе власним об'єктом, повною формулою чого є «я мислю, що я мислю те, що я мислю». І ця формула позначає «дещо» або «певне суще», котре виявляється одразу і тим, хто має мислення, і тим, хто мається на увазі у мисленні як *subjectum* (Кант транскрибує це слово як *Subjekt*) у сенсі класичної метафізики, як кінцевий пункт чи підстава предикації, вільний від припущень Кантових послідовників (Фіхте, Геґеля); лише один мислимий суб'єкт (ὑποκείμενον) є тим, хто сам мислить, тож його предикатами є його думки. З картезіанської точки зору, ці дві операції є суперечливими, в чому легко переконатися з тексту «Медитацій». Строго кажучи, у Декарта немає номіналізації простого вислову *cogito* (яка з'явиться в творі Арно *Des vraies et des fausses idées* «Про істинні та хибні ідеї»), хоча вона й підготована тим, як він розмірковує над властивостями свого вислову. Навпаки, міркування Канта про «метафізичний суб'єкт» несумісне з власним сенсом *cogito* (зведеного в «Медитаціях» до екзистенціального висловлювання: «Я є, я існую»). *Cogito* насправді цілком невід'ємне від висловлення в першій особі (*ego*), якій Декарт протиставляє «Він» (*Ille*) Бога і «це» (*hoc*) власного тіла в проблематиці ідентичності або «себе»: «Це я, себто моя душа, завдяки чому я є тим, чим я є» («Міркування про метод», шоста «Медитація»). «Я мислю» еквівалентне «я є», яке розвивається в «я є [той, хто я] є», себто моєю душею (*mens*), а не Ним (Богом) і не цим (моїм тілом). Відтак йдеться про перекручення смислу з тяжкими наслідками, оскільки, читаючи Декарта крізь Канта, вся трансцендентальна філософія до Гусерля і Гайдеґґера включно постійно докоряла йому за «субстанціалізацію суб'єкта» в момент його виявлення. Себто – тепер ми це знаємо – представники трансцендентальної філософії читали його у такий спосіб, ніби він належав до Середньовіччя (Оліві), але обходячи філософію середніх віків мовчанням …

Таке перекручення смислу лежить в основі ускладнення, яке відчув Кант вводячи в історію революційну філософську ідею, в якій концентрується вся оригінальність його власної «трансцендентальної діалектики» і яка відрізняється від «підметовості» Аристотелевої метафізики (τόδε τι, ὑποκείμενον, οὐσία) не менше, ніж картезіанська особистість «мислячої речі» (*ego ipse a me percipior*), для якої істинність сприйнятого явища притаманна мисленню. Для Канта, позаяк ми не можемо мислити (формувати поняття, підводити під них інтуїції тощо) без того, аби було задіяне наше внутрішнє чуття, і відтак без того, аби виникала ілюзія «внутрішньої» реальності, яка сама є об'єктом думки, – мисляче «я» знаходить себе у своїй логічній функції (поєднання досвіду) саме тією мірою, якою воно постійно не розпізнає себе, покладаючи себе як пізнаване (як феномен, буквально «те, що являється» на екрані репрезентації: *erscheint*) (див. ERSCHEINUNG). «Субстанція» ж у Канта більше не належить до порядку буття або речі «самої по собі». Вона є лише поняттям того, що постійно пов'язане з феноменами. Відтак Кант пояснює нам, що *суб'єкт*, який у собі (як логічна здатність чи спроможність) не має нічого субстанційного, позаяк він не є нічим феноменальним, водночас постійно – наскільки і оскільки він (себе) мислить – *являється* у формі субстанції. У «Трансцендентальній дедукції» (§ 25) Кант пише: «І я маю, отже, *знання* не про себе, *як я єсмь*, а лише як я собі *являюся*» (*wie ich mir selbst erscheine*). «Я», котре дається лише у формі, невід'ємній від вислову «я мислю», який функціонує також як його власне, себто родове, «ім'я», не може сприйняти себе («аффікуючи» саме себе) інакше як в ілюзорний спосіб. Але ця ілюзія чи трансцендентальна видимість (*Schein*) сама постачає оригінальну істину: вона є єдиною можливою формою «основи». І, в певному сенсі, це якраз і є істиною. *Суб'єкт* є словом, яке віднині позначає цю вражаючу єдність протилежностей. І Кант приписує Декарту метафізичну ілюзію, яку, за його твердженням, той відкрив сам. Належним чином «вводячи себе в оману», Декарт тим самим засвідчив, що омана перебуває в серці істини, видимість у серці явленості.

Видається, що в усьому цьому – де, можна зауважити, синтаксичні форми вислову та їхні переклади чи перетворення грають вирішальну роль – ми маємо справу виключно з епістемологічними висловлюваннями й досвідами думки. Ніщо відкрито не нагадує про «практичний», тим паче політичний, вимір проблеми суб'єкта. Втім, це не зовсім так, якщо звернути увагу на дві характеристики міркувань, які ми щойно навели. По-перше, Кантів *суб'єкт* (себто *Ich* «Я» чи радше *Ich denke* «Я мислю») здобувається по суті завдяки процедурі *приписування* (*imputation* – див. IMPUTATIO). Рефлексія приписує суб'єкту – себто він сам приписує собі – репрезентацію, що є водночас істиною і хибою, розпізнаванням

і не розпізнаванням. Другим моментом є те, що коло аперцепції веде до припису, який не просто спокушає, але вимагає наближення до форми категоричного імперативу: звільнити свою власну репрезентацію «феноменізму» (або те, що так само веде до субстанціалізму), аби знов приєднати її до ідеї «чистої» діяльності мислення. Але така ідея не має сенсу в горизонті природи, вона може отримати його не інакше як у вигляді корелята свободи. Саме тут набуває всього свого значення той спосіб, яким завершується дослід «Паралогізмів чистого розуму» через ідентифікацію трансцендентального *суб'єкта* (або рефлексивну ідентичність *Selbst* «себе») з моральною «особистістю» (*Persönlichkeit*), що робить людську істоту «здатною бути громадянином якогось кращого світу, котрий вона має в своїй ідеї» (KrV B 426).

Історично хотілося б мати змогу поставити цей субстрат Кантової думки у зв'язок з «поставанням підданцем/суб'єктом» (*devenir sujet*) революційного і постреволюційного громадянина, і особливо з конституційним рухом категорії «суб'єкта права» (*Rechtssubjekt*), стосовно якого ми ще не маємо досить точного уявлення. В одному нещодавньому досліді Ів-Шарль Заркa помітив, що поряд з проблематикою правосуддя й рівності, чиєю вимогою до кожного є «ставити себе на місце всіх», у Ляйбніца виникає вислів *subjectum juris* у сенсі «моральної якості», що підіймає її носія на універсальний рівень. Але відомо також, що Кант (а за ним і Геґель), хоч, здається, і наблизився до формулювання цієї ідеї (як у «Доктрині права» 1795 р., де розподіл прав здійснюється «відповідно до суб'єктивних стосунків зобов'язуючих і зобов'язальних»), ніколи не вживав вислів *Rechtssubjekt*, для появи якого довелося чекати історичної школи права (Фридрих Карл фон Савіньї, Густав Гуґо, Ґеорґ Фридрих Пухта). Ці суб'єкти (*Subjekte*), у «стосунках» між якими і проступає зобов'язання (що власне є аспектом міжсуб'єктивної співвіднесеності), формально не мають нічого спільного з політичними *підданцями* (*Untertan* «підданий», Кантів еквівалент латинського *subditus*) *суверена*, якими може бути сам народ, що складає державу. Відтак непроявленим залишалось поєднання тематики суверенітету і закону, що передбачає ідею звільнення суб'єкта/підданого і суб'єкта/підданого як «такого, хто звільняє себе».

♦ Див. вставку 6.

Г. Суб'єктивність у французькій мові

За контрастом стає можливим розтлумачити той спосіб, в який сучасна філософія – зокрема, франкомовна – розуміє питання суб'єктивності: не лише як питання сутності, що надає буття істині й видимості, або, в метафізичній царині, як питання протилежності природи і свободи, а й як політичну ставку, становлення чи співвідношення сил, які самі перебувають «всередині» їхнього власного конфлікту.

З точки зору історії ідей та слів тут доречно згадати певну кількість проміжних ланок. Передусім і понад усе Руссо, два аспекти творчості якого й відповідні повороти письма скрізь залишають слід. Подумаємо про спосіб, яким «Суспільний договір» подає як неухильно співвідносні фігури «громадянина», члена суверенної спільноти (себто, автора закону) і підданця, який отримує свою свободу через абсолютну покірливість цьому самому закону, внаслідок «тотального відчуження» індивідуальних воль, з чого походить загальна воля, складова «спільного я», відбитого в усіх індивідуальних свідомостях (Геґель казав у «Феноменології духа», неявно посилаючись на Руссо: *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* «Я, котрий є Ми, і Ми, котрі є Я», див. JE). Але подумаємо також про спосіб, яким автобіографічний твір Руссо пов'язує тему автентичності з темою підкорення:

> Не було дня, коли б я не згадував з радістю і розчуленням той неповторний та короткий час мого життя, коли я був собою цілком, без домішку і перешкод, і коли я жив у найбільш істинному сенсі (…) я не страждав від підкорення, я був цілком вільний, і більше ніж вільний, оскільки був відданий (assujetti) моїм єдиним прихильностям, я робив лише те, що хотів робити…
>
> *Rêveries du promeneur solitaire,*
> Dixième promenade.

Далі слід взяти до уваги революційну цензуру, наслідком якої стало не лише «підвищення» підданця (*subjectus, subditus*) до громадянина (власника політичних прав), але також зобов'язання перетворити особу (*subjectum*) громадянина (в сенсі натуралізації його людяності, яка включає всі антропологічні аспекти: вік, стать, культура, здоров'я, здатності, моральність тощо) в процесі освіти на «індивідуальний характер», що визначається через суспільне визнання. Разом з руссоїстською теоремою та її критикою з боку Геґеля чи Ніцше це формує умову історичної та політичної можливості зруйнування зв'язку між суверенністю та суб'єктивністю, що й завершив Батай. Такою може бути (принаймні це наша гіпотеза) генеалогія ототожнення *проблеми суб'єктивності* та *проблеми підданства*, яка цілком оновила сенс проблеми суб'єкта в філософії (і водночас нашого сприйняття його історії). Надамо на завершення декілька опорних віх цього сюжету.

Жиль Дельоз в «Empirisme et subjectivité» (перше видання, 1953) зробив таке посилання:

> Ця різниця [між поглядом з точки зору походження ідей та з точки зору їхнього визначення] є тою, з якою вже стикався Юм у вигляді антиномії свідомості; вона визначає проблему «я». Розум (*L'esprit*) не є суб'єктом, він є підкореним. І коли суб'єкт конституюється в розумі під впливом принципів, розум водночас вловлює себе як «я», позаяк він є визначеним. Але тим більше, коли суб'єкт складається лише

6 **«Subjectus» / «subjectum»: історична гра слів**

▸ DROIT, ІКОНОМІЯ, ПОЛІС, POUVOIR

Те, що слово *Subjekt* не може виявити у розмислі свою відмінність від *Untertan*, безпосередньо засвідчують французьке *su(b)jet*, англійське *subject*, іспанське *sujeto* та італійське *sogetto*, бо вони відсилають до подвійної етимології: *subjectum*, *le «suppôt»* «утримувач» індивідуальних властивостей, а також *subjectus*, «підданий» закону чи владі. Припущення і підкорення. Термін, відповідний питанню «що?», і термін, відповідний питанню «хто?». Ми вважаємо, що цей лінгвістичний факт відіграє визначальну роль у розвитку західної філософії, і ми говоримо про цей сюжет (пародіюючи певні французькі переклади Гайдеґґера) історичної гри слів, де можна розпізнати шлях від Гобса до Фуко, який проходить крізь Руссо, Геґеля, Ніцше, Батая.

Слово *sujet* від початку не було одним з тих «слів із протилежним сенсом», які захоплювали Фройда. Але воно набуло цього сенсу, так само як свобода і примус видаються двома сторонами однієї медалі. Джерело такого смислового перевантаження знаходиться не в давньогрецькій мові, хоча ретроспективно нашу уяву і може збудити аналогія в побудові слів ὑποκείμενον (субстрат або підтримка [чогось]), ὑπόστασις (основа, субстанція – поки отці Церкви не використали цей технічний грецький термін для позначення «Осіб» Трійці), ὑπήκοος («той, хто слухає промову»: слухняний, покірливий, учень, підлеглий, що віддає свою данину). Але жодне теоретичне сусідство не поєднає ці вислови. Нам слід звернутися до латини, себто до імперського та християнського Риму і далі до богословсько-політичної історії та історії моральної антропології, центром якої є послух як шлях до спасіння.

Subjectus є юридичним терміном, чия еволюція розтягнулася на сімнадцять століть, від римського права до абсолютної монархії. Перше питання, яке виникає: як відбувався перехід від позначення індивідів, *підданих* (*assujetis*) владі, до репрезентації людського роду як спільноти *суб'єктів*? Розрізнення між незалежними і залежними особами лежить в основі римського права. Досить тексту юриста Ґая, аби це нагадати:

> З права осіб випливає інше розрізнення. Адже деякі особи мають власне право (*quaedam personae sui iuris sunt*), а деякі підкорені праву інших (*quaedam alieno iuri sunt subiectae*). Але серед тих осіб, які підкорені праву інших, деякі перебувають під владою [отця сімейства], деякі – під владою [чоловіка], а деякі перебувають у володінні (*sed rursus earum personarum, quae alieno iuri subiectae sunt, aliae in potestate, aliae in manu, aliae in mancipio sunt*). Відтак бачимо щодо тих, хто підкорені праву інших: коли дізнаємося, ким є ці особи, одночасно пізнаємо, ким є ті, хто має власне право.
>
> Gaius, *Institutes* I, 48–50.

Через це діалектичне розрізнення форм підкорення можна, навпаки, отримати визначення вільних людей, господарів. Але понять *potestas* (влада, міць, сила, право розпоряджатися, панування; від *possum* – «могти, бути спроможним»), *manus* (сила, міць, влада, робота; основне значення – «рука», також «рукопашний бій») та *mancipium* (володіння, право власності; також раб, невільник) недостатньо, аби побачити зв'язок *між* підданими. Для цього потрібне поняття *imperium* (наказ, влада, володарювання, повноваження; також держава, імперія). Ідея універсального підданства відтак з'являється разом з імперією і у зв'язку з особою імператора, стосовно котрого громадяни і багато негромадян мають *officium* «обов'язки». Але й цієї умови ще недостатньо: потрібно, аби римляни були покірними імперії у той самий спосіб (навіть якщо це ніколи не відбувалося на практиці), як і завойоване населення, «піддані римського народу» (плутанина, яка суперечливо вказує на горизонт римського громадянства, узагальнений як особистісний статус в імперії). І насамперед потрібно, аби імперія була теологічно обґрунтована як християнська імперія, духовна влада, що походить від Бога і ним утримується, правлячи не тілами, але душами і в душах.

У такий спосіб інтерпретований *subjectus* (підданий права) абсолютно протилежний до того, що пізніше буде названо «суб'єктом права» (*Rechtssubjekt*). Він має дві найголовніших ознаки: він є *subditus* (підкорений), але не *servus* (раб, невільник, прислужник). Сказати, що підданий є *subditus*, означає, що він входить у стосунки покірливості. Покірливість не встановлюється лише між володарем, який має повноваження примушувати, і тими, хто підкоряється його повноваженням, а й між *sublimis* (вищий, високо поставлений), якого «обрано» начальником, і *subditi* чи *subjecti*, які звертаються до нього, аби почути закон. Повноваження примушувати поширюється по всій єрархії влади. Покірливість же є принципом, який об'єднує усіх підданців. Адже зосереджене на найвищому рівні, у фігурі *principium/princeps* (начальника/керівника), воно все ж доходить до самого низу – настільки, наскільки *subditi*, піддані, «бажають» своєї належної покірливості, яка вписується в економію сотворіння і спасіння. Отже, «вірнопідданий» з необхідністю є «вірним слугою», свідомим того, що вся влада йде від Бога.

Цей послух, в єдності свого принципу і своїх незліченних формах, відтак передбачає поняття начальника (ἄρχων), але тоді перебування під началом (ἀρχόμενος) передбачає – принаймні в демократичній πολιτεία – що підначальний і сам може бути начальником (таким є Аристотелеве визначення громадянина); інакше

кажучи, ця покірливість є природною залежністю сімейного ґатунку. В цьому аспекті сама ідея «вільної покірливості» є протиріччям у визначенні. Те, що раб може «також» бути вільним, є давньою (стоїчною) ідеєю, на важливість якої варто зважити: в іншому плані (у «вселенській» державі, в «духовному» граді) той, хто є рабом, також може бути «господарем» (себе, своїх пристрастей) і «громадянином», взаємно пов'язаним з іншими (φιλία, див. ЛЮБИТИ). Ніщо з наближеного до ідеї свободи не полягає в самій по собі покірливості і не є результатом такої покірливості. Аби її зрозуміти, необхідно перевести покірливість на бік любові і перестати розуміти її як природну: слід врахувати також надприродне в індивіді, який розуміє божественність порядку.

Наскільки *subditus-subjectus* постійно відрізняється від раба, настільки ж суверенність володаря, *sublimus*, відрізняється від *деспотизму* (буквально – влади господаря рабів). Але це фундаментальне розрізнення розробляється декількома способами. У богословському контексті підданець є вірним, християнином; це також може означати: оскільки, зрештою, покірливою є його душа, він ніколи не може бути «річчю» суверена (придатною для вживання та зловживання); його покірливості еквівалентна відповідальність (обов'язок) володаря. Але цей спосіб думати про свободу підданця є на практиці далеко неоднозначним: адже вона може розумітися або як ствердження і активний внесок волі до покірливості (так само як християнин, своїми справами, «бере участь у спасінні»), або як знищення його волі (саме тому містики шукали самознищення в споглядані Бога, єдиного абсолютного володаря). Автономія межує з небуттям, «володіння» – з «позбавленням володіння» (*dépropriation*).

В кожному разі, зрозуміло, що коли на сцені середньовічних та ренесансних міст починає знову з'являтися «громадянин», його не можна звести до ζῷον πολιτικόν «політичної живої істоти»: Тома Аквінський (який переклав цей вислів як «соціальна істота») розрізняє в людині (надприродну) *christianitas* і (природну) *humanitas*, «вірного» і «громадянина». Що відтак сталося з підданцем? З одного боку, він є більш автономним, оскільки його підданство є результатом політичного порядку, який охоплює «цивільність», «політичність», і відтак вписується у порядок природи. Але стає дедалі важче мислити його як *subditus*: під загрозою опиняється концепт його сутнісної покірливості. Це протиріччя вийшло на поверхню в абсолютній монархії, яка довела до точки розриву містичну єдність «двох тіл» світського й духовного суверена. Те ж саме стається і з волею підданця. Вона є не чим іншим, як волею володаря, чий закон є його волею, «отця своїх підданих», що має над ними абсолютну владу: «Держава – це я», було сказано Людовіком XIV. Але абсолютна монархія є владою *держави*, себто владою, котра встановлюється і здійснюється через право та управління: її підданці є якщо не «суб'єктами права», то, що найменше, суб'єктами «у межах права», членами «республіки» (Гобс казав: *Commonwealth*). Всі ці теорії пояснюють, що «піддані є громадянами» (або, як стверджує Боден у *République* I, 6: «кожний громадянин є підданцем, чия свобода до певної міри зменшується величністю того, кому він має підкорятися; але не кожний підданець є громадянином, як ми скажемо про раба»). Вони не заважали – за сприятливих обставин – сприйняти як нестерпну ту умову, що «вільний підданий (franc subject) тримається суверенністю іншого» (там само). Боецій, буквально перевертаючи це визначення, протиставив йому визначення влади Одного як «вільного служіння», в якому принцип держави (raison d'État) не надає жодного значення надприродній свободі. Суперечка щодо різниці (або її відсутності) між абсолютизмом і деспотизмом супроводжує всю історію абсолютної монархії. І, з позиції нового громадянина та його революції (яка також стане істотним рушієм власної ідеалізації громадянина), стан підданця ретроспективно буде ототожнений зі станом раба, а підданство – з рабством.

БІБЛІОГРАФІЯ

BALIBAR Étienne, «Citoyen Sujet, Réponse à la question de Jean Luc Nancy: *Qui vient après le sujet?*», *Cahiers Confrontation*, no 20, 1989, p. 23–47.
BODIN Jean, *Les six livres de la République*, [1583], Fayard, 1987.
KANTOROWICZ Ernst, *L'Empereur Frédéric II*, trad. fr. A. Kohn, Gallimard, 1988.
ULLMANN Walter, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins Press,1966.

> з конгломерату ідей, – як зібрання ідей може вловити себе як «я», як воно може сказати «я» під впливом тих самих принципів? (p. 15).

Пізніше (у Ґваттарі) була ретельно розроблена різниця парадигм рабства чи поневолення (*servus*) і підданця чи підкореного (*subjectus, subditus*), аби усвідомити саму модерність як капіталістичного суб'єкта:

> Ми розрізняємо два концепти, *машинного поневолення* та *суспільного підкорення*. Існує таке поневолення, коли самі люди стають складниками машини (…) під контролем і проводом вищої влади. Але є й таке поневолення, коли вища єдність містить людину як суб'єкта, який став зовнішнім об'єктом (…). У цьому сенсі здається, що з розвитком технології модерна держава дедалі більше підмінює машинне поневолення суспільним підкоренням (…). Фактично капітал діє як пункт суб'єктивації, що перетворює всіх людей на суб'єктів, але одні,

> «капіталісти», є суб'єктами висловлювання (*les sujets d'énonciation*), яке формує приватну суб'єктивність капіталу, тоді як інші, «пролетарії», є предметами вислову (*les sujets d'énoncé*) і підкорені технічним машинам, в яких здійснюється постійний капітал».
>
> *Mille Plateaux*, p. 570–571.

Жак Деррида розкриває цю визначальну неоднозначність, починаючи з Руссо:

> З того часу письмо має функцію досягати *підданих*, які є не просто віддаленими, але знаходяться за межами усього поля зору й усієї досяжності голосу. Чому *підданих*? Чому письмо стало іншим ім'ям для устрою *підданого*, і чи можна казати загалом про *устрій* підданого, себто індивіда, що має бути незалежним від закону, і водночас – покірним цьому закону?
>
> *De la grammatologie*, p. 399.

І він знов пригадує це стосовно Левінаса:

> Підкорення свободи означає, певна річ, підданство *subjectum* (une sujétion du *subjectum*), але таке підданство, яке, замість позбавляти, якраз таки обдаровує суб'єкта водночас новим життям й у певний спосіб впорядкованою свободою. Йдеться про суб'єктивацію, безумовно, але не в сенсі інтеріоризації, а радше у сенсі повернення суб'єкта до самого себе на тому шляху, де він зустрічає Цілком-Іншого як Всевишнього. Це підкорення впорядковане і надане суб'єктивності суб'єкта… (la subjectivité du sujet).
>
> *Adieu a E. Levinas*, p. 101.

Але він шукає також просування за межі її самої, підхоплюючи неологізм Арто: *forcener le subjectile* «перемагати основу».

Луї Альтюссер, водночас із Батаєм, наполягає на парадоксі суверенності:

> Бог – це Цар-Підданець (Roi-Sujet), себто Цар-Раб (Roi-Esclave). Геґелівська свобода саме звільняє підданого від його підкорення і перетворює його рабство на царювання. Поняття – це царство суб'єктивності, себто володіння підданого, що став царем (…). Такою є повторюваність свободи в понятті: вона є перетворенням рабства, перетворення підданого в його царюванні.
>
> «Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel», p. 132.

Тим самим він створює загальний механізм «інтерпеляції індивідів як підданих» в ідеології, на кшталт релігійної свідомості:

> Отже, здається, що інтерпеляція індивідів як підданих передбачає «існування» Іншого Підданця, Неповторного й Головного, в Ім'я якого релігійна ідеологія інтерпелює до всіх індивідів як до підданців (…). Сам Бог відтак визначається як Підданець *par excellence*, Той, Хто є через Себе і для Себе («Я є Сущий»), і хто інтерпелює до Свого підданого, індивіда, який стає Його підданим через цю власне інтерпеляцію, а саме індивіда на ім'я Мойсей. І Мойсей, покликаний-інтерпельований Його Ім'ям, визнавши, що покликаний Богом «саме» він, визнає себе підданим, підданцем Бога, підданим, підкореним Богу, *підданцем Підданця і підкореним Підданцю* (*sujet par le Sujet et assujetti au Sujet*). Доказ: він слухається Його і робить слухняним свій народ.
>
> «Idéologie et appareils idéologiques d'État», p. 309.

Лакан та Фуко більш систематично розгортають спектр суб'єктивності як процес підданства – але в протилежних сенсах.

Лакан збирає віддалену спадщину двох французьких парадоксальних, але абсолютно ідіоматичних висловів: Паскалеве *le moi est haïssable* «я – ненависне» і *Je est un autre* «я – інший» Рембо. Чим є для Лакана *sujet*? Не чим іншим, як послідовністю наслідків відчуження існуючого індивіда від «закону значущого»: якщо слід бути невиправно зобов'язаним, суб'єкт ніколи не є первинним, але завжди вже «залежний». Він існує лише як наслідок, викликаний промовою, яка його встановлює (і задля початку його іменування), в символічному всесвіті дискурсу та інституцій, над якими він не має панування за визначенням. Саме в цих термінах Лакан тлумачить «не розпізнавання» (méconnaissance), що визначає несвідоме. Через «покірність означнику», яка невиправно відокремлює його від нього самого, суб'єкт буде довічно коливатися між ілюзією ідентичності, нарцисичними віруваннями щодо «уявного захоплення», зібраними у фігурі «я», і невідомим конфлікту (*l'inconnu du conflit*), розпізнаванням питання, що йде від *іншого* (для початку – від іншої статі) як таке, що, проте, стосується найголовнішого.

> Якщо бажання у суб'єкті насправді є для нього обов'язковою умовою існування дискурсу, аби позбутися його потреби через переходи означника (…) , суб'єкт має знайти утворюючу структуру свого бажання в тому ж відкритому зяянні через наслідки означників у тих, хто стане для нього репрезентувати Іншого, наскільки його потреба в них є підкореною.
>
> *Écrits*, p. 628.

Цей аналіз якнайкраще змінює шлях устрою бажання, що спроваджує суб'єкта до висловлення своєї «нестачі існування» (*manque à être*) («бажання лише підкорює цей суб'єктивний аналіз», *Écrits*, p. 623).

Фуко, зі свого боку, знайшов у методах отримання зізнання або сповіді (яка спрямовує релігію та дізнання (*inquisition*) в психологію та психіатрію) модель співвідношення між суб'єктивністю та ви-

димістю істини («Історія безумства», «Історія сексуальності»), а в «паноптизмі» Бентама – ідеальну діаграму всіх «фіктивних стосунків» (але матеріалізованих у грі інституцій соціальної нормалізації), з якої «механічно народжується справжнє підкорення» (*Surveiller et punir*, p. 204). Виходячи з цього, він створює програму дослідження «моделей об'єктивації, які перетворюють індивіда на підданця», і особливо стосунків влади («Le sujet et le pouvoir», 1982, перевид. у: *Dits et Écrits*, vol. 4, p. 222). Але не існує жодної влади, чи то в «собі», чи то в «інших», яка б не проходила через устрій знання, а воно, у свою чергу, є не просто теоретичною активністю, а суспільною практикою, продукуванням об'єктивності. Питання суб'єкта і питання об'єкта, зведені до подвійного процесу суб'єктивації та об'єктивації, підкорення індивіда нормам і схеми «відношення себе із самим собою» відповідно до різних практичних модальностей, є відтак не протилежними, а двома сторонами однієї реальності.

> Мішель Фуко тепер намагається, все ще всередині того ж загального проекту, вивчити устрій суб'єкта як об'єкта для нього самого: формування процедур, через які суб'єкт підводиться до спостереження себе самого, аналізу себе, розгадування себе, розпізнавання себе як царини можливого знання. Загалом йдеться про історію «суб'єктивності», якщо почути в цьому слові той спосіб, яким суб'єкт здобуває досвід самого себе в грі істини, де він має стосунок сам до себе.
>
> Самовизначення Фуко, цитоване в: *Dits et Écrits*, vol. 4, p. 633.

Ті самі слова, що й у «Трасцендентальній діалектиці», але обернені проти їхнього власного значення в їхньому джерелі походження! Очевидно, що тут є коло припущень: *sujet* є сукупністю механізмів підкорення чи суб'єктивації, які об'єктивно впливають на «суб'єктивність» індивіда, себто які передбачають його «свободу» або його здатність опору, аби обернути його проти себе. Іншими словами, йдеться про диференціал влади. Він доходить одразу до політики (пробуючи звільнити індивіда від певних дисциплін, певних типів індивідуальності), і до етики (вигадуючи радше «практики свободи», «нові відносини влади», моделі аскези, аніж свідомість себе).

Ці висловлювання повертають наш розбір до минулого європейської філософії. Оприявнюючи асоціації та метафори текстів Ніцше, вони уможливлюють інше вживання суб'єктивності, визначеної в «Критиці чистого розуму». Якщо суб'єкт (*subjectum*, *Subjekt*, але також *subjectus*) внутрішньо не корелює з особистим підданством, і відтак з політичною, юридичною, теологічною владою, стосовно якої він є наслідком і оберненим образом, ми не можемо розпізнати в парадоксальному сполученні істини і трансцендентальної видимості, про яку говорять «Паралогізми чистого розуму», ознаку початкової різниці (чи дивергенції), що відбиває етику внутрішньої покірливості та аскези настільки ж, і навіть більше, ніж метафізику духу і психологію «самосвідомості». Врешті-решт, вони наново відкривають питання активної обмеженості, властивої картезіанському суб'єкту (чи несуб'єкту): можливо, це не стільки «природа» чи мисляча «субстанція», себто «репрезентація», скільки «домагання» (як казав Кангілхем) влади сказати «Я», «між нескінченним і ніщо», або між Богом та тілом.

Д. Як перекладати французьких філософів? Як вивести французьку філософію з її ідіоматики?

На завершення історії, яка є історією не стільки окремих перекладів, скільки справжнього *розшарування* філософської мови, що обробляла кожну ідіому, відштовхуючись від властивого їй відношення до юридичної, теологічної та метафізичної основи європейської культури, можна поставити подвійне запитання. По-перше, чи піддається перекладу на інші ідіоми те, що ми визначили як перетворення проблематики *sujet* у французькій мові? По-друге, чи має філософія, яка у двадцятому столітті стала осередком такого винаходу, віднині інший вибір, ніж невизначено повторювати свої межі, або чисто і просто вийти з них через прийняття інших парадигм (наприклад, парадигми аналітичної індивідуальності) і, принагідно, їхньої більш-менш «офранцуженої» мови?

Тут слід задовольнитися підсумковими вказівками. Засвідчено, що парадигма підданства-суб'єктивації підлягає перекладу на інші романські мови, за винятком декількох нюансів у сучасному вживанні *soggetto* і *suddito*, *sujeto* або *sugeto* і *subdito*, оскільки італійська та іспанська мови зберегли дублет (але іспанська додала знаменний орфографічний варіант).

♦ Див. вставку 7.

Модерна грецька мова, вживаючи ὑποκείμενο як французьке *sujet*, вигадала ὑποκείμενοτητα для «суб'єктивності» (*subjectivité*) і може передати «підданство» (*sujétion*) та «підкорення» (*assujettissement*) як ὑποταγή, ὑποδούλωση ціною можливої плутанини з «поневоленням» і «рабством».

Однак для німецької мови весь цей дискурс залишається, строго кажучи, цілком неперекладним. Адже *sujétion* можна передати лише як *Unter-werfung* (підкорення, покірливість), а *subjectivation* перетворюється на *Subjektivierung*. Показовий приклад надає Юрґен Габермас у своїй книзі «Філософський дискурс Модерну» («Der philosophische Diskurs der Moderne», 1996, збірка лекцій, суттєва частина яких присвячена обговоренню сучасних французьких філософів, приміром, Батая, Дерріди і Фуко). Ось два приклади:

> *Für Bataille öffnet sich mit dieser Idee der Entgrenzung eine ganz andere Perspektive als für Heidegger:*

7 **«Суб'єкт», «підданець», «тіло». Тіло суб'єкта: Монтень і свята Тереза**

В процесі пояснення лексикону тілесності та інтимності в іспанській мові потрібно встановити важливість слова *subjecto* чи *sujeto*, взятого в сенсі, дуже близькому як до певного слововжитку сучасних філософів (Мерло-Понті, Субірі, Лакан), так і до слововжитку Монтеня в *Journal de voyage en Italie* «Щоденнику мандрів по Італії», чий іспанський переклад може стати тут показовим. Цей смисл поєднує розпізнання власного внутрішнього світу з досвідом скорботи, і, більш узагальнено, з пристрастями власного тіла. Він стверджується водночас у політичному та містичному регістрі.

Sujeto входить в іспанську лексику близько середини XV століття (див. J. Corominas, *Diccionario critico…*). Смисл іспанського *sujeto* – похідного від латинського *subjicere* – є вже подвійним, позначаючи водночас «річ, що знаходиться нижче» і «особу, покірну певній владі». Однак різниця між двома мовами проявилася в тому, що іспанська мова обрала шлях створення слова для позначення «покірного» на основі *subdere*, від якого пішло *súbdito*, тоді як *sujeto* відсилає до *suppositum*, себто до матеріальності особи, і, в остаточному рахунку, до тіла з усією сукупністю його сил чи потенцій. Проте вирішальний момент для кастильської думки настав тоді, коли значення цих двох термінів перетнулися.

Монтень у французькій мові є авторитетним свідком цієї ж епохи переходу від політики до внутрішнього світу:

> Nous y passasmes un chasteau de l'Archiduc qui couvre le chemin, comme nous avons trouvé ailleurs pareilles clostures qui tiennent les chemins sujects et fermés.
>
> Ми проїжджаємо замок Архідука, який загороджує шлях, як ми знаходимо деінде подібні ж загорожі, що утримують шляхи замкненими й під контролем.
>
> *Journal de voyage en Italie*, p. 59.

Ця цитата засвідчує транзитивне вживання слова *sujet*, яке у формі пасивного дієприкметника минулого часу позначає операцію перекриття й утримання простору для проїзду, аби заступити шлях назовні. Крім цього технічного слововжитку, Монтень подає ще інші ситуації, в яких виникає первинне значення слова *sujet* як «підданий» у політичному сенсі. Але він також припускає можливість знання внутрішнього, котре не є метафізично ізольованим від зовнішнього світу, але виявляється в метафорах, означеннях, які дозволяють йому виразити себе. Мандрівка – це шлях інтимності. У своєму «Щоденнику» Монтень прагне вживання певних слів, чиє значення змінюється, аби вмістити новий розподіл влади. Гасло *cuius regio ejus religio* «чия влада, – того й релігія» віднині стає правилом того процесу, який Монтень спостерігає з прихованою за його невимушеним тоном увагою. *Suject* є досить давнім словом для модерної практики, яка вперше змінює те, що видається властивим людській природі й незмінним порядком речей. Монтень найкраще розкриває *Suject* під час прибуття до Флоренції, так само дивної для нього, як екзотичні тварини, яких московити подарували папі (*des zibelines ou renards noirs* «соболі або чорні лисиці») (*Diario…* , p. 76). У своєму коментарі до політики Герцога Флорентійського стосовно його підданців (ses *sujects*), яких слід «принципово стерегтися», Монтень демонструє нам спробу натуралізації цієї ситуації конфлікту. І в Люцці (*Lucca*) піддані (*les sujects*) враховуються як «душі»: *Les seigneurs ont quelques chastelets, mais nulle ville en leur sujection* «Пани мають у своєму володінні декілька невеличких замків, але жодного селища» (*ibid.*, p. 134).

Специфіка іспанської мови уможливлює зміщення убік прямого сенсу, пов'язаного з тілесною та духовною схильністю. Сервантес надає нам приклад: *es menester que me advirtáis si estais con sugeto de escucharme* «необхідно, аби ви дослухалися до мене, якщо ви схильні мене вислухати» (*Persiles*, книга III, глава 17). Це семантичне поле містить пряме посилання на тілесний вимір людської істоти, особливо в ситуаціях втрати чи хвороби.

Словник Авторідадеса (Autoridades) (1726) реєструє це значення: *se usa tambien por la actividad, vigor y fuerzas de la persona: y asi suelen decir del enfermo muy extenuado: No hai sugeto* «також вживається для позначення активності, моці чи сили особи: так, у випадках особливо виснажливої хвороби кажуть "немає *sugeto*"». Це останнє значення відтак входить в ужиток починаючи з кінця XVI століття, як це доводять насамперед цитати з містичних чи «духовних» творів.

Приміром, Тереза Авільська в *Libro de su Vida* «Книзі про своє життя» надає нам двадцять прикладів перехідного дієслова *sujetarse* (упокоритися, дотриматися). Вишуканість тексту зумовлена тим, що тут яскраво подається ідея підкорення як результату «процесу упокорення». Так само, як шляхи Монтеня «піддані» стінам замків, засновниця монастиря в Авілі була свідомою зусиль, які потребувалися від неї, аби стати покірною. Покірною закону, чи радше слову ще нечутному й не написаному. Саме тут перекладача цікавить містика, наскільки досвід письма слідує за народною метрикою: це намагання не менше, як сказати неможливе, те, що знаходиться за межами сказаного. Тереза, ця свята жінка, «прихована» (як вона казала) за постаттю неписьменної жінки, пропонує нам особливий підхід до мови, близький до того, який Ролан Барт називає «логотезою» (*logothèse*): одночасний винахід мовлення й життєвого простору. І цей винахід (можливо, плід епохи) протиставляє два значення *sujet*: в політичному сенсі – те, що віднині іменується *súbdito*, в тілесному – те, що іменується *sugeto* з літерою *g*.

Звідси несподіванка подвійного записування *sujeto* і самості. Свята Тереза так згадує перебіг своєї хвороби:

> *Padeciendo tan grandísimo tormento en las curas que me hicieron tan recias, que yo no sé cómo las pude sufrir; y en fin, aunque las sufrí no las pudo sufrir mi sujeto.*
>
> Я так страшенно мучилася від настільки грубого догляду за мною, що не знаю, як я могла це витримати; і хоча зрештою таки витримала, його не могло пережити моє тіло.
>
> *Libro de la Vida*, p. 23.

Ця ж сама подвійність є складовою мови аскези у Святого Іґнатія Лойоли, коли він говорить про каяття:

> *No es penitencia quitar lo superfluo de cosas delicadas o moles, ma es penitencia quando en el modo se quita de lo conveniente, y quanto más y más mejor, sólo que non se corrompa el subiecto, ni se siga enfermedad notable.*
>
> Каяття існує не для позбавлення надлишку у витончених і ніжних речах, а задля того, щоб у такий спосіб позбавитися потрібного [для нашої природи], і що більшим [буде таке наше зусилля] то більшою [буде спокута], якщо тільки не псується тіло і не викликається помітна хвороба.
>
> *Духовні вправи*, p. 216.

Sujet, який страждає від хвороб; *sujet*, що може зіпсуватися – ось два приклади нового розуміння цього слова. Яким є цей *sujet*, що невпинно сигналізує про себе, не знаючи цього і безвідносно до іншого типу знання – містичного, з приводу якого Лакан зробив посилання: *un saber no sabiendo toda ciencia trascendiendo* «учене незнання, що перевищує всю науку» (Хуан де ля Крус)?

Хосе Міґель МАРИНАС

БІБЛІОГРАФІЯ

CERVANTÈS, Miguel de, *Les épreuves et les travaux de Persites et Sigismunda* [1616], Gallimard, «La Pléiade», 1963.
LOYOLA, Ignace de, «Ejercicios Espirituales», in *Obras Completas,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
MONTAIGNE, Michel de : *Diario del Viaje a Italia* [*Journal du voyage en Italie*], éd. J.M. Marinas et C. Thiebaut, Madrid, Editorial Debate, 1994.
THÉRÈSE D'AVILA, *Libro de la vida*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

COROMINAS Joan et PASCUAL José A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vol., Madrid, Gredos, 1961, nouv. éd., 1984–1991.

die sich selbst überschreitende Subjektivität wird nicht zugunsten eines superfundamentalistischen Seinsgeschicks entthront und entmachtet, sondern der Spontaneität ihrer verfemten Antriebe zurückgegeben. Die Öffnung zum sakralen Bereich bedeutet nicht Unterwerfung unter die Autorität eines unbestimmten, in seiner Aura nur angedeuteten Schicksals; die Grenzüberschreitung zum Sakralen bedeutet nicht die demütige Selbstaufgabe der Subjektivität, sondern ihre Befreiung zur wahren Subjektivität (S. 251).

Для Батая з цією ідеєю розмежування відкривається цілком інша перспектива, ніж для Гайдеґґера: суб'єктивність, що перевищує сама себе, не скидає себе з трону і не позбавляє себе влади на користь гіперфундаменталістської долі буття, а навпаки, повертає собі спонтанність своїх колись посоромлених потягів. Відкритість назустріч сакральній сфері не означає підкорення якомусь невизначеному авторитетові і тільки в його аурі витлумачуваній долі; переступання границі назустріч сакральному означає не смиренне самозречення суб'єктивності, а її звільнення для справжньої суб'єктивності.

І далі:

In seinen späteren Untersuchungen wird Foucault diesen abstrakten Machtbegriff anschaulich ausgestalten; er wird Macht als die Interaktion kriegführender Parteien (...) schliesslich als die produktive Durchdringung und subjektivierende Unterwerfung eines leibhaften Gegenübers verstehen (S. 300).

У своїх пізніх розвідках Фуко позірно оформлює це абстрактне поняття влади; він розуміє владу як інтеракцію воюючих партій (...) нарешті, він розуміє її як продуктивне проникнення і суб'єктивізуюче підкорення тілесного Візаві.

[Пор. переклад В. М. Купліна: Юрген Габермас, *Філософський дискурс Модерну*, К., Четверта Хвиля, 2001, с. 211, 251].

Ця перешкода вислову, як можна уявити, не минає даремно для способу, в який Габермас розцінює об'єкт свого міркування як водночас незбагненний і неприйнятний – внутрішні розподіли й обмеження чи апорії «французької» філософії *sujet*.

A

Приклад адаптації Ніцше французькою мовою

Для розуміння подальших міркувань автора французької статті, українському читачеві варто порівняти між собою повний текст відповідного фрагменту Ніцше в оригіналі та обговорюваний далі у статті його французький переклад.

В оригіналі: «Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei (...). Ein Mensch, der will, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht. Nun aber beachte man, was das Wunderlichste am Willen ist, – an diesem so vielfachen Dinge, für welches das Volk nur Ein Wort hat: insofern wir im gegebenen Falle zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind, und als Gehorchende die Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akte des Willens zu beginnen pflegen; insofern wir andererseits die Gewohnheit haben, uns über diese Zweiheit vermöge des synthetischen Begriffs «ich» hinwegzusetzen, hinwegzutäuschen, hat sich an das Wollen noch eine ganze Kette von irrthümlichen Schlüssen und folglich von falschen Werthschätzungen des Willens selbst angehängt (...). Weil in den allermeisten Fällen nur gewollt worden ist, wo auch die Wirkung des Befehls, also der Gehorsam, also die Aktion erwartet werden durfte, so hat sich der Anschein in das Gefühl übersetzt, als ob es da eine Nothwendigkeit von Wirkung gäbe; genug, der Wollende glaubt, mit einem ziemlichen Grad von Sicherheit, dass Wille und Aktion irgendwie Eins seien (...). «Freiheit des Willens» – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt, – der als solcher den Triumph über Widerstände mit geniesst, aber bei sich urtheilt, sein Wille selbst sei es, der eigentlich die Widerstände überwinde. Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren «Unterwillen» oder Unter-Seelen – unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen – zu seinem Lustgefühle als Befehlender hinzu. L'effet c'est moi: es begiebt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen Gemeinwesen begiebt, dass die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identificirt...».

У французькому перекладі: «Les philosophes ont coutume de parler de la volonté comme si c'était la chose la mieux connue au monde (...) Un homme qui veut commande en lui-même a quelque chose qui obéit ou dont il se croit obéi. Mais considérons maintenant l'aspect le plus singulier de la volonté, de cette chose si complexe pour laquelle le peuple n'a qu'un mot: si, dans le cas envisagé, nous sommes a la fois celui qui commande et celui qui obéit, et si nous connaissons, en tant que sujet obéissant, la contrainte, l'oppression, la résistance, le trouble, sentiments qui accompagnent immédiatement l'acte de volonté ; si, d'autre part, nous avons l'habitude de nous duper nous-mêmes en escamotant cette dualité grвce au concept synthétique du «moi», on voit que toute une chaîne de conclusions erronées, et donc de jugements faux sur la volonté elle-même, viennent encore s'agréger au vouloir (...) Comme dans la très grande majorité des cas, la volonté n'entre en jeu que la oú elle s'attend a être obéie, donc a susciter un acte, on en est venu a croire, fallacieusement, qu'une telle conséquence était nécessaire. Bref, celui qui veut est passablement convaincu que la volonté et l'acte ne sont qu'un en quelque manière (...) «Libre arbitre», tel est le mot qui désigne ce complexe état d'euphorie du sujet voulant, qui commande et s'identifie a la fois avec l'exécuteur de l'action, qui goыte au plaisir de triompher des résistances, tout en estimant que c'est sa volonté qui les surmonte. A son plaisir d'individu qui ordonne, le sujet voulant ajoute ainsi les sentiments de plaisir issus des instruments d'exécution qui sont les diligentes «sous-volontés» ou sousвmes, car notre corps n'est pas autre chose qu'un édifice d'èmes multiples. L'effet c'est moi: ce qui se produit ici ne diffère pas de ce qui se passe dans toute collectivité heureuse et bien organisée: la classe dirigeante s'identifie au succès de la collectivité… ».

Ситуація в англійській мові є цілком особливою. Тут присутня історична гра слів (*Subject/subject*).

Див. вставку Б.

Парадигма підданства-підкорення тут відтак є цілком легітимною і засвоюваною, її можна розвивати. Як приклад, наведемо лише фразу Ханни Арендт у «The Human Condition»: *Somebody began it* [= *his own life story*] *and is its subject in the twofold sense of the word, namely its actor and sufferer, but nobody is its author* «Дехто розпочав її (історію власного життя), і є її предметом у подвійному сенсі слова, а саме як її дієвець і "страдник", але ніхто не є її автором» (p. 184).

Певною перешкодою є той факт, що філософська антропологія з класичних часів організовувалася навколо таких понять, як *person*, *self* та *agent* (див. JE та AGENCY), а не навколо поняття *subject*, сенс якого сприймався як насамперед політичний, інституційний. *The idea of the servant makes us think of the master; that of the subject carries our view to the prince* «Ідея слуги викликає у нас думку про господаря; ідея підданця спрямовує наш погляд на володаря», – стверджує Юм у своєму «Трактаті про людську природу», II, 2, 2; а знаменитий твір Джона Стюарта Міля про цивільну й політичну нерівність статей, що вийшов у 1869 році, називався «The Subjection of Women». Однак натуралізація «французьких ідей» поступово змінює цю ситуацію (і спричиняє в ній напруження). Показовий приклад можна побачити в творах Джудит Батлер, яка надихається водночас Фройдом, Альтюссером та Фуко. На початку своєї книги «The Psychic Life of Power» (1997) з підзаголовком

Б

Subject/subject в англійській мові

В англійській мові написання *Subject* з великої літери вказує на значення «підмет»; написання з маленької літери вміщує цілий комплекс інших значень, зокрема, «суб'єкт», «підданий», «привід», «предмет», «об'єкт», «тема», «сюжет», «справа» – перелічуючи лише значення іменника. На додачу, це саме *subject* з маленької літери в англійській мові може вживатися ще й як прикметник («залежний, підданий, схильний») чи дієслово («піддавати, схиляти, підкорювати»). (*О.П.*)

«Theories in Subjection» (красивий ідіоматичний синтаксис, але також, поза сумнівом, алюзія на назву знаменитого нарису Джона Стюарта Міля) вона цитує визначення *subjection* з «Oxford English Dictionary»:

> *The act or fact of being subjected, as under a monarch or other sovereign or superior power; the state of being subject to, or under the dominion of another (...). The condition of being subject, exposed, or liable to (...). The act of supplying a subject to a predicate.*
>
> Акт чи факт перебування підкореним, як-от під владою монарха, чи іншого суверена або вищої влади; стан перебування підданим чи під пануванням іншого (...). Умова перебування залежним від, вразливим для, чи таким, що підлягає чомусь (...). Акт додавання суб'єкта предикату.

Пізніше вона обговорює ці сполучення, інколи перегортаючи ті цінності, до яких ми звикли:

> *No individual becomes a subject without first becoming subjected or undergoing «subjectivation» (a translation of the French assujettissement) (...) The term «subjectivation» carries the paradox in itself: assujettissement denotes both the becoming of the subject and the process of subjection – one inhabits the figure of autonomy only by becoming subjected to a power, a subjection which implies a radical dependency.*
>
> Жоден індивід не стає суб'єктом, не будучи спочатку підданцем чи таким, що пройшов «суб'єктивацію» (переклад французького *assujettissement*) (...) Самий термін «суб'єктивація» містить парадокс: *assujettissement* означає і поставання суб'єктом і процес піддавання чомусь – людина отримує вигляд автономії лише ставши підданою владі, і це піддавання передбачає радикальну залежність.

Але це стає частиною розвитку питання про *subjection* як загальний («тропологічний») концепт влади, «що повертається до себе, чи навіть обертається на себе» (*turning back upon oneself, or even turning on oneself*).

Щодо зворотного питання – чи може французька мова вийти за межі себе самої? (очевидно, у філософському сенсі), – можна припустити, що вона не сповниться рішучості зробити це за допомогою установок, які за своїм походженням були б герменевтичними чи аналітичними. Це не означає, що вона може залишатися всередині шестикутних кордонів [одним зі значень прикметника *hexagonal* («шестикутний») у французькій мові є метафоричне вказування на територію континентальної Франції]. В своєму «Mythe de l'intériorité» Жак Буврес зробив підсумкове зауваження: варто було пройти крізь Вітґенштайна, щоб розпізнати себе як автора певних означень чи думок (див., зокрема, p. 356 *sq.*, 656 *sq.*). Йдеться про те, що пройдено перегортання Ніцшевої критики «граматичного привілею» суб'єкта, коли через певний інструмент аналізу модальностей у кожній «мовній грі» промовець, яким може бути якийсь філософ, поєднує вирази само-референції своїх висловлювань з публічними актами висловлювання (*articule les expressions de l'autoréférence de ses énoncés avec des actes publics d'énonciation*). Нам здається, що це заслуговує на осмислення.

Етьєн БАЛІБАР, Барбара КАССЕН,
Ален де ЛІБЕРА

Переклад Олексія Панича
За редакцією Андрія Баумейстера
та Ігоря Мялковського

БІБЛІОГРАФІЯ

AGAMBEN Giorgio, «Bataille e il paradosso della sovranità», in J.RISSET (éd.), *Georges Bataille, il politico e il sacro*, Naples, Liguori 1987.

ALTHUSSER Louis, «Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel» (1948), in *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 1, Stock-IMEC, 1994;

— «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat» (1971), in *Sur la reproduction*, PUF, 1995.

ARENDT Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

ARISTOTE, *Catégories,* trad. fr. J. Tricot, Vrin, 1966.

ARNAULD Antoine, *Des vraies et des fausses idées* [1683], rééd. Corpus des œuvres philosophiques en langue française, Fayard, 1981.

AUGUSTIN, *La Trinité*, Desclée de Brouwer, «Bibliothèque augustinienne[1270]», t. 15 et 16», 1955;

— «*Confessions*, Desclée de Brower, «Bibliothèque augustinienne», t. 13–14.

AVERROÈS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. Stuart Crawford, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem.

Versionum Latinarum, vol. VI, 1), 1953.(Trad. fr. voir LIBERA Alain de).

BATAILLE Georges, *Œuvres complètes*, vol. 8, Gallimard, 1976.

BENOIST Jocelyn, «La subjectivité», in D. KAMBOUCHNER (dir.), *Notions de philosophie,*vol. 2, Gallimard 1995.

BOEHM Rudolph, *La Métaphysique d'Aristote, le fondamental et l'essential* (1965), trad. fr. E. Martineau, Gallimard, 1976.

BONITZ Hermannus, *Index Aristotelicus*, Berlin, De Gruyter (= Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. 5), 1961.

BOULNOIS Olivier, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, PUF, 1999.

BOUVERESSE Jacques, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, nouv. éd, 1987.

BUTLER Judith, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford UP, 1997.

CANGUILHEM Georges, «Le cerveau et la pensée» (1980), rééd. in *Georges Canguilhem, Philosophe, Historien des sciences*, Albin Michel, 1993.

DELEUZE Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, 1953.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille Plateaux (Capitalisme et schizophrénie, II)*, Minuit, 1980.

DERRIDA Jacques, *De la Grammatologie*, Minuit, 1967;

— *Forcener le subjectile. Étude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud*, Gallimard, 1986;

— *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997.

DESCARTES René, *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, 11 vol., rééd. Vrin, 1996.

FOUCAULT Michel, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Conférence à la Société française de philosophie, 22 février 1969*, rééd. avec la discussion dans *Dits et écrits*, vol. 1, p. 789–821 (intervention de Lacan, p. 820), Gallimard, 1994;

— *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975;

— «Le sujet et le pouvoir» (1982), in *Dits et écrits 1954–1988*, vol. 4, Gallimard, 1994;

— «Foucault», in *Dits et écrits 1954–1988*, vol. 4, 1994.

GAIUS, *Institutes*, texte établi et tr. Par J. Reinach, Les Belles Lettres, 1979.

GIELE Maurice, STEENBERGHEN Fernand Van, BAZÁN Bernardo, *Trois Commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, «Philosophes médiévaux, XI», 1971.

HABERMAS Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985; rééd. 1996.

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche I et II*, 1961, trad. fr. P. Klossowski, Gallimard, 1971.

KANT Emmanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Hamburg, Meiner, 1998.

LACAN Jacques, *Ecrits*, Seuil, 1966.

LIBERA Alain de, «Existe-t-il une noétique averroïste ? Note sur la réception latine d'Averroès au XIIIe siècle», in F. NIEWÖHNER et L. STURLESE (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 51–80;

— *Thomas d'Aquin. Contre Averroès. L'Unité de l'intellect contre les averroïstes* suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270, trad. fr., intr., bibl., chronologie, notes et index, Flammarion, «GF», 1994;

— *Averroès. L'intelligence et la pensée*. Grand commentaire du *De anima*, III. Trad. fr., intr., bibl., chronologie, notes et index, Flammarion, «GF», 1998.

NANCY Jean-Luc, *L'Impératif catégorique*, Flammarion, 1983.

NIETZSCHE Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, G. Colli et M. Montinari (éd.), München, DTV – de Gruyter, 1993;

— *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs* (Études et fragments), trad. fr. H. Albert, index M. Sautet, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, 1991;

— *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 7, *Par delà bien et mal. La généalogie de la morale*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. fr. C. Heim, I. Hildenbrandt et J. Gratien, Gallimard, 1971.

OGILVIE Bertrand, *Lacan. La formation du concept de sujet (1932–1949)*, PUF, 1987.

PUCHTA Georg Friedrich, *Cursus der Institutionen (I)* (1841), 10e éd. par les soins de P. Krüger, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1893.

RITTER Joachim, *Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Gallimard, «La Pléiade», 5 vol., 1959.

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, éd. crit., éd. B. Bazán, Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, «Philosophes médiévaux, XIII», 1972.

THOMAS D'AQUIN, *Contre Averroès. L'Unité de l'intellect contre les averroïstes*, trad. fr. A. de Libera, Flammarion, «GF», 1994.

TUGENDHAT Ernst, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffen*, Freiburg, Karl Abert Verlag, 1958.

ZARKA Yves-Charles, «L'invention du sujet de droit», Archives de philosophie, 60, 1997, p. 531–550; rééd. in *L'Autre Voie de la subjectivité. Six études sur le sujet et le droit naturel au XVIIe siècle*, Beauchesne, 2000.

ZIZEK Slavoj, *Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique*, Presses Universitaires de Rennes, 1999.

ÂME, ESPRIT фр. – укр. *душа; ум, розум, дух*

євр.	נפש [*nefeš*, **не́феш**], רוח [*rūaḥ*, **ру́ах**], נשמה [*nᵉšāmāh*, **нешама́**]	англ.	*soul, spirit, mind, wit*
		баск.	*gogo*
гр.	ψυχή, νοῦς, διάνοια, θυμός, φρενές	ісп.	*mente, ingenio, alma*
		іт.	*mente, ingenio, anima*
лат.	*mens, anima, animus, ingenium*	нім.	*Seele, Geist, Gemüt, Witz*

▸ **BELIEF**, CONSCIENCE, ENTENDEMENT, GEMÜT, **GOGO**, INGENIUM, INTELLECT, INTELLECTUS, JE, *SOI* [SELBST, SAMOST], **ПАМ'ЯТЬ**, **ПАТОС**, PERCEPTION, **SENS**, **SUJET**, VOLONTÉ

[Предмет цієї статті – колізії неперекладанності, що існують між французькими термінами *âme* і *esprit* та їхніми іншомовними (давньогрецькими, латинськими, гебрейськими, англійськими, німецькими) відповідниками. Практично всі ці колізії є актуальними й цікавими для розвитку української філософської мови, однак вітчизняний читач вочевидь потребуватиме ще одного сюжету, який слід висвітлити насамперед. Етьєн Балібар, автор статті, і його колеги головну увагу присвятили неперекладанності іншомовних термінів французькою, себто вони прагнуть показати, чому νοῦς, θυμός, *mens, ingenium, mind, spirit, Geist* тощо не можна вповні перекласти через *âme* і *esprit*, і які змісти приховуються такою відповідністю. Однак у статті практично не проаналізовано зворотний бік проблеми: якою мірою самі французькі терміни улягають перекладові іншими мовами? Адже відтворення описаних щойно колізій українською істотно залежить від того, чи буде знайдено вдалі українські відповідники для *âme* і *esprit*.

Український термін «душа» видається майже повним аналогом французького *âme* попри те, що *animal*, похідне від *âme*, приречене на суто контекстний переклад: інколи нам доведеться вдаватись до відповідника «одушевлена істота», інколи ж – до «жива істота» чи «тварина». Семантичні поля термінів *âme* і «душа» практично збігаються, хай про який ужиток ідеться: повсякденний, релігійний чи філософський. Причому ця відповідність є доволі давньою, досить згадати, що вже перше видання «Словника Французької академії» (1694) її засвідчує, наводячи такі головні значення *âme*: «те, що є принципом життя у живих об'єктах: душа тварин, душа рослин, душа світу», «те, що є переважно в людині й робить її здатною думати, воліти і раціонально розмірковувати», «те, в чому сутність предмета: "раціо – душа закону", "сумлінність – душа торгівлі"», «безсмертна й окрема щодо тіла частина людини, спасіння якої є головною метою релігії», «синонім особистості, совісті, людини в цілому», «осердя почуттів і емоцій». *Âme* може бути слабкою, сильною, подвійною, шляхетною, героїчною, ницою, прекрасною, блаженною, грішною, прив'язаною до плоті тощо. Геть усі ці значення властиві й українському термінові «душа».

Натомість з *esprit* справа значно складніша. Той самий «Словник Французької академії» подає такий перелік його основних значень:

1) жива й безтілесна субстанція (в релігійних і теологічних контекстах: Бог, Третя Особа Трійці, добрі й лихі ангели тощо);
2) надприродна потуга, що спричиняє активність душі;
3) (у біблійній мові) протилежність плоті, матерії;
4) синонім душі; принцип життя, що виражається у диханні;
5) сукупність специфічних якостей душі, обдарованої раціо;
6) легкість і сила вибраження і здатності збагати, винахідливість, майстерність;
7) синонім здатності судити;
8) склад характеру, темперамент;
9) охочість до чогось;
10) синонім окремої особистості;
11) загальний мотив людської поведінки;
12) властивий письменникові спосіб світосприйняття, що відображається у творі;

13) тонка субстанція, що міститься у матеріальних тілах і у всіх частинах світобудови;

14) побожна душа, що протистоїть матеріальному, тілесному, мирському, буквальному.

Вже побіжного погляду на цей перелік досить, щоб зрозуміти: однозначного відповідника для *esprit* в українській мові немає, попри те, що більшість наведених значень (1-4, 7-8, 10-14) можемо приписати термінові «дух». Адже «дух» в українській мові зазвичай не вказує на, так би мовити, «ординарну» інтелектуальну активність, на винахідливість, кмітливість, розумність тощо; ми легко можемо сказати: «у нього геометричний склад розуму», натомість вираз «геометричний склад духу» був би абсолютно незрозумілим для українського мовця. Французи ж вважають вираз *l'esprit de géométrie* цілком природним. Дух, згідно з нашим ужитком, може, певна річ (переважно в біблійній стилістиці), «осягати» чи «розуміти», але це є показником особливого натхнення, майже містичного «схоплення». Французи ж віддавна використовують *esprit* щоб позначати звичайну пізнавальну, розмірковувальну і витворювальну активність душі, ступені удатності чи неудатності, досягнуті цією активністю (Людовік XIV: *Corneille a beacoup d'esprit!* «Корнель такий розумний!»), її спеціалізовані типи (Декарт: *l'esprit mathématique* «математичний розум»; Паскаль: *l'esprit de géométrie*). Тобто значення, відображені вище у пп. 5–6, складають зміст українського терміна «розум». Варто уточнити, що цей український термін вітчизняні філософи часто вживають у майже неозорому, як на нашу думку, семантичному діапазоні, принаймні в різних українських перекладах його використовували для відтворення чи не всіх основних інстанцій душі, відомих класичній філософії: *ratio, mens, intellectus, ingenium, animus, spiritus,* νοῦς, διάνοια, *Vernunft* тощо. Якщо ця тенденція збережеться, ми ризикуємо невдовзі здійснити остаточне спрощення, лишивши у філософському лексиконі саме тільки слово «розум» для позначення всього, що може бути позначене. Мабуть, тоді наша філософія гарантовано здобуде гучну славу (дарма що трохи специфічну), бо таки втілить своєрідно осягнутий ідеал «усеєдності». Але, на нашу думку, таке розширене тлумачення терміна є радше недоліком, ніж предметом гордощів, і зумовлене воно передовсім зародковим станом історико-філософської культури. Тому ми обмежимось вузьким тлумаченням терміна «розум», наведеним нижче.

Отже, український термін «дух» не може вважатися повним відповідником *esprit*, бо не містить усього поля значень «розуму». Втім, поки що ми обмежувались аналізом досить давнього словника загальної лексики, не надто уважного до витончених нюансів філософської термінології. Коли ж торкнемось власне філософської історії *esprit*, ситуація постане ще заплутанішою. Адже «розум», один з аспектів душі, не може бути синонімом «душі, обдарованої раціо» (*âme raisonnable*) в усьому її змістовному обширі, як носія усіх специфічних властивостей. Українське «розум» вказує передовсім на силу, розвиненість інтелектуальних якостей, властивих окремим людям, на притаманну їм «розумність/нерозумність». Проте насправді воно непридатне для характеристики не лише всього обсягу «душі», а й навіть «найвищого» її підрозділу, що в латиномовній традиції найчастіше позначають терміном *mens*. У цій статті Е. Балібара чітко засвідчено, що французька філософська мова XVII ст. була не надто підхожою для перекладу латинських текстів. Наприклад, Декарт, перекладаючи свої власні латиномовні твори, змушений був погодитись на суттєвий термінологічний «секвестр», оскільки у французькій мові не було достатньої кількості відповідників. Картезій фактично узаконив *esprit* як відповідник для *mens, ingenium, animus, spiritus,* створивши таким чином вельми нечіткий термін, що повсякчасно потребував контекстного тлумачення.

Завдяки білінгвічним творам Декарта і Ляйбніца, рясним цитуванням з Авґустина, до яких вдаються Ла Форж і Мальбранш у вступах до своїх головних творів, ми переконуємось, що у другій половині XVII століття *esprit* ще вживали згідно з відомою усім освіченим людям латинською термінологічною схемою. Коли Мальбранш на початку трактату «Про пошук істини» пише, що *L'esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur et les créatures corporelles ; car, selon saint Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au-dessous que des corps* «За своєю природою людський ум перебуває, так би мовити, між своїм Творцем і тілесними створіннями, оскільки, згідно зі словами святого Авґустина,

понад ним немає нічого, крім Бога, а під ним – нічого, крім тіл» (див. Malebranche N. *De la recherché de la vérité*. – P.: Gallimard, série « Bibliothèque de la Pléiade», 1979, p. 3), – він, усупереч своїй репутації затятого «спіритуаліста», що утвердилась в арсеналі багатьох істориків філософії, пише про *mens*, а не про *spiritus* (це посвідчує цитований у виносці Авґустинів оригінал: *Nihil est potentius illa creatura, quae mens dicitur rationalis, nihil est sublimes. Quidquid supra illam est, jam creator est*).

Однак через історичні обставини французька мова, попри свою спорідненість із латиною, не створила спеціального відповідника для *mens*, що вельми звузило її виражальні можливості, причому наслідки цього процесу цілком відчутні й за наших часів. Як у XVII ст. за допомогою лише двох термінів *esprit* і *âme* було майже неможливо досягнути прозорого й системного відтворення латинської четвериці *mens, ingenium, animus, spiritus* (див., наприклад, цю статтю, розд. II, § C), так само й нині важко перекласти французькою назву «philosophy of mind», не приховавши під машкарою *esprit* важливих змістовних нюансів англійського терміна (див. вст. 1, 2, 6).

Зазначимо також, що із розвитком модерної філософії справді спостерігаємо істотну десубстанціацію *esprit*, зумовлену руйнацією домодерного типу філософування. Що далі від схоластики, то менше її латинська термінологія була інтерпретаційною моделлю для філософій, створюваних засобами нових літературних мов – французької, англійської, згодом німецької... *Esprit* набуває нових значень, позбувається старих. Отже, на різних етапах і в різних контекстах своєї історії цей термін потребує *різних українських відповідників*. Наприклад, Паскаль вже у середині XVII ст. фактично відмовляється від мови субстанції, воліючи говорити про індивідуально розподілені «порядки серця». Відтак переважним відповідником для його *esprit* у цьому випадку є не *mens*, а *ingenium*, що радше потребує українського відповідника «розум». Монтеск'є взагалі здійснив вирішальну новацію, запровадивши термін «*esprit général*», що стосується не індивідуального чи трансцендентального суб'єкта, а вказує на унікальний «характер кожної нації», емпіричної спільноти, і формується під впливом констеляції фізичних і моральних чинників. Монтеск'є був одним з тих, хто відкрив шлях до сучасного «десубстанційованого» філософування, зорієнтованого на прагматику «матеріального виробництва», «несвідомого», «волі до влади», «мови» тощо. Постає тип філософування, байдужий до свідомої метафізики, до *res*, *entitas*, великої культури, випрацюваної схоластичними дистинкціями. Разом із тим згадана десубстанціація не видається радикальною, адже у філософському ареалі, що колись сформувався на постсхоластичному ґрунті, завжди буде помітною інерція минулого (її прикладом є хоча б розрізнення, наведене нижче, наприкінці фр. перекладу цитати зі статті Фреґе «Der Gedanke» у вставці 6: *l'esprit* і *les esprits* тут є відповіниками *mens* як такого й індивідуальних *ingeniorum*).

Отже, і Декарт, і Паскаль, і Монтеск'є, не кажучи про Енжеля чи Балібара, вживають *той самий* термін *esprit*, проте яких різних значень він набуває у цих філософів! Щоби за такої ситуації витримати концептуальну єдність перекладу, слід, на наш погляд, вдатись до дещо штучних, проте теоретично обґрунтованих прийомів, оскільки «природного» відповідника *esprit*, повторимось, в українській мові немає, а невиправдано розширювати значення «духу» чи «розуму» не варто з жодного огляду. Хоч як далеко ми зайдемо в такому розширенні, вирази «геометричний дух» чи, скажімо, «святий розум» завжди залишатимуться щонайменше безглуздими в українському мовному просторі. Як засіб ми пропонуємо контекстний переклад французького терміна *через призму латинської термінології схоластики/картезіанства*, оскільки переважний обсяг статті присвячено філософії XVII ст., решта ж – трансформаціям змісту і термінології цієї філософії в сучасну епоху.

Певна річ, такий переклад має сенс лише за умови чіткої фіксації терміновжитку. Зробити це буде відносно легко. По-перше, латинські відповідники *esprit*, попри всю їхню змістовну різноманітність, є в цьому аспекті все ж значно сталішими, «передбачуванішими», ніж їхній французький аналог, що у XVII ст. був уже надміру розмитим і містив надто суперечливі значення (називати одним словом ірраціональне і сакральне начало в людині, суто технічний на його тлі аспект функціонування пізнавальних здатностей, а також специфічний клас матеріальних об'єктів – *Saint-Esprit, esprit de géométrie і esprits animaux* – «Святий Дух»,

«геометричний розум», «тваринні духи» – є однією з вершин філософської плутанини). По-друге, слід директивно зафіксувати основні значення відповідних термінів станом на кін. XVI – сер. XVII ст. і надалі суворо їх дотримуватись. Це дасть нам змогу, не покладаючись на неусувну плутанину *esprit*, щоразу визначати той конкретний зміст, який передає цей термін.

Отже, позаяк термінові *esprit* у сер. XVII ст. відповідає чотири лат. терміни (*mens, ingenium, spiritus, animus*), можемо створити таку систему відповідників:

а) *esprit/mens* – позначник мисленнєвої, найвищої частини душі (у Декарта – душі як такої), синтетичне поняття, що вказує на суб'єкта усього комплексу мисленнєвої активності; структурно властивий всім людям без винятку; укр. відповідник – «ум»;

б) *esprit/ingenium* – вказує на інтенсивність активності *mens*, на індивідуальні розбіжності здобутків, здібностей, інтересів, захоплень, обдарованості; властивий різним людям більшою чи меншою мірою, у досконалих формах – вельми небагатьом, інтелектуальній еліті; укр. відповідник – «розум»;

в) *esprit/spiritus* – об'єднує значення 1-4, 7-8, 10-14 зі Словника Французької академії, наведені вище; укр. відповідник – «дух»;

г) *esprit/animus* – дещо екзотичний термін, що не фіґурує в тексті статті; вперше запроваджений Лукрецієм Каром для позначення найвищої частини душі, що відповідає за мисленнєві функції; втім, згідно з Лукрецієм, душа складена з атомів, є смертною тощо; фактично у Лукреція маємо «матеріалістичний» аналог *mens*; надалі цей термін активно використовував Авґустин; Декарт теж зрідка вживає його, зближуючи з *mens* (особливо у «Правилах для скеровування розуму»); через марґінальний статус і відносну недослідженість пропонуємо зберегти специфіку цього терміна, створивши для нього спеціальний укр. відповідник – «анімус» (зрештою, у зв'язку з вченням К. Юнґа ми вже давно використовуємо цей термін, хоч його значення в цьому випадку вельми відмінне від Декартового).

Оскільки серед запропонованих значень слова *esprit* провідним, на нашу думку, є *esprit/mens*, то здебільшого ми перекладатимемо фр. термін через український відповідник «ум».

Зазначимо ще один нюанс. Прикметник *mental*, похідний від *mens*, варто було б перекладати як «умовий». Однак Балібар вживає здебільшого не прикметник, а субстантив *le mental*, «ментальне», з яким пов'язана дискусія, вельми важлива для сучасної французської філософської термінології (див. прим. перекладача 3). Оскільки цей слововжиток є однією зі значущих спроб подолати наслідки відсутності у французькій мові прямого аналога лат. *mens*, ми вважали за потрібне належно вшанувати цей перекладацький експеримент і зробити його надбанням також і української філософської спільноти. Тому ми перекладаємо *mental* як «ментальний», а *le mental* – як «ментальне» (згадаймо принагідно, що «ментальне» і «ментальність» міцно закріпились у нашій науковій мові через вплив школи «Анналів»); прикметник *spiritual* в цій статті теж пов'язаний *esprit/mens*, тому ми перекладаємо його як «умовий».

Запропонований підхід має як переваги, так і недоліки. Розрізнення аспектів *esprit*, на нашу думку, відіграватиме важливу систематизаторську роль у витлумаченні принаймні франкомовних філософських текстів XVI–XVIII ст. і дасть змогу побачити не лише термінологічні розриви, зумовлені зміною філософських парадигм, а й термінологічну тяглість історико-філософського процесу. До того ж ми чітко знатимемо, що говорячи «ум», «дух», «розум», говоримо про той самий французький термін, позначений розмаїтою омонімією. З другого боку, тривала пов'язаність різних понять з одним омонімічним терміном-носієм неодмінно призводить до синтезів і появи нових значень. Адже історія понять істотно пов'язана, зокрема, й з історією термінів. Це відносно самостійні, проте здебільшого вельми близькі історії. Тому, відтворюючи *esprit* за допомоги чотирьох укр. відповідників, ми неодмінно руйнуємо живу тканину французького омоніма, спотворюємо синтетичний зміст, доступний носієві французької мови. Втім, йти на певні жертви в цьому випадку довелось би за будь-якого перекладацького підходу; наприклад, незрідка практиковане у вітчизняній традиції вживання терміна «дух» як основного відповідника *esprit* у перекладах картезіанських і посткартезіанських творів видається нам значно менш вдалим, оскільки синтетичного складника омонімії воно в повному обсязі усе одно не

відтворює, натомість називає українським словом «дух» те, що інколи означає «дух», інколи «ум», інколи ж «розум». Таке розширення значення слова «дух» видається нам неприродним.

Відзначена Етьєном Балібаром відсутність «*простого еквівалента латинського слова mens у французькій мові*» нині є причиною досить гострих дискусій серед французьких філософів. І це не випадково, адже в наш час, коли практично не лишилось тем, непідвладних критиці, будь-які «священні корови» виглядають анахронізмом. Промовистим фактом є, наприклад, поява нового французького перекладу латинського тексту Декартових «Медитацій», і це за наявності авторизованого самим Картезієм і освяченого традицією перекладу герцога де Люїна! Втім, «освячений» переклад є місцями досить неточним, тому поряд з ним нині існує новий переклад Мішель Бейсад, покликаний не усунути «сакральний» текст, а лише подати альтернативну його версію (докладніше див.: Хома О. «Обґрунтування нового французького перекладу Декартових "Meditationes…": українські паралелі», *Sententiae* XIII, 2005, № 2, с. 259–280).

Не дивно, що робота над новим виданням французьких перекладів Спінози викликала наприкінці 90-х дискусію щодо можливості перекладу лат. *mens* через фр. відповідник *le mental*. Прихильники цієї новації підкреслювали, що вона відкриває плідну можливість зближення термінологічних систем. Переклад *mens* через *le mental* резервує *âme* для *anima* і *esprit* для *spiritus*, відтак виникає зручна система прямих відповідників. Це дає змогу уникнути невиправданого термінологічного збіднення перекладів, коли, наприклад, *mens* і *spiritus* довелось би перекладати одним відповідником *esprit*, або *mens* і *anima* – терміном *âme*.

Втім, попри холодний прийом, що його зустріла ця ініціатива в загалом консервативних академічних колах, ми бачимо, що Етьєн Балібар фактично пристає на неї, вживаючи *esprit* і *le mental* як синоніми-відповідники *mens/mind*. Цей факт вартий уваги, адже здійснити настільки радикальну новацію всупереч французькому академічному консерватизмові – те саме, що здійснити маленький подвиг. З іншого боку, якщо такі новації можливі у французькій термінологічній традиції, освяченій авторитетом філософських геніїв і ореолом століть, то невже українська філософська спільнота ніколи не примириться з новаціями, які дадуть їй змогу адекватніше розуміти тексти класичної доби і, нарешті, позбавитись набутого протягом непростої історії термінологічного дефіциту при відтворенні текстів схоластики і ранньомодерної філософії? – *Тут і далі зауваження у квадратних дужках і примітки належать перекладачеві.*]

Властивий різним європейським мовам філософський ужиток термінів, що позначають «ментальну реальність» (réalité mentale) *і відносять її прояви до певного субстрату чи єдиного поля досвіду, на перший погляд, є джерелом лише суто перекладацьких проблем, пов'язаних із частковою розбіжністю етимологій або ж із конфліктом доктрин (менталізм, фізикалізм, редукціонізм тощо). Але це – передсуд, що набув поважності через шкільні презентації філософської «психології», де ще й нині панівне місце посідає спадщина того (принаймні методологічного) дуалізму, що усталився від початку XIX століття. Однак передсуд цей розвіюється, щойно ми усвідомлюємо приховані апорії нееквівалентності парадигм «ментального»* (du «mental») *у класичних філософських мовах, найпершим симптомом чого є відсутність простого еквівалента латинського слова mens у французькій мові.*

Адже великі філософії виробляли згадані парадигми не негативним чином, тобто не як перепони чистій «думці про думку», а позитивним, тобто як адекватний засіб доступитись до складності того стосунку, в якому ум (esprit) *перебуває із самим собою (часто завдяки перекладацьким вправам, що постають невід'ємним складником плюрілінгвічних філософій, як це можна добре побачити у Декарта, Ляйбніца чи Канта).*

Замість того, щоб намагатись тут відтворити в усій цілісності генеалогію цих конкурентних парадигм (як-от у латині anima, ingenium *і* mens*; у французькій* âme і esprit*; в англійській* mind, soul *і* spirit*, у німецькій* Geist, Seele, Gemüt, Witz *тощо), ми вдамося лише до двох редукцій (до таких собі послідовних теоретичних «збільшень зображення»* [zooms]*). З одного боку, ми зосередимось на проблемах перекладу і на тих лініях напруження, що характерні для філософії класичної доби, початок якій поклало картезіанство і яка завжди є горизонтом вчень Юма, Канта, Геґеля і навіть феноменології. Ми прагнемо підкреслити її історичну оригінальність*

як опосередкувальної ланки між двома типами натуралізму: того, що містився в античних вченнях про ψυχή *й* anima *і, попри зміну значення, був збережений середньовічною онто-теологією, і того, що, за доби сучасної, властивий різним типам експериментальної психології або «філософії ума»* (Philosophy of Mind). *З другого боку, ми, всупереч сталій традиції (на жаль, наявній ще й нині в багатьох сучасних презентаціях походження* Mind-Body Problem*), що розглядає Декарта і Лока як засновників одного теоретичного напряму, відновимо розгляд згаданого щойно метафізичного моменту переходу, аби, спираючись на саму термінологію обох мислителів, пояснити глибоку супротивність їхніх поглядів.*

Моя презентація класичної метафізики передовсім наголошуватиме на центральному значенні проблематики присутності Я (soi), *безпосередньо даного в думці (або в її власній іманентності, для якої Лок і Кант подадуть принципово нову версію поняття* досвід (Erfahrung)*; денотатами цієї присутності послідовно постають терміни* mens, *що його французькою перекладають як* esprit, *або* mind, *перекладений німецькою як* Gemüt *і* Seele. *Але ця проблематика стикається з обмеженістю свого власного інтелектуалізму чи менталізму, здатного розкриватись як у плані знаку й комунікації, так і у плані афективності; остання виникає як такий собі «залишок душі», супротивний тому загальному рухові десубстанціації ментальної реальності, що його визначають флуктуації мови, рухові, що готує революції сучасної думки (особливо це властиво психоаналізові, бо він, хоч як парадоксально це виглядає, мабуть, більше наблизився до того способу, в який греки проблематизували неусувну присутність тілесного в психічному, аніж метафізична думка за всю свою історію).*

Протилежність картезіанського й Локового дискурсів покаже, що коли для Декарта, при перекладі французькою його власного концепту mens, *своєрідним центром, стосовно якого він вагається у виборі між мовою «душі» і мовою «ума»* (esprit), *є ідея впевненості в Я, яке постає у першій особі однини* (ego sum res cogitans), *ідея, радикально позбавлена внутрішнього (за винятком «образу тіла», внутрішнього щодо самої думки), – то це внутрішнє (або ця «складка»* рефлексії*), навпаки, є власним об'єктом Локової системи кореляцій між трьома його засадовими (і такими, що покладають засади філософського «психологізму» в цілому) концептами –* mind, consciousness *і* self, *кожен з яких, висловлюючись точно, є сутнісно неперекладним.*

Виходячи з цієї центральної опозиції, буде продовжено вивчення стосунків між лінгвістичними розбіжностями і зміщеннями, властивими філософській апорії «думки про думку»; це вивчення матиме за предмет специфічні й вельми показові приклади Спінози, Ляйбніца й Берклі, що ілюструють ті супротивні один одному напрями, через які модерна епоха, то в плані іманентності, то в плані трансцендентності, намагалась поєднати рефлексії щодо спроможності уявляти (pouvoir de représentation) *і щодо автономії індивіда-суб'єкта воління й відтак надавала термінології «ума» непозбувної полісемантичності.*

Нарешті, досягнувши в такий спосіб порогу модерності, ми встановимо тяглість між нею й дебатами довкола ідеї Philosophy of Mind, *що спричинені роботою сучасної англосаксонської думки, а отже, нерозривно пов'язані з неологізмами, сенс яких важко відтворити в інших мовах, відмінних від англійської, котра на ідіоматичному рівні глибоко пов'язана з аналітичною традицією. Але цим ми покажемо також, що залишаються чинними лінії напруження і, зокрема, протиставлення психологістської точки зору (невід'ємної від дискусії про різні рівні «фізикалізму» чи «редукціонізму», що їх визнає цілком законними коґнітивна психологія, оперта на нейрофізіологічний підмурок) Вітґенштайнівській критиці та її логіко-антропологічним інтерпретаціям, які певним чином продовжують засобами мови* mind *Фреґівську проблематику* Geist *як «думки про змісти» і закінчуються парадоксальною депсихологізацією психології. Могло б видатись, що тут маємо справу з повторенням ситуації протистояння між картезіанством і Локовим психологізмом, за винятком того, що у «філософів уму» внутрішнє, властиве* mind, *є остаточно вивернутим і перетвореним на спостережуване зовнішнє, а у Вітґенштайна вимір досвіду зміщується радше у бік* праксису (πράξις), *себто вжиткових моделей мови, від яких залежить сам опис маніфестацій ума. Тож ідеться не так про повторення, як про новий підйом* (relance), *формулювання якого відтепер вписуються у рамки однієї панівної ідіоми і її більш-менш апроксимативних національних перекладів.*

I. «МЕНТАЛЬНЕ»: СУЦІЛЬНА МІШАНИНА?

У модерних мовах поняття «ментального» (від пізньолатинського *mentalis*, похідного від слова *mens*, яке позначало вищу або, в християнській теології, безсмертну частину душі, *anima*) використовується для позначення широкої царини досвіду чи феноменів, які наш стихійний дуалізм протиставляє царині фізичного й біологічного. Окрім звичного ужитку цього слова як субстантивованого прикметника («французька збірна з регбі має сталевий характер [un mental d'acier]»), його доволі точно ототожнюють з науковим терміном «*психічне*», який з ним і конкурує; зокрема, у психоаналітичному дискурсі, адже Фройд сам вживав вирази *seelischer Apparat* і *psychischer Apparat* як майже еквівалентні; у французьких перекладах обидва ці вирази перекладають як *appareil psychique* «психічний апарат», іноді – *appareil mental* «ментальний апарат». Сприяє цьому, певна річ, те, що в англійській мові термін «ментальний» асоціюється з терміном *mind*, етимологічним відповідником *mens* (*memini*: пригадувати, уводити в ум, див. ПАМ'ЯТЬ), який повертається до нас у дискусії щодо *Mind-Body Problem*, тобто у зв'язку з проблемою психофізичних і психофізіологічних відповідностей, що формує горизонт сучасного коґнітивізму.

♦ Див. вставку 1.

Ця тенденція до однoформізації не повинна приховувати від нас, що «ментальне» є суцільною мішаниною як з логічного, так і з філологічного погляду. Від античності воно дедалі більше вбирало у себе різноманітні семантичні ряди, одні з яких стосувались будови живої істоти та її поведінки, інші – структури, ієрархії та призначення душ, ще деякі – феноменів свідомості та їхнього стосунку до інтелектуальних процесів і сприйняття особистої ідентичності. Однак у кожній окремо взятій мові перегрупування значень ментального як характерна риса того, що можна назвати модерним психологізмом в європейській культурі (зокрема, й у формі трансцендентального ідеалізму), здійснювалось у різний спосіб, зокрема тому, що кожна мова має власну основу для позначення спроможностей думки і вибраження, або внутрішнього світу Я (приміром, в італійській подибуємо *ingenio*, а в німецькій – *Gemüt*, див INGENIUM, GEMÜT).

Сформувати собі ідею неузгодженостей, що є результатами цього складного процесу, ми зможемо, звернувшись до наведеного у «Kant-Lexicon» переліку значень терміна *Seele* в Кантовому вченні:

> 1. Âme (Seele): (N.d.T.: терміном «душа» можна однаковою мірою перекласти термін «Gemüt», коли потрібно особливо наголосити на відмінності аспектів, передовсім показавши «псюхе» як «те, що відчуває», а не як «те, що мислить»; див. Esprit <Gemüt>);
> 2. Esprit (Gemüt): (N.d.T.: *Gemüt* може також, залежно від контексту, мати за свій точніший переклад термін «âme» – див. Âme <Seele>);
> 3. Esprit (Geist) : ...;
> 4. Esprit (Witz) : ...;
> R. Eisler, *Kant-Lexicon*, фр. пер., A. Balmès et P. Osmo, Gallimard, 1994.

Однак терміни *Geist, Gemüt і Witz* вочевидь не більшою мірою видаються особливими аспектами того усеохопного значення, що йому у французькій відповідає термін «esprit/ум» (хай навіть Кант іноді посилається на ужиток останнього у французький мові), аніж *Seele* і *Gemüt* – аспектами значення французького терміна «душа» (âme).

Так само не є таємницею, що у французькій ми змушені перекладати тим самим терміном *âme* «душа» латинські терміни *animus*, *anima* і *mens*, проте *mens* ми також перекладаємо як *esprit* «ум», що створює двозначність з огляду на термін *spiritus* (тоді як у англійців є *the mind*, у італійців й іспанців – *la mente*). Німецьке Geist англійською перекладають то як *spirit*, то як *mind* (не кажучи вже про *ghost*), звідки два здійснених у різний час переклади заголовка відомої Ґеґелевої праці: один психологістський (*The Phenomenology of Mind*, 1910, англ. переклад Ж.-Б. Бейлі, оновлений 1931 року; перекладач змушений був запровадити в тексті два відповідники цього терміна, пов'язавши обох з прикметником *spiritual*: *With this we already have before us the notion of Mind or Spirit* «У зв'язку з цим ми завжди маємо перед собою поняття Mind або Spirit» – початок розділу IV), другий – теологізуючий (*The Phenomenology of Spirit*, 1977, переклад А. В. Мілера). Зрештою, там, де у французькій маємо два терміни, *âme* і *esprit*, англійці мають три (*mind*, *soul* і *spirit*), ба навіть чотири, коли враховувати архаїчне *wit* (див. вст.1), – і це спричиняє певні ускладнення, як-от, приміром, двозначність виразу «філософія ума» (philosophie de l'esprit), що ним французи відтворюють назву нової *philosophy of mind*.

♦ Див. вставку 2.

Це може схилити до думки, що самі наведені невідповідності виражають водночас закорінені в культурі та концептуалізовані історією філософії різні концептуальні відтворення чи сприйняття ментальної речі (chose mentale). Але вважати, ніби тут можливе вироблення якоїсь точної філології, видається з багатьох позицій не менш дискусійним.

По-перше, такий підхід має за передумову те, що слід довести, себто – відносну автономію, єдність горизонту і постійність царини ментального чи психічного, якій відповідають і описові якої слугують ті грецькі, латинські, німецькі, французькі тощо слова, між якими встановлюється мережа приблизних перекладів. Одним з результатів аналітичної праці Оніанса (в його великій книзі «Походження європейської думки про тіло, ум, душу, світ, час і долю»), засадових для цієї

1

«MIND», «SOUL», «SPIRIT», «BODY»: ПРИКЛАД ЮМА

Де французька мова має у розпорядженні лише два слова, *esprit* («ум») і *âme* («душа»), англійська має три: *mind*, *soul*, *spirit*. В текстах модерної доби, що потрактовують ум у нерелігійній перспективі, чітко простежується перевага *mind*. Але слід визнати, що всі три терміни є значною мірою взаємозамінними. Крім того, в англійській, як і у французькій, існують вирази, що стали ледь не синтагматичними (приміром, коли не йдеться про релігійний сенс чи моральну цінність *soul*, англійською кажуть *passions of the soul* «пристрасті душі» [Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 395], а не *passions of the mind* «пристрасті ума», причому це так само легко сказати, як французькою *passions de l'âme* «пристрасті душі»). Приклад Юма, що є водночас вельми показовим, коли йдеться про класичну проблематику, і особливо доречним при осягненні її продовжень у сучасній філософії, цікавитиме нас передовсім.

Спробувавши проникнути в інтенції цього філософа, ми побачимо розподіл термінологічних сенсів, позначений певним наголосом:

Mind протиставлено *spirit*, коли йдеться про відмінності між ним і *body* («тілом»). Лише в цих випадках подибуємо вирази *mind or body* (*ibid.*, p. 439) чи *mind and body* (*ibid.*, p. 453, 489), що засвідчують коли не тотожність душі й тіла, то принаймні можливість подібності теоретичного тлумачення, якому відповідає певна схожість об'єктів. Складніше було б сказати *spirit and body* чи *spirit or body*, адже, висловлюючись точно, саме *spirit* вказує на нефізичний принцип у людині або на приналежність до нематеріальної і навіть імматеріальної реальності.

Mind і *body* зближуються через певну схожість, коли не спільність *frame and constitution* «структури і конституції» (*ibid.*, p. 488, 583). Як тіло – це система органів, так і *mind* є інтеґрованим набором законів сприйняття, а також вражень та ідей, межі яких зафіксовано з не меншою точністю, ніж та, з якою ектодерма маркує край людського тіла у його довкіллі чи вказує на ту поверхню, яка посвідчує перехід до зовнішнього цьому тілу. Коли Юм стверджує, що «люди (*mankind*) – це лише жмуток чи зібрання різних сприйняттів, що із незбагненною швидкістю заступають одне одного й вічно перебувають у плинові й у русі» (*ibid.*, p. 252), він неявно возз'єднує з *men*, що його містить *mankind*, дуже давній сенс слова *mind*, що дозволяє йому проблематизувати межі цього зібрання, його самості (*soi*) та інкорпорованості. В будь-якому разі, етимологічні словники підкреслюють можливість того, що англійське *mind* походить від індоєвропейського *men* чи *man*, яке означає «послуговуватись своїм розумом», «мислити» (див. ПАМ'ЯТЬ). Про це йдеться, наприклад, у «The Oxford Dictionary of English Etymology» (C. T. Onions [ed.], Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 577) і навіть у «Origins. An Etymological Dictionary of Modern English» (E. Partridge [ed.], London, Routledge, 1966, p. 404). Останній словник, – хоч у ньому чітко наголошено, що версія походження *man* «людина» від *man* «мислити» нині не користується довірою, – все ж зазначає, що коректність такої етимології цілком можна довести. У другому виданні «The Oxford Dictionary» , vol. 11 (J. A. Simpson et E.S.C. Weiner [ed.], Bronx (N.Y.), The H. W. Wilson Company, 1988, p. 627) сказано те саме. *Mind* сам по собі не має кордонів і отримує свої істинні межі лише через функціонування законів.

Щоби віднайти відпочатково властивий матеріальний сенс поняття *spirit*, – Бентам у «Chrestomathia» нагадує про його близькість із *spiritus* «подихом», – його слід поставити у формі множини. У вигляді *spirits* (Hume, op. cit., p. 420, 421, 244, 423, 447) це слово часто бентежить перекладачів, які, спантеличені виразами *to be in high spirits* «бути в доброму настрої» чи *to be in low spirits* «бути пригніченим», забувають про матеріальний сенс, який можуть мати «тваринні духи» (esprits animaux), котрі, як вважали ще й у XVIII столітті, циркулюють у наших нервах.

Mind це термін, який менш за все вказує на сферу психіки і який дозволяє якнайсуворіше обмежитись описовою і пояснювальною поміркованістю. Натомість *spirit* відпочатково є оцінним терміном, що протистоїть матеріальності, залежності від законів, просторовості й часовості. Природнішими є вирази *in* чи *into the mind* і навіть *on* чи *upon the mind* (p. 410, 422, 473, 527), ніж *in the spirit* чи *out of the spirit*; останні два постали б явно абсурдними, позаяк поняття *spirit* передбачає реальну відокремленість від тіла. Абстрактне значення *spirit* особливо впадає у вічі на тлі того, наскільки складно сказати англійською *human spirit*, – натомість стихія французької мови примушує мовця казати *esprit humaine* (тут: «людський дух») – і наскільки легко (аж до надмірності, коли зважити на індоєвропейський корінь, згаданий вище) *human mind* (p. 423). Люди, хай як до цього ставитись – серйозно чи іронічно, поділяють *spirit* з ангелами.

Метафізичні покликання термінів *soul* і *spirit* відмінні, адже перший відіграє свою роль не так у протистоянні субстанцій, як в аспекті життєвого призначення, зі значно яскравіше вираженою релігійною конотацією (хоча Юм каже про *supreme spirit or deity*). Ніколи не кажуть про *immortality* чи *immateriality of the mind*, натомість завжди – про *immortality of the soul* чи про її *immateriality* (*ibid.*, Книга I, част. 4, секц. 5). *Nature of the soul* відкрито постає предметом *metaphysical disputes* (p. 236); цього ніяк не скажеш про *mind*, ані навіть про *spirit*. Саме *human souls* є взаємовідповідними (p. 592), саме у них «проста сутність». Натомість *mind* знає лише еволюцію, що проходить через етапи, конфіґурації й ситуації, стосовно динаміки яких можна дати звіт. [The] *mind runs along a certain train of ideas* «ум проходить через певну послідовність ідей»

(p. 406); *the mind naturally runs on with any train of action, which it has begun* «ум природно йде за перебігом усієї серії дій, ним розпочатих» (p. 565). У плані топіки *mind* зіставний зі *spirit*, у плані динаміки – із *soul*.

Нарешті, аж ніяк не протистоячи своїм об'єктам, *mind* виявляє тенденцію підкоряти їх тим законам, які керують ним самим. Ось чому ми можемо бачити як *mind* у своїй теоретичній роботі *balances contrary experiments* «урівноважує різноманітні досвіди» (p. 403); ніколи не буває, щоби *soul* чи *spirit* вдавались до такого міметизму стосовно своїх об'єктів.

Надання *soul* чи *spirit*, як позначникам ума (*esprit*), переваги перед *mind* прочитується також й у способі говорити про ўмову силу (*force spirituelle*). Слово *strength*, хоч яким фізичним воно виглядає, коли його вживають для визначення тілесної міці (*vigueur*), усе ж частіше застосовують до *spirit* чи *soul*, ніж до *mind* (p. 433, 434, 435), адже воно архаїчніше порівняно з терміном *force*, в якому відчувається спільність з модерною динамікою, придатною переважно застосовуватись до *mind* і до відкриття законів останнього. Слово *force* тут менш придатне, воно менш проникнуте афектом і менш пов'язане з афективністю, ніж *strength* чи *vigour* «хоробрість і великодушність», так само як з нею менше за *spirit* чи *soul* пов'язаний термін *mind*; адже *spirit* чи *soul* пов'язані з філософією, що проникнута афективністю і моральними цінностями. Із *soul* пов'язані старі аристократичні чесноти кшталту *vigour* «хоробрості» *й* «великодушності» (p. 434), а також турбота про те, щоби перемогати гідних супротивників заради здобуття величі, в яку філософ *mind*, читач Сервантеса, вже анітрохи не вірить (p. 435).

Жан-П'єр КЛЕРО

БІБЛІОГРАФІЯ

BENTHAM Jeremy, *Chrestomathia*, éd. M.J. Smith et W.H. Burston, Oxford, Clarendon Press, 1983 ; trad. fr. J.-P. Cléro in *L'Unebévue*, septembre 2002. HUME David, *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], éd. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978; *Traité de la nature humaine*, Flammarion, «GF», 3 vol. (1er vol. [Livre I], trad. fr. P. Béranger et P. Saltel, 1995 ; 2e vol. [Livre II], trad. fr. J.-P. Cléro, 1991; 3e vol. [Livre III], trad. fr. P. Saltel, 1993]).

проблематики, вочевидь є взяття під сумнів щойно перелічених постулатів. Він у вельми цікавий спосіб прояснює певні антропологічні й космологічні концепції, реконструюючи їхнє походження через дослідження деяких слів (φρήν, θυμός, *anima*, *genius* тощо). Інакше кажучи, поняття душі, навіть за переважання [метафори] дихання, може задаватись різними тілесними схемами (див. вст. 3 і 4).

По-друге, виходячи з цього, позначити референтне значення чи загальний горизонт взаємовідповідностей і взаємозамін можна лише через вирази, що самі належать до цієї царини і відтворюють певний, історично зумовлений і теоретично сконструйований спосіб, у який мислять організацію цієї царини. Вочевидь, саме звідси походять такі модерні вирази, як «ментальне життя» чи «ментальна реальність», «психізм», «психічне життя» тощо.

Нарешті, по-третє, розглядуваний підхід не бере до уваги чи маргіналізує парадоксальні явища, засвідчені усіма словниками, а саме те, що за проміжки часу великої тривалості певний термін певної мови, – наприклад, німецький *Gemüt*, – може набувати <значень> чи не всіх своїх еквівалентів у всіх інших мовах: душа, характер, ум, думка, настрій (humeur) тощо (дивовижний приклад, що може тут правити за зразок, подає баскський термін *gogo* – див. GEMÜT, GOGO); і також той факт, що протилежності парадигм постійно підважують значущість цих слів (напр., «душа» й «ум» у планах іманентності й трансцендентності, матеріальності й нематеріальності).

Щоб показати, наскільки еволюція термінологій «душі» й «ума» від часів античності зазнала ерозії й оновилась, ми розглянемо тут не її як таку в різних європейських мовах і не породжувані нею проблеми еквівалентностей чи перенесення значень (див. ENTENDEMENT та INTELLECT, INTELLECTUS). Натомість ми намагатимемось дослідити два класичних моменти, які перебувають між собою у зв'язку безпосередньої часової наступності, й кожен з яких має вирішальний вплив на формування термінології «ментального», хоч на практиці вони виявляються вельми чужорідними один одному. Йдеться про ті ускладнення, на які наразився Декарт через використання двох мов і через наявність кількох значень «душі», а також про винайдення Локом поняття *mind* – першу велику спробу визначити «внутрішнє» думки, безпосередньо приступної самій собі; визначити те, що античність розглядала лише як божественний ідеал мудрості або щось таке, що існує по той бік смерті, а сучасні філософія чи психологія з нейрофізіологією, здається, знову втратили – чи то у глибинах несвідомого, чи то в об'єктивності поведінки (*behavior*), чи то в нейронній активності (*brain processes*).

♦ Див. вставки 3 і 4.

Наша гіпотеза полягає у тому, що «складнощі перекладу» насправді є характеристиками «порогу» модерності, який включає у себе період приблизно від Декарта до Геґеля, і в межах якого Локове, Юмове і Кантове вчення мають розглядатись як вирішальні моменти. Бо

2

ДВОЗНАЧНІСТЬ ВИРАЗУ «ФІЛОСОФІЯ УМА» (PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT)

Вираз «філософія ума» позначає у французькій мові дві абсолютно різні теоретичні інтерпретації (Паскаль Енжель, *Вступ до філософії ума*). Перша відсилає до вчення про дуалізм ума/духу [для нас був би звичнішим вираз «духа й матерії»; втім, принагідне вживання відповідників «ум» і «дух» порушило б єдність викладу, властиву оригіналові; відтак ми свідомо вживаємо тут синтетичний відповідник «ум/дух», з міркувань, наведених у кінцевій примітці 5] й матерії таких філософів, як-от Луї Лавель і Рене Ле Сен. З цього погляду матеріалістична філософія ума/духу поставала б як суперечливе поєднання термінів. Друга позначає тематичне поле, що значно перевищує межі якогось одного вчення, – поле ментального, а не умового (*spirituel*). Філософія ума, в такому її сенсі, цікавиться природою ментальних феноменів і зв'язком між ними та поведінкою; нещодавно вона стала досліджувати також і зв'язки між ними та церебральними феноменами. Філософія ума, в цьому розумінні – як аналіз здатностей (почуттєвість, пам'ять, уявлення) або зв'язків між тілом і умом, – завжди була об'єктом зацікавленості філософів. Утім, власне цієї назви зазначена царина набула лише у другій половині XX століття, за прикладом філософії мови. Термін «філософія уму», однак, у тій мірі, в якій він охоплює два досить відмінні один від одного типи рефлексії (що, своєю чергою, як і можна було очікувати, об'єднують вельми різнорідні стилі аргументації), ще й нині залишається досить двозначним. Перша течія, що надихається традицією так званої буденної мови або Гусерлевою феноменологією, розуміє філософію ума як чисто концептуальний аналіз, заснований на спільності досвіду й осягання (*comprehension*) станів свідомості (Ryle, *The Concept of Mind*; Hornsby, *Simple Mindedness*). Друга течія ґрунтується на тій тезі, що філософія ума може плідно розвиватись, лише включаючи в свою рефлексію наукове знання про ум і мозок (Енжель, *op. cit.*). Відмова Вілларда ван Ормана Квайна в «Two dogmas of empiricism» розрізняти аналітичні висловлювання, істинні за своїм сенсом, та висловлювання синтетичні, істинні на підставі досвіду, підштовхнула багатьох представників аналітичної філософії звернутись до коґнітивних наук і сформулювати класичні проблеми філософії ума (як-от проблема природи самопізнання чи репрезентації) у спосіб, збагачений даними цих наук і сумісний з ними. Деякі феноменологи не рахуються нині з Гусерлевим антипсихологізмом, прагнучи натуралізувати (*naturalize*) поняття свідомості (Petitot et al., *Naturalizing Phenomenology*).

Розвиток коґнітивних наук, безперечно, посприяв розквітові натуралістичної філософії ума, надавши філософам дані, які стимулюють рефлексії щодо природи ментального. Однак не слід змішувати натуралістичну філософію ума з філософією психології («*philosophy of psychology*») або з коґнітивною філософією («*cognitive philosophy*»). Перша виробляє оригінальну арґументацію, покликану натуралізувати традиційні філософські концепти (Rey, *Contemporary Philosophy of Mind*); друга зосереджується на критиці аналітичних процедур і методів, застосовуваних у психології (Grünbaum, *Validationin the Clinical Theory of Psychoanalysis*). Третя безпосередньо залучена до природничо-наукових досліджень і допомагає змістовно розвивати концепти або пропонує схеми здійснення експериментів (Dennett, *Consciousness explained*).

Жоель ПРУСТ

коли говорити про античну «психологію» чи «ноологію», то в зазначений період вона постає або відтвореною з греки і латини за допомоги термінології, що на той час вже відійшла в історію, або – наслідком загальнішої проблеми, обшир якої ми лише тепер починаємо осягати (див. знову працю Онianса і вст. 3): йдеться про концепції людини як одушевленої істоти (l'animal humain), властиві цивілізації, чиї типи досвіду і способи мислення, починаючи з розглядуваного періоду, стали вельми далекими для нас (хоча це не означає, що вони не можуть бути нами переосмислені й реактуалізовані). Стосовно ж сучасних дисциплін можна припустити, що переклад їхньої термінології, навіть якщо він і допомагає виявити конотації деяких термінів у мовах, з яких ті походять, значною мірою є справою конвенцій, принаймні у європейському чи західному ареалі (див. вст. 6 про Вітґенштайна і *philosophy of mind*).

Коли ж ідеться про метафізику душі й ума, *mens* і *mind*, *ingenium*, *Gemüt* і *Geist* за класичної доби [згідно з хронологією французької історіографії, «класичною добою» називається період від 1500 до 1789 рр.], то в цьому випадку неперекладне чи недосконало перекладне виразно засвідчує протистояння стратегій, застосованих до того, щоб «мислити мислення» в контексті певної революційної антропології. На початку другої частини (*De mente*) «Етики» Спіноза аксіоматично покладає тезу «Homo cogitat». Але що ж означає «мислити»? І що власне мислить в «людині»? Ці питання, певна річ, вже не є цілковито нашими питаннями. Однак не можемо ми стверджувати й того, що вони цілковито зникли з нашого горизонту. І зовсім не випадково, що вони саме у такому вигляді, в усій цій різноманітності, постали тоді, коли філософія полишала принаймні видиму лінгвістичну одноформність (uniformité), щоб перейти до специфічного (чи специфічностей) і водночас зорієнтуватись на нову універсальність, яка поєднає їх (так сама латина стає у Декарта чи Спінози однією з-поміж багатьох ідіом).

3

ГРЕКИ РИЧАРДА ОНІАНСА: ΘΥΜΟΣ, «ДУША-КРОВ», І ΨΥΧΗ, «ДУША-ДИХАННЯ»

Одним з наслідків праці Онianса є те, що вона примушує наново перекласти стародавні тексти, передовсім Гомера і трагіків. Ми більше не маємо права толерувати випадки, подібні до того, коли повторюваний крик Еріній в Есхілових «Евменідах»: θυμὸν ἄιε, μᾶτερ Νύξ, який буквально означає «надихни мене диханням, мати Ніч» («inspire-moi du souffle, mère Nuit»), перекладають як «Почуй мене, о Ніч» («Entends-moi, ô Nuit», фр. пер. П. Мазона, *Eschyle,* t. 2, Les Belles Lettres, 1972). Увесь метод Онianса, на відміну, наприклад, від методу Бруно Снела, полягає у радикально неметафоричному вслуховуванні у слова і вирази, якими послуговувались, щоб говорити про тіло, а отже, – саме цей порядок висліду прийнято у його праці й підкреслено самою її назвою: про ум, душу, світ, час і долю. Таким чином уочевиднюються дві взаємопов'язані характеристики: з одного боку, думки й емоції закорінені у тілі, тобто, згідно з модерним слововжитком, немає розокремлення між *res cogitans* і *res extensa*; з другого боку, це тіло не є цілковито нашим, ми не маємо більше тих органів, що їх мали Гомерові герої. А звідси не просто випливає вимога переробити переклади: переклади взагалі постають як щось нездійсненне.

Використовуючи, як вправний детектив, етимологію у *cross-references* «перехресних посиланнях», Онianс вирушає «на пошуки осідку свідомості». Умова (*spirituelle*) частина нашої істоти, думка, інтелект, ум, спочатку називалась θυμός, «з усієї видимості, щось пароподібне», «подув», «пара», підживлювана кипінням крові, така собі «душа-кров» (порівн. 1 част., розд. 2, «Матерія свідомості», особливо p. 39–40). Онianс зближує θυμός з θυμιάω «диміти»; Шантрен вказує радше на θύω, з довгим υ, «несамовито пориватись», як, наприклад, вітер, і відрізняє його від θύω «жертвоприносити», яке найперше говорить про спалювані офірування, що димлять. Θυμός позначає серце, шал, сміливість, войовниче поривання героїв; теплий, він міститься у φρενές і πραπίδες, що позначають не «діафрагму», як часто перекладають, і не «перікард» (для φρήν *Liddell-Scott-Jones Lexicon of Classical Greek* пропонує такі відповідники: *midriff, heart, mind* і *will, purpose*, а для πραπίδες: *midriff, diaphragm* і *understanding, mind*), а радше «легені»: щільні, густі, а втім, не меншою мірою, шпаристі, губкуваті (1-ша частина, розд. 3, «Органи свідомості», зокрема, p. 55, 68); смерть руйнує і ламає θυμός. Така інстанція, як Ἦτορ, близька до θυμός, розташовується у φρενές, але також у тому, що, як видається, нерозрізненно позначає серце чи шлунок (орган, іменований καρδία, κραδίη), відповідає за дихання, за серцебиття і пульс, а також – сміється під впливом емоцій; також, як у випадку з θυμός, про Ἦτορ ми говоримо тоді, коли говоримо про самих себе (Onians, p. 105; див. CONSCIENCE, вст. 1).

Обидва ці поняття відрізняються від ψυχή, що є іншим способом висловлюватись про подув (souffle), цього разу у сенсі дихання (*respiration*), подиху (*haleine*) (корінь **bhes-* подувати [souffler], як і у випадку φημί «говорити»): ця «душа-подув», на відміну від θυμός «душі-крові», є холодною і розташована у голові; зокрема, у Гомера вона позначає окремішну душу померлих, що розвіюється як дим (*Ілiада* XXI, 100), злітає як метелик-п'ядак, як кажан (*Одіссея* XXIV, 6), як сновидіння (*ibid.*, XI, 222), щоби пробувати у Гадесі як εἴδωλον «фантом», що зберігає форму, «образ» (див. EIDOLON і МІМЕСИС), і як σκιά «тінь» (Onians, 2-га частина, розд. 1, p. 119–123); порівняймо з некромантичним сеансом у XI книзі «Одіссеї»: перекладаючи це місце, В. Бернар (t. 2, Les Belles Lettres, 1933) систематично відтворює ψυχή, як і σκιά, через *ombre* «тінь», а θυμός – через *âme* «душа» (переважно див. 204–224).

Нарешті, νόος чи νοῦς (що його Онianс зближує з νέομαι «я йду», νέω «я пливу»), часто описуваний як той, що «у» θυμός, слугує для того, щоб визначити θυμός «як (...) потік, що складається з повітря чи води, але також і визначає, контролює повітря чи воду» (Onians, p. 107); тож νοῦς, оскільки він значно менш явно матеріальний, ніж φρενές, є переважним відповідником «інтелектуальної здатності, інтелекту» (*intelligence, intellect*). За суттю це щось подібне до «потоку свідомості», що сприймає через чуття (*sens*): «Це νοῦς бачить і νοῦς чує; усе решта – глухе й сліпе» (Епіхарм, фр. 246 за Kaibel, цит. Онiансом, p. 108; див. ENTENDEMENT, вст. 1).

Суміші органів, «ментальні» дистинкції, є нерозрізненними для нас: світ Гомера може пояснювати наш, але не накладатись на нього. Він дає змогу, як підкреслює Онianс, осягнути те, що ми кажемо, ті вірування, що зберігаються у наших традиційних виразах і жестах: ми «п'ємо» чиїсь слова; поет є «натхненний»; цілувати того, хто помирає, – це завжди означає збирати душу, що розсіюється.

Але наша дистанційованість зумовлена, зокрема, всім тим, що ми успадкували від філософського переопрацювання, яке, починаючи з Платона й Аристотеля, ієрархізує й уніфікує взаємодоповнювальні інстанції в термінах δύναμεις, цілковито приналежних ψυχή, інакше кажучи, в термінах «здатностей душі». Ψυχή стає родовим терміном, що увінчує собою νοῦς і θυμός та покладає основу для нових дистинкцій, як-от διάνοια (буквально: «те, що пронизує νοῦς», перекладається як «інтелектуальна здатність» [intelligence], «думка», «проект») чи ἐπιθυμία (буквально: «те, що є у θυμός», перекладається як «бажання» чи «здатність бажати»). Від діалогів «Політейя» і «Тимей» організується тричастинна аналогія, чинна водночас щодо ψυχή кожного індивида, щодо його тіла і щодо тіла суспільного, – чи, ліпше

сказати, суспільної душі? – яким є громадянська спільнота (πολιτεία, див. ПОЛІС). Нагорі – *логістик*, який «вирішує» (ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ βουλευτικόν, див. ЛОГОС), себто голова, якій увідповіднені правителі, а, отже, філософ-цар, усе те, що залежить від λόγος, νοῦς, διάνοια, від раціонального рішення, причетного до безсмертя; посередині – гумор, шал або тимічна частина (τὸ θυμοειδής), себто грудина, грудна клітина, що містить серце, легені, діафрагму, отже – воїни чи охоронці, що τὸ ἐπικουρητικόν «приходять на допомогу»; унизу – τὸ ἐπιθυμητικόν «здатність бажати», тобто підчеревна область між діафрагмою і пупком, отже – виробники і торгівці, що харчують і створюють багатства (τὸ χρεματικόν). Кожному – своя чеснота: вершина σοφός «мудра», середина – ἀνδρεῖος «хоробра», «мужня», а низ – σώφρων «повстримливий»; стосовно ж самої структури, то вона є «справедливою» у тій мірі, в якій кожна здатність, як і кожна окрема сутність (entité), залишається на своєму місці (порівн. з *Політейя* IV, 434c–444e; IX, 580d–581e; див. також лекцію з анатомії в *Тимей*, 69d–76e, і міф з *Федр*, 256a–b, 253c–254e). Органічне, таким чином, стало етико-політичним штатним розписом.

Завдяки Аристотелеві й природничим наукам внутрішня ієрархія душі, яка утворює також ієрархію душ, стає основою ієрархії видів. Душа, як вельми просто каже Аристотель, є σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι «не тілом, а чимось, [що належить до] тіла» (*De anima* II, 2, 414a 20–21). Тому чи тому конкретному тілу, узалежненому від визначених роду й виду, відповідає душа, з необхідності наділена лише тією чи тією здатністю або потенцією, а не усіма можливими. Приміром, рослини (τὰ φυτά «те, що просувається» [*pousse*]) мають тільки τὸ θρεπτικόν «харчувальну здатність». Деякі з живих істот (τὰ ζῷα, див. ANIMAL) мають також τὸ αἰσθητικόν «почуттєву здатність» і, разом із нею, засновану на дотикові τὸ ὀρεκτικόν «повабну здатність» (*faculté appetitive*), що містить ἐπιθυμία, θυμός і βούλησις: бажання, шал і волю, себто точно відтворену Платонову тріаду, в цьому випадку виразно зосереджену довкола повабу (*appétit*), що випливає з чуття. Деякі живі істоти володіють, понад те, τὸ κατὰ τόπον κινητικόν «здатністю рухатись з місця на місце». Нарешті, дуже невелика кількість живих істот, принаймні – люди, володіє διανοητικόν, λογισμὸν καὶ διάνοιαν «мисленнєвою здатністю» – «стосовно ж здатності теоретичної (περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ «інтелектуальна здатність чи спекулятивний інтелект» [*intelligence ou intellect spéculatif*]), то це інше питання...» (*De anima* II, 3, 414 a 29 – 415 b 14).

Ці термінологічні реінвестиції свідчать про те, що відстань між греками і греками, між тілом героїчної доби і живою істотою, обдарованою раціо, є не меншою, ніж відстань між греками і нами.

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

ONIANS Richard Broxton, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul; The World, Time, and Fate*, Cambridge, Cambridge UP, 1951; *Les Origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, trad. fr. B. Cassin, A. Debru et M. Narcy, Seuil, 1999.

SNELL Bruno, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denken bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 [1re éd 1946]; *La Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. fr. M. Charrière et P. Escaig, Éd. de l'Éclat, 1994.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

II. ДЕКАРТОВІ УСКЛАДНЕННЯ ЧЕРЕЗ НАЯВНІСТЬ КІЛЬКОХ ЗНАЧЕНЬ «ДУШІ»

A. Взаємовідповідність між латиною і французькою

Здається, можна було б сподіватись, що у Декарта ми зустрінемось з простою ситуацією. У центрі його метафізики перебуває формула, висловлена ще в «Дискурсії про метод» і повторена у французькому перекладі «Медитацій»: *ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis* «*це я, себто моя душа, через яку я є тим, чим я є*» (*Медитація* VI // AT, t. IX.I, p. 62). Але як осмислити буквальне значення цієї дивної еквівалентності? Очевидність цього тексту може змінитись ускладненнями, коли зважити на той факт, що Декарт писав двома мовами, між якими існує помітна невідповідність у царині психологічної термінології.

Нам важливо добре осягнути, що Декартів зв'язок з цими ідіомами був не однобічним, а циклічним чи, краще сказати, побудованим на взаємовідповідності. Філософ, що іменував себе то *René*, то *Renatus*, не писав (і не думав) спершу латиною, перекладаючи потім написане (подумане) французькою, проте не було й так, що він спершу писав французькою, а вже потім, із суто комунікативною метою, шукав для своєї думки латинського еквівалента. Легко переконатись у тому, що коли Декартова французька містить латинські риторичні звороти і запозичує

4
Душа, נפש [nefeš, не́феш], רוח [rūaḥ, ру́ах], נשמה [nᵉšāmāh, нешама́] в гебрейській мові

Слово для позначення душі, ***nefeš***, походить від ідеї «подуву», точніше – дихання, життєвого подуву, присутність якого вказує на присутність життя і який полишає тіло у мить, коли ми помираємо чи «зіхаємо» (*expire*). У цьому аспекті семітські мови нічим не відрізняються від грецької. Грецьке слово ψυχή вже від своєї найпершої письмової появи (*Іліада* I, 3) є спеціалізованим на сенсі «душа». Натомість гебрейське ***nefeš*** вказує також і на конкретні сенси: «горлянка» (Іс. 5:14a; Прип. 27:7 тощо) чи «подих» (Йов 41:13). Це слово вживають лише у зв'язку з людиною, майже ніколи не говорячи про ***nefeš*** Бога. Ця душа є осідком усіх ментальних, інтелектуальних і афективних різновидів активності (порівн. з Маймонід, *Путівник для заблудлих* I, 41). Те, що має душу, стає, таким чином, «одушевленим», наділеним життям; це слово уживають для позначення життя, як сказано: «не залиши душі живої». Це слово, як і інше, ***ʿezem***, «кістка», вживають також замість зворотного займенника (1 Сам. 18:1 тощо). Зробити щось своїй душі означає зробити це собі, своїй *self*.

Гебрейський відповідник для слова «дух» (*esprit*), ***rūaḥ***, має чимало сенсів, які намагались розрізнити не лише екзегети, але й філософи (порівн. з Маймонідом, *op. cit.*, I, 40; Гобс, *Левіафан* III, 34; Спіноза, *Богословсько-політичний трактат* 1). Запровадити тут деякий лад дозволяє етимологія: ***rūaḥ*** первісно означає «вітер». Саме в цьому значенні в Євангелії від Йоана (3:8), хоч і грецькою, сказано, що πνεῦμα повіває там, де хоче [в перекладі Огієнка: «Дух дихає, де хоче»]. До того ж, згідно з одним давнім уявленням, вітер – це дихання (*soufflé*) Бога (Пс. 18:16b). Саме ця метеорологічна закоріненість дає, у певних контекстах, змогу розрізнити ***rūaḥ*** і ***nefeš***: йдеться про дихання, зовнішнє організмові. Але в найпершому значенні, звісно ж, це слово добре надається до позначення того, що приходить іззовні, вдирається в організм і наповнює його. Зовнішнє може бути Абсолютним Іншим; саме тому часто кажуть про «Дух» Божий і майже ніколи про Його душу. Сповненість духом властива деяким надзвичайним індивідам: дух лежить на «судді», щоби зробити з нього такого собі «*берсерка* за бажанням», здебільшого – щоби допомогти йому виконувати його політичну роль *диктатора*, що рятує народ (Суд. 3:10; 6, 34; 11:29), інколи навіть у приватній справі (*ibid.*, 14:6, 9). Дух спочиває на пророкові (1 Сам. 10:6). Цар постає як інституалізація ***rūaḥ***: здійсненності духу в нього є постійними (*ibid.*, 16:13). Цим ледь помітно анонсовано ідею художнього натхнення. Її приписувано вже не вдиманню (insufflation), що походить від Муз, як у Греції (Гесіод, *Теогонія* 1, 31), а Божественному Духові, що його отримав Бецалел, храмовий митець (Вих. 31:3).

nᵉšāmāh, похідне від дієслова, що, певно, означає «задихатись» (haleter) (Іс. 42:14), також вказує на життєвий подув. Таким чином, Бог вдимає в щойно змодельовану Ним людську форму подув (***nᵉšāmāh***) життя, і людина стає «душею» (***nefeš***) живою (Бут. 2:7). Однак слово ***nᵉšāmāh*** вживають лише стосовно людей, тоді як ***nefeš*** – і стосовно тварин. Також його вживають в сенсі «жива істота» (Втор. 20:16 тощо). Септуагінта найчастіше увідповіднює йому πνοή, «подих».

Ремі БРАҐ

терміни, успадковані від стародавніх і схоластів (варто згадати досить рідкісний, утім, приклад відтворення терміна *subjectum* через *sujet*), то його занадто класична латина (це радше латина єзуїтських колежів, ніж університетів) принагідно вибудовує деякі вирази за французькими кальками. Деякі його тексти спершу написані латиною, деякі – спершу французькою. Ці мови у нього не перебувають в ієрархічних стосунках. Переклади творів здійснювались в обох напрямках і зазвичай під авторським контролем. Невідповідність між латинською і французькою ідіомами істотно вплинула на виражальні засоби Декартового вчення, які з плином часу еволюціонували, в ході того, як вчення кристалізувалось у систему і стикалось з непередбаченими питаннями чи запереченнями.

То чи слід тоді вважати, що стосунок між поняттями *mens*, *ум*, *душа*, становить суто перекладацьку проблему? Якщо це так, то сам Декарт запропонував чіткий її розв'язок, проте питання у тому, чи можливо його втілити повною мірою. У латинських текстах він відкидає слово *anima*, обираючи *mens*, якому надає значення *res* (sc. *substantia*) *cogitans*. Пишучи ж французькою, він, попри етимологію і без жодних додаткових пояснень, вживає слово «душа» також і у цьому останньому значенні. Проте у французьких перекладах з латини він дозволяє вживати «ум» (особливо у тексті «Медитацій», перекладеному герцогом де Люїном), хоча, зрештою, до певної міри «офіційним» варіантом стане пара *mens* = *душа* (*Відповіді на Заперечення*, *Принципи філософії*). Отож ускладнення, впливу яких зазнали послідовники картезіанства, походять з чотирьох джерел:

(1) слово *anima* не було витіснене остаточно, воно фігурує у «паратексті» «Медитацій»;

(2) сам термін *mens* породжує двозначності, адже Декарт надав йому значення, супротивного традиційному (зокрема, авґустинівській і томістській традиції);

(3) коливання «авторизованих» версій перекладу терміна *mens* між *душа* і *ум* не впорядковується

суворою конвенційністю: кожен з цих термінів є носієм конотацій, що стосуються самої сутності Декартової теорії, а це означає, що жоден з них певним чином не є прийнятним;

(4) нарешті, *anima* знову виникає в латинському перекладі останньої праці, «Пристрастей душі»: цей переклад, щоправда, є вже посмертним, проте не можна сказати, що оригінал не дає підстав для того, щоб згаданий переклад з необхідності набув тих рис, якими позначений.

B. Завжди є безсмертна anima

Дослідження заголовків, під якими виходили друком «Метафізичні медитації», не позбавлене певної інтриги. Латинський заголовок має такий вигляд: (1 вид., 1641) «Renati Descartes Meditationes de prima philosophia in qua [sic] Dei exsistentia et animae immortalitas demonstratur» («Рене Декарта Медитації про першу філософію, в яких доведено існування Бога і безсмертя душі»); (2 вид., 1642) «R.D. Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei exsistentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur» («Р.Д. Медитації про першу філософію, в яких доведено існування Бога і відмінність людської душі від тіла»); французький заголовок (1647) виглядає так: «Les méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées» («Метафізичні медитації Рене Декарта стосовно першої філософії, в яких доведено існування Бога і реальна відмінність між людськими душею і тілом»). Упродовж усього цього тексту Декарт систематично вживає термін *mens*, присутній він і в проміжних заголовках (Meditatio Secunda: *De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus*; Meditatio Sexta: *De rerum materialem exsistentia, et reali mentis a corpore distinctione* «Друга медитація: Про природу людського уму, про те, що він [нам] відоміший, ніж тіло; Шоста Медитація: Про існування матеріальних речей і про реальну відмінність ума від тіла»); у французькому перекладі як відповідник *mens* систематично вживається *esprit*, окрім заголовка останнього розділу (Méditation sixième: *De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme* «Шоста Медитація: Про існування матеріальних речей і про реальну відмінність людських душі й тіла»). *Лист-присвята* «панам деканам і докторам Священного Паризького Факультету теології» також містить *anima*/душа, тоді як в «Короткому описі Медитацій» чергуються *animae immortalitas* (безсмертя душі) і *mentis immortalitas* (безсмертя ума).

З цих підстав можна було б виснувати, що вживання терміна *anima* є для Декарта *captatio benevolentiae*, себто «спробою здобути прихильність» у теологів, просякнутих схоластикою. Не відкидаючи цього посилання на «правила письма» доби класицизму, доповнимо його внутрішньою інтерпретацією. Найближчою до доктринального змісту «Медитацій» формулою є та, що стосується «реальної (себто субстанційної) відмінності між душею/умом і тілом», а цій формулі відповідає *mens* у Картезієвому значенні цього слова. Текст «Медитацій» схиляє до думки, що ця теза в логічному плані є передумовою тези про безсмертя (хоч відповідного доведення в ньому не міститься). Декарт ніби перестрибує від першої до другої, і не може ані уникнути цього стрибка, ані применшити його довільність. Однак лише вираз «*animae immortalitas*» справді містить загальноприйняте теологічне значення і конотує з «першою філософією» (що засвідчує латинський заголовок 1641 року). Уникнути зазначеної довільності Декарт міг, відмовившись не лише від сподівань виглядати зрозумілим для ортодоксів, а й від значної частини свого вчення, зокрема, від тези III і IV «Медитацій» про подібність людської і божественної природ, а також, можливо, і від тез про «вроджені ідеї», якими нас наділяє Бог, та про «насіння істини» (див. Regulae IV // AT, t. X, p. 373: 8–9; 376: 12–13).

C. «Mens», душа/ум і акт «ego cogitans»

У чому ж тоді полягає проблема щодо значення слова *mens* і того непрямого висвітлення, якого воно набуває завдяки перекладові через терміни *âme* і *esprit*? Протягом одного тільки 1644 року вийшли друком латинський переклад «Дискурсії про метод», в якому термін «душа» перекладено як *mens*, дві конкурентні редакції французького перекладу «Meditationes» – герцога де Люїна (переклав *mens* як esprit/«ум») і Клода Клерзельє (переклав *mens* як âme/«душа»), нарешті – латинський текст «Principia», де Декарт надає своїй системі «остаточного» вигляду. У зв'язку з цим виникає питання:

якщо ще 1641 року в листі до Мерсена Картезій у ще точніших словах засвідчив свій вибір пари *mens*/душа, викривши двозначність терміна *anima* (в якому вегетативний або рухальний принцип змішано зі здатністю мислити, через що *res cogitans* виявляється ніби віднесеною до сфери *animation:* «одушевлення» чи «організації», як це має місце у Аристотеля, у якого душа постає «формою тіла»; це викриття Декарт повторює і чітко роз'яснює у «Відповідях на Заперечення до II й V Медитацій»);

якщо в §§ 8 і 9 першої частини «Принципів» терміном «душа» (*mens*) позначено усю сукупність «модусів думки (*cogitatio*)», включно з відчуттям, причому – як «акцій» (actions), окремішних від тіла;

чому тоді він без жодних застережень прийняв у «Медитаціях» переклад *mens* через *esprit*, адже той також містить парадоксальні асоціації з тілом: згадаймо хоча б про «тваринних духів» (esprits animaux) чи про вживання цього терміна в алхімії у значенні «тонкої матерії» тощо?

Вбачаються дві підстави цього. Перша – стилістична і філософська: у такий спосіб Декарт встановив зв'язок між ключовими виразами свого метадискурсу, в яких відображено природу тієї активності чи здійснення думки, якою є «медитація»; зокрема, *mente concipere* «збагнути в (моєму) умі» (*concevoir en [mon] esprit*), *inspectio mentis* «умове оглядання» (*l'inspection de l'esprit*), *in ipsa mente* «(ідеї, знайдені) в самому умі», *in meipsum mentis aciem converto* «я здійснюю рефлексію (*réflexion*) щодо самого себе» тощо), і виразами доктринального дискурсу, які стосуються природи речі, що мислить [всім щойно наведеним латинським цитатам Е. Балібар ставить у відповідність їхні відтворення з французької версії основного тексту «Медитацій», перекладеної герцогом де Люїном і авторизованої Декартом]. Парадоксально, але в класичній французькій мові лише слово *esprit* спроможне відобразити предмет медитації, тобто реальність або дійсність (і навіть перформативність) думки, що мислить саму себе, думки, яку Декарт називає також здатністю розуміти (*entendement*) (а в «Правилах для скеровування розуму [*esprit*]», своєму першому творі, що лишився незавершеним, він називав її латинським терміном *ingenium*. [Варто відзначити, що в цьому творі статус терміна *ingenium* видається складнішим, адже там присутні також і *mens*, і прямий латинський аналог «здатності розуміти» – *intellectus*]). Термін «душа» парадоксальним чином набував би в цьому контексті спіритуалістичного і навіть містичного значення, що можна спостерігати у Мальбранша.

Але це відкриває глибшу підставу, спробувати наблизитись до якої можна від супротивного. Справді, у певному сенсі ані âme, ані esprit не можуть вважатись істинними відповідниками, адже *mens* у Декарта не позначає лише «субстанцію», вся сутність якої полягає у мисленні (або сутність якої збігається з її головним атрибутом, з *cogitatio*). Конотацією цього терміна також є присутність суб'єкта в його власній думці, або той беззаперечний для думки факт, що суб'єкт схоплює свою сутність лише в першій особі однини. Тож треба мати змогу позначити безпосередньо терміном *mens* або одним з його перекладів не лише суб'єкт думки як «річ», а також і факт чи «акт» *cogito*, а ще ліпше – «акт» *ego sum cogitans*. У гранично суворому сенсі це завдання нездійсненне, проте Декарт не полишав спроб за допомогою серії як латинських, так і французьких формул наблизитись до його розв'язання; найприкметнішими з них можна вважати ті, що містяться у вже цитованій раніше (див. JE) 4-й частині «Дискурсії»: «я, тобто душа, через яку я є тим, чим я є» (в лат. перекладі ця формула перетворилась на *ego, hoc est, mens*: «я, себто ум»), і в II «Медитації»: *Quid autem dicam de hac ipsa mente, sive de me ipso?* (у французькому перекладі де Люїна, що точно відтворює це латинське речення, вжито *esprit*: Que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même? «Що ж скажу я про цей ум, тобто про самого себе?»). Тепер можна збагнути, що в момент розпізнавання згаданої самості Декарт, щоб дати назву «речі, яка мислить», формулює певну узагальнену еквівалентність, яка, окрім іншого, доводить ще й те, що жоден з необхідних термінів не є достатнім і, головне, релятивізує значущість того факту, що відповідність латинського і французьких термінів не може бути точною. Якби де Люїн обрав як варіант перекладу термін «душа» (*âme*), він мав би чотири терміни проти чотирьох, а не три проти чотирьох):

> Sum igitur praecise res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae...
>
> Отож, коротко кажучи, я є річ, що мислить, тобто ум, або анімус, або інтелект, або раціо, – слова, значення яких раніше були мені невідомі…
>
> Je ne suis, donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue...
>
> Отож, висловлюючись точно, я є лише річ, яка мислить, тобто ум, здатність розуміти або раціо – терміни, значення яких було мені раніш невідоме…
>
> (II *Медитація*).

У кінцевому підсумку це вказує на коливання між «душею» і «умом», термінами, перший з яких ближчий до теології, другий – до епістемології; адже через них можна перекласти латинський термін *mens* Декартового оригіналу не адекватніше, ніж сам цей термін передає їхнє означуване, оскільки вповні його передати неможливо, принаймні – за допомогою форми «іменника» (*substantif*), адже йдеться про дію: факт мислення (себе) у першій особі однини неминуче призводить до взаємозациклювання між висловлюваним і висловлюванням. Відтак шукане нами значення постає в оточенні кола французьких і латинських слів.

D. «Пристрасті»: сутінки ума

Залишилось розглянути проблему, що виникає у зв'язку з перекладом останньої праці Декарта – «Пристрастей душі» (1649). Латинський переклад цієї праці було опубліковано під заголовком: «Passiones animae, per Renatum Descartes, gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam latina civitate donatae. Ab H.D.M. j.u.l.» Щоправда, цей переклад (виконаний Анрі Демаре і видрукуваний за кілька місяців після оригіналу й у того ж самого видавця – Ельзевіра) Декарт, який помер незадовго перед тим, так і не встиг проглянути. Тут знову можна запропонувати контекстне витлумачення, цього разу пов'язане з традицією філософських і медичних праць про пристрасті, традицією, яку продовжує Декарт і яка сягає античності (πάθη чи παθήματα τῆς ψυχῆς,

Платонів чи Аристотелів вираз, запозичений свого часу стоїцизмом, див. ПАТОС). Але це пояснення тільки поглиблює парадокс. Осердя трактату становить одна з тих самих тез, які власне й слугували виправданням переваги, що її набув термін *mens*: «неподільність» душі на окремі й *a fortiori* ієрархічно співвіднесені частини підтверджена в § 47 («Бо у нас є лише одна душа, і ця душа не містить у собі жодної розрізненості частин: та ж душа, що є чуттєвою, є також обдарованою раціо [*raisonnable*], а всі її потяги – то воління»). Афектована пристрастями душа завжди і принципово є тією ж «річчю», або *res*, що «мислить», про яку йдеться в «Дискурсії», «Медитаціях» і «Принципах». Просто тут докладно досліджується нова, «пасивна» модальність *cogitare*. Але під цією нібито тяглістю Декартового вчення приховане істотне зміщення. З одного боку, поновлена критика фізичної репрезентації душі як системи органічних частин чи функцій доповнена специфічним наголошенням кількісної відмінності цих частин або ж етичної нерівності індивідів, чиї душі визнано тотожними: є «великі душі» і «душі ниці або пересічні» (таке пояснення знаходимо у листуванні з Єлизаветою, що відбувалось тоді ж). Стилістичний факт знову ставить перед нами теоретичне питання. З другого ж боку, особливо важливим є те, що впевненість <я> у самому собі, цей стрижень картезіанського вчення, набуває тут непередбаченої форми, яка практично спростовує попередню. Зовсім як у VI «Медитації», де предметом аналізу стає парадокс «єдності» двох абсолютно різних субстанцій. Але коли в VI «Медитації» увагу зосереджено на інтелектуальній ясності «відмінності» (аж до ілюзій сприйняття), то «Пристрасті» присвячено моральним властивостям нашого невиразного досвіду субстанційної єдності. Те людське тіло, яким ми не «є», все ж не є чужим для нас: ідея інтелектуально темна, проте безперечна, як і відчуття (sensation) чи почуття (sentiment). Тоді досить уявити собі «Passiones mentis» («Пристрасті ума») можливим перекладом заголовку, аби пересвідчитись у його недостатності й навіть неможливості.

Це не означає, що переклад через *anima* є задовільним, Декарт либонь не повернувся до Аристотелевої концепції душі як «форми тіла». Тим більше не долучився він і до теологічної традиції (навпаки, етика «Пристрастей» є рішуче антитеологічною, а метафізика, що міститься тут у прихованому вигляді, позначена деяким блюзнірством, особливо коли у надто людський спосіб відтворює таємниці втілення). Декарт вивільнив нове поле досвіду, в якому завжди йдеться про «думку», але не про власне «здатність розуміти». Справжнє питання тут мало б стосуватись радше того, чому він остерігся вдатись до мови «серця», використовуваної трагіками й моралістами, до якої були дотичними деякі ключові поняття його етики (наприклад, благородство[1]), особливо коли їх вживано у зв'язку з аналогією між стосунком до самого себе і стосунком до інших (що його Декарт підводить під єдине поняття «поваги»). Відповідь, мабуть, у тому, що цей термін надто близький до дискурсу містиків. Нам залишилось нелегке завдання – позбутись враження, що нібито існує відповідність між центральною для всього Декартового вчення загадкою, яка стосується поєднання тіла й душі, і неможливістю однозначно назвати суб'єкта думки. Для цього дивовижного сусідства між спіритуалізмом і матеріалізмом, що ніколи не втрачало своєї гостроти також і для послідовників Декарта, жодна мова – чи то наукова, чи то буденна, жоден режим перекладу не можуть запропонувати нічого ліпшого за просту апроксимацію.

III. ХИТАННЯ, ВЛАСТИВІ КЛАСИЧНІЙ ДОБІ

Опис того, чим поставали терміни «душа» й «ум» у французьких філософів та есеїстів класичної доби, мабуть, був би вельми важливим для розкриття конфігурацій чи «точок єресі» (вислів Фуко), характерних для тодішнього філософського дискурсу. Передовсім стан цих термінів визначався впливом Декарта або ж виражав певне ставлення до творчості цього філософа, втім, сформоване стратегіями, завжди визначеними певним контекстом. Немає нічого хибнішого, аніж дати припис усім вживати якийсь один з цих двох термінів, адже йдеться про табори, що відтоді протистоятимуть один одному: матеріалісти й спіритуалісти, раціоналісти й емпірики...

A. Розв'язання апорій картезіанства

Перевагу термінові «ум» надавали «авґустиніанці», сповнені прагнення довести дуалізм до граничної межі (зокрема Ла Форж, видавець текстів Декарта і продовжувач його справи, автор «Трактату про ум людини», 1666 р.). Мальбранш вживає термін «душа», щоб дати збагнути це загальновживане слово в перспективі «основи душі» й «основи буття» (якими є сам Бог), при цьому цілковито заперечуючи Декартове *cogito* (душа, на його погляд, є істотно непрозорою для самої себе, а «внутрішнє почуття», через яке вона стає свідомою свого існування, практично описується в тих термінах, що у Декарта слугували для характеристики поєднання душі й тіла). Сповнений прагнення спростувати релігійне вчення про створення людини і гріхопадіння, Ламетрі у Локовому дусі створює вираз «природна історія душі» (1745), який у «Сповідях» Руссо перетвориться на «історію моєї душі», в сенсі історії «мого життя». Однак Гельвецій все ж назвав ту свою працю, де він намагається заснувати справу Просвітництва на сенсуалістичному підмурку, «Про ум» (*De l'esprit*; 1758).

Мабуть, найдивовижніший з-поміж усіх, Кондильяк (*Проба про походження людських*

пізнань, 1746; *Трактат про почуття*, 1754), постійно послуговується мовою «душі» та її «операцій». Можливо, це слід розглядати як відповідність класичному перекладові Лока, виконаному Костом (1700), в якому Локів *mind* почергово перекладено то як «душа», то як «ум», проте – з наданням певної переваги першому термінові, що суперечить сучасному слововжитку; статтю «Душа» з «Енциклопедії», побудовану на Вольтеровому коментарі до Лока, витримано в тому ж стилі. Варто б дослідити також іншу гіпотезу – про наявність картезіанської спадщини у вченні Кондильяка, адже його аналіз розгортається від конституйованої здатності розуміти до чистого відчуття (sensation), яке репрезентує відпочаткове злиття тіла й думки. Таке дослідження надало б істотну ланку тим, хто визнає тяглість певного «французького» вчення про єдність душі й тіла як модус неусувного сприйняття, – вчення, що йде від Декарта до Мерло-Понті через Мальбранша, Мена де Біран, Берґсона доки не стає глибоко чужим психофізичній проблематиці *Mind-Body Problem*.

Але ще важливішим є питання про переробку, якої зазнала термінологія душі й ума в супротивних одна одній спробах розв'язання апорій картезіанства, з-поміж яких перша, на основі латини, була здійснена Спінозою в антропологічній перспективі, визначеній орієнтаціями його ґрунтованої на свободі політики; другу ж, на ґрунті французької мови, Ляйбніц здійснив у перспективі метафізичній, орієнтованій на нову теологію спасіння.

Спіноза радикально десубстанціалізує ум/душу, що стає у нього «скінченним модусом» «думки»-атрибута (одним з тих, які однаково засвідчують інтелігібельність субстанції); це змушує філософа на певному етапі своєї творчості остаточно відмовитись від *anima* на користь *mens* (порівн. з Джанкотті-Боскерині). Проте його вихідний інтерес до питання про «індивідуацію» та її прояви на всіх рівнях природи і життя, а надто до питання про автономію індивіда щодо частин, з яких він складається, і щодо колективів, які поглинають його, змушує Спінозу вжити також і «старий» термін *ingenium*, застосовний як до людських, так і до «історичних» (держави, громадянські спільноти, соціальні класи) індивідуальностей. У незакінченому «Tractatus politicus» він перетворює його на еквівалент *quasi-mens*, що є не так «колективною душею» чи «умом народу», як інституційною «однодушністю», невід'ємною від потуги народу і політичного опору роз'єднанню.

Зі свого боку, Ляйбніц також робить проблему індивіда і властивих йому рівнів складності чи єдності центральною для своєї філософії, проте його мета – створення нової онтології субстанційної індивідуальності. Послуговуючись для викладів своєї системи французькою мовою (зокрема, див. *Монадологію*, 1714), він встановлює між «душею» й «умом» водночас інклюзивний та ієрархічний стосунок. Старий вислів *omnia sunt animata* «все є одушевленим», значення якого збагатили тодішні неоплатоніки (Мор, Кедворт), дав йому змогу вважати, що кожній «монадичній» індивідуальності відповідає певна «душа», тобто певне самосприйняття (perception d'elle-même) і певне «прагнення» (appetition) або схильність діяти, розвиватись. Та лише деякі душі (зокрема, людські, але також й інші, вищі за ці чи рівні їм) мають, причому на різних рівнях, «ясне» сприйняття самих себе і своїх волінь. «Свідомність» (consciosité), – скаже Ляйбніц в написаних 1703, проте виданих тільки 1765 «Нових Пробах стосовно людської здатності розуміти», – таким чином створивши дивний неологізм для перекладу Локового терміна *consciousness*. В остаточній версії Ляйбніцевої термінології цей термін буде замінено терміном«апперцепція». Саме ці душі й заслуговують назви «уми» (esprits) і, в порядку передвстановленої гармонії творіння, таким чином підпорядковують собі всі інші, щоби здійснити його іманентну мету.

♦ Див. вставку 5.

B. «Mind» чи «Spirit»: випадок Берклі

1690 року в «Essay Concerning Human Understanding» Лок перетворив *consciousness* («свідомість») на істотну властивість ума (*mind*), а *self-consciousness* («само-свідомість») – на нове ім'я людського суб'єкта (див. CONSCIENCE). Берклі ж , як і Ляйбніц, навпаки, захищав суворий теоцентризм. За таких умов не варто дивуватись, що Берклі поставив примат свідомості під питання. Однак та обставина, яка у Ляйбніца розширює концепт ума за рахунок несвідомої думки, що лежить в основі (sous-tend) свідомості та пояснює її (див. PERCEPTION), у Берклі призводить до цілеспрямованого розчинення ідеї свідомості на користь ідеї уявлення (représentation) або феномена. Він уникає самого терміна *consciousness*, хоча й уживає інколи прикметник *conscious* («свідомий») і постійно – *perception* («сприйняття») і *reflection* («рефлексія»). Звідки береться це перевертання тенденції до усталення того слововжитку, що надалі таки став панівним?

Можна висунути таку гіпотезу. Для внесення єдності у досвід Берклі не потребував свідомості, що була б тотожна самості (*soi*), свідомості, що оперувала би простими ідеями, утворюючи з них складні ідеї стосунків. Адже в його вченні стосунки вже дано разом із самими феноменами, вони є частиною перцептивного комплексу – як звичні (habituelles) зв'язки або асоціації між речами-ідеями. На цьому шляху можна навіть (як пропонує, наприклад, Гусерль у своїх лекціях з «Першої філософії») дійти до твердження, що «речі навзаєм вказують одна на одну асоціативно-індуктивним чином», тобто що вони мають певну знакову структуру, утворюючи певного штибу мову, іманентну речам (не ментальну [langage mental], а,

5

ПРОБЛЕМА ДУШІ Й ТІЛА: «MIND-BODY PROBLEM»

Яким є місце ума і свідомості в природному порядку? Проблема зв'язків між умом і тілом традиційно є питанням про субстанцію, що її складають перший і друге. Прийнявши дуалізм субстанцій, складно зрозуміти, як дві відмінні одна від одної субстанції – ум, сутністю якого є мислення, і матерія, сутність якої протяжність – могли б мати кожна свій відмінний режим причиновості, зокрема, коли йдеться про дію цих субстанцій. Як видається, гіпотезу можливої міжсубстанційної інтеракції, що її захищав Декарт, важко обстояти з огляду на автономію субстанцій. Відтак Ляйбніц запропонував розв'язок – психофізичний паралелізм, що не передбачає існування прямих причинових зв'язків між фізичними й умовими подіями. Обидві серії подій розвиваються паралельно. Синхронізація обох серій вимагає опосередкувального принципу, як-от божественне Провидіння. Ляйбніцева теорія не є дуалістичною, бо, згідно з нею, не існує матеріальних субстанцій.

Інший моністичний розв'язок проблеми запропонував Спіноза: існує лише одна субстанція, а ум і матерія становлять «два аспекти» чи атрибути її. Психофізичний паралелізм виходить з того факту, що події, зумовлені кожним з атрибутів, виражають ту саму сутність тієї самої субстанції. Сучасні автори опрацювали спінозистський розв'язок за допомогою нових засобів; пропозицією Бертрана Рассела (*The Analysis of Mind*) і Майкла Локвуда (*Mind, Brain and the Quantum*) був захист «нейтрального монізму» (*neutral monism*), тоді як інші автори висловились на користь «дуалізму властивостей» (*property dualism*), сумісного (O'Shaughnessy, *The Will. A Dual Aspect Theory*) чи несумісного (Chalmers, *The Conscious Mind*) з матеріалістичним монізмом. Специфікою сучасного способу окреслювання цієї проблеми є введення концептів, покликаних уточнити природу (психобіологічну і логічну) й модальну силу тієї залежності, що існує між ментальним і фізичним. Проблеми перекладу виникають через надмір спеціалізованих неологізмів, а також через вживання суто омонімічних понять (як-от редукція, матеріалізм чи фізикалізм) у різних сенсах. Ментальні феномени, так би мовити, «виникають на» (*supervene on*) фізичній природі (себто системно від неї залежать) у тому сенсі, що будь-яка ментальна відмінність передбачає існування відповідної фізичної відмінності. В сучасних дебатах щодо проблеми ум/тіло Дональд Девідсон знову увів це поняття, що використовувалось у царині етики Роном Геаром і Джорджем Муром, які, своєю чергою, запозичили його з емерджентистської концепції ментального (Davidson, «Mental Events»). Поняття *supervenience* («виникнення» [*survenance*]) цікаве тим, що дозволяє осмислити зв'язок ум-мозок як *нередуковну* залежність. Воно становить об'єкт численних технічних дистинкцій: кажуть про сильне, слабке чи глобальне виникнення (*strong, weak, global supervenience*, Kim, *Supervenience and Mind*).

Фізикалізм (*physicalism*) є загальним терміном, що позначає ідею виникнення умових феноменів на фізико-біологічній природі. Існують різні способи розуміти фізикалізм, відповідно до форми, що її надають залежності між умом і фізичною природою. Фізикалізм типу (*type physicalism*), що також має назву «психофізичний редукціонізм», є найпотужнішою формою фізикалізму, яку обстоювали до початку 1970-х рр. (Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*). Оказіональний фізикалізм (*token physicalism*) був прийнятий функціоналістами, що обстоювали мультиреалізовність ментальних станів (Block, «Antireductionism Slaps Back»). Дональд Девідсон посідає близьку позицію, висуваючи тезу про «аномальний монізм» (*anomal monism*): будь-яка ментальна подія тотожна відповідній фізичній події, проте це не дає підстав говорити про якийсь психофізичний закон. Інакше кажучи, тотожність мозок-ум не є інваріантною залежно від типу розглядуваної ментальної події.

Філософи продовжують шукати такого розв'язку проблеми, що був би цілком сумісний з фізикалізмом, проте давав змогу уникнути небезпеки перетворення ментальних феноменів, і зокрема уявлень (*représentations*), на прості епіфеномени, що не постають у ролі причин (Engel, «Actions, raisons et causes mentales»).

Жоель ПРУСТ

БІБЛІОГРАФІЯ

ARMSTRONG David, *A Materialist Theory of the Mind*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968.

BLOCK Ned, «Antireductionism Slaps Back», *Philosophical Perspectives*, 11, 1997, p. 107–132.

CHALMERS David J., *The Conscious Mind,* Oxford, Oxford UP, 1996.

DAVIDSON Donald, «Mental Events», in L. FORSTER et J. W. SWANSON (dir.), *Experience and Theory*, The University of Massachusetts Press & Duckworth, 1970; repr. in *Essays on Actions and Events,* Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 207–227; trad. fr. P. Engel, *Actions et Evénements,* PUF, 1993, p. 277–304;

— «La mesure du mental», trad. fr. P. Engel, in P. ENGEL (dir.), *Lire Davidson, Interprétation et holisme,* Combas,E´ d. de L'Éclat, 1994, p. 31–49.

ENGEL Pascal, «Actions, raisons et causes mentales», *Revue de Théologie et de Philosophie,* 124, 1992, p. 305–321.

KIM Jaegwon, «L'émergence, les modèles de réduction et le mental», *Philosophiques,* 27, 1, 2000, p. 11–26;

— *Supervenience and Mind,* Cambridge, Cambridge UP, 1993.
LOCKWOOD Michael, *Mind, Brain and the Quantum*, Oxford, Blackwell, 1992.

NAGEL Ernst, *The Structure of Science*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961.

O'SHAUGHNESSY Brian, *The Will, a Dual Aspect Theory*, 2 vol., Cambridge, Cambridge UP, 1980.

RUSSELL Bertrand, *The Analysis of Mind*, Londres, Allen and Unwin, 1921; trad. fr. M. Lefebvre, *Analyse de l'esprit,* Payot, 1926.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BOURDIN Jean-Claude (dir.), *Les Matérialismes philosophiques*, Kime, 1997.

CRAIG Edward (dir.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres-New York, Routledge, 1998.

GUTTENPLAN Samuel, (dir.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1994.
REY Georges, *Contemporary Philosophy of Mind,* Oxford, Blackwell, 1997.

радше, певну об'єктну мову [langage-objet]). Коли так, то саме поле феноменів вказує на свій власний сенс, або дається нам уже разом із ним.

Така іманентність сенсу або єдність феноменів, невід'ємна від сприйняття їхніх зв'язків, зовсім не призводить до зникнення функції *суб'єкта* або *я* (je): навпаки, вона утверджує цю функцію як активність. Суб'єкт є водночас і адресатом усіх сприйняттів, і умовим дієвцем (acteur spirituel) усіх рішень чи волінь, а відтак усіх проектів. «Людина є радше проектом себе, ніж спогадом про себе, – пише Женев'єва Брикман, додаючи: – немає жодних сумнівів у тому, що Берклі водночас намагався подолати точку погляду Лока, для якого тотожність особистості була тим самим, що й тотожність свідомості» (*Berkeley et le Voile des mots*, p. 100).

Саме через цю характеристику суб'єкта Берклі повертається до іменника *spirit*. Женев'єва Брикман (*op. cit.*, p. 94 *sq.*) показує наявне у Берклі засадове напруження між тими двома термінами, що їх французькою ми перекладаємо одним словом *esprit*, себто між *mind* і *spirit*, пов'язаними з перевідкриттям «умової реальності» (réalité spirituelle) як єдності існування, мислення і воління (will)[2] («Скоро я існую або маю якусь ідею, я вічно є у потоці воління: за мого теперішнього стану давати згоду – це воліти», – зазначає Берклі в одному зі своїх рукописів).

> Ум тоді позначено не як *mind*, а як *spirit* [дух][2], і образ чистого божественного акту. Але тут ідеться не про те, що від якоїсь однієї концепції ума відмовились заради другої, а про те, що до загрозливо скептичної концепції Берклі додає вельми сміливу, але все ж прийнятнішу, як для церковнослужителя, тезу. І про те, що доречно припустити наявність у Берклі певного дуалізму, причому не між умом та ідеями, а всередині самого ума, між ансамблем сприйняттів (*mind*) і актом (*spirit*). З одного боку, людський ум (*mind*) прагне бути простим ансамблем видимих *minima*, поставлених у більш-менш правильну відповідність до інших почуттєвих *minima*; з другого – людський дух (*spirit*) є серією актів чи волінь, що супроводжують дане нам (le donné). Чи скажемо, що між цими двома статусами, з одного боку, і деномінаціями скінченного ума немає більше стосунку, що в інших філософіях немає взаємопов'язаності душі й тіла? На перший погляд і в якомусь сенсі це так. Але у підсумку Берклі покладає принципом взаємозалежність існування активних і пасивних речей. І коли у найпоширенішій концепції стосунків між душею і тілом безсмертя душі покладається з незалежності душі від тілесних феноменів, то Берклі відводить «сприйманим речам» роль умов можливості приведення у дію актів ума.
>
> Ж. Брикман, *op. cit.*, p. 94–95.

Як суб'єкт, що сприймає, засадово не є «свідомістю» – принаймні у сенсі, якого надавав цьому терміновi Лок, – так і тотожність особистості, «я», включена в поле цього напруження, не може, відповідно, розглядатись як «самосвідомість». Чи потрібно, однак, доходити аж до того, щоби вважати суб'єкта або особистісну ідентичність (сенс слова «я») «фікцією», як це запропонує дещо пізніше Юм у «Трактаті про людську природу» (1740. – Кн. I, IV частина, секція VI, p. 342 *sq.* і Додаток, p. 758 *sq.*; див. вст. 1)? Хоча Берклі й посилався на роль виображення у зв'язності досвіду, екстремні положення його системи, як і її теологічна орієнтація, повинні були привести його до зовсім іншого підсумку. «Іманентність суб'єкта, що сприймає, полю сприйняттів» або «полю ідей-речей» (формулювання значно відповідніше, ніж іманентність сприйняттів, а відтак і речей, полю свідомості суб'єкта, яку обстоював Гусерль), тягне за собою перманентне ускладнення, на яке наражаються спроби вивести суб'єкта за межі світу його відчуттів (sensations). Ототожнення ж «я мислю» з «я волію» призводить до тенденції розглядати суб'єкта як творця свого власного

світу або, коли хочете, тенденції до соліпсизму, – і то всупереч рефлексії, яка через аналогію вказує мені на існування інших духів. «Поза межами вображення немає жодного засобу чітко вирізнити ані дух-*mind* (esprit-*mind*) ансамблю речей, що сприймаються, ані ум-*spirit* (esprit-*spirit*) недиференційованої потуги Бога» (G. Brykman, *op. cit*., p. 96).

IV. ЛОК ТА ІЗОЛЮВАННЯ «МЕНТАЛЬНОГО»

Усі питання, що виникають на перетині мови і теорії, у найфундаментальніший спосіб було увиразнено Локовим ізолюванням «ментального» (уявлення, операції, здатності) як автономного поля суб'єктивності, що може бути спостережуваною чи об'єктивною. Звідси ті аспекти термінології, що відображають зусилля Лока започаткувати після Декарта, проте цілком інакше, проблематику діяльності думки, звільненої від традиційного субстанціалізму і жодним чином нередуковної до матеріалістичного редукціонізму. Ці зусилля є тим цікавішими, що, утвердившись в осерді нової теоретичної ідіоми, відлеглої як від латини, так і від французької, властивої «République des Lettres», Лок користається з її ресурсів, щоби, зрештою, створити дивовижно когерентну семантику. Тож не слід дивуватись, що ця ідіома не лише здобула визнання у межах модерної філософії суб'єкта, а й протягом століть зберігала, у істотних рисах, власний вигляд (див. CONSCIENCE і JE).

A. «Ментальне»/«вербальне»

Лок заснував психологізм у філософії (і відкрив шлях для трансценденталізму), здійснивши свого роду дочасний *anti-linguistic turn*, засобом якого є ізолювання значень, «передущих» (antérieures) щодо мовних знаків і таких, що залежать лише від асоціації ідей і від стосунку «відповідності» чи «невідповідності» (*agreement/disagreement*) між самими ідеями або між ідеями і об'єктами, – зрештою, йдеться про значення, отримувані у почуттєвому сприйнятті й відображені у тих *ideas of sensation*, що складають матерію усієї інтелектуальної активності. Лок систематично протиставляє *mental propositions*, ментальні або внутрішні пропозиції, *verbal propositions*, пропозиціям вербальним або вербалізованим, а також *Truths of Thought* або *mental Truths*, істини думки чи ментальні істини, – *verbal Truths* або *Truths of Words*, вербальним істинам чи істинам слів; саме перші є критерієм для других. Поняття *Mind* відпочатково конотоване як ансамбль внутрішніх думці «ментальних» операцій і здатностей, відтак воно протиставлене вторинним і зовнішнім (бо вони конвенційні) вербальним виразам. Зазначимо, що протиставлення ментального і вербального (пізн. лат. *mentalis* vs *verbalis*) так само властиве «Логіці Пор-Рояля», створеній Арно і Ніколем (1662).

Цей паралелізм знову привертає увагу до неусувної лакуни, властивої французькій мові: відсутності іменника, відповідного *Mind*, що певною мірою прирікає англійський концепт на неперекладанність. Звісно, Лок був свідомий спільної етимології *Mind* і латинського *mens*, і це полегшує безпосереднє артикулювання його концепцій *Mind* як осідку свідомості (*consciousness*), а пам'яті (*memory, recollection*) – як критерію особистісної ідентичності. Це відтак спонукало його здійснити спробу найповнішої, як для модерної доби, «секуляризації» Авґустинової концепції внутрішнього (intériorité).

B. «Mind» / «Understanding»

Спираючись на цю основу, можна спробувати з'ясувати ті складні стосунки, що існують у тексті Лока між термінами *Mind* і *Understanding*. Заголовок «Проби...» стосується другого з них, і це можна порівняти із незавершеним трактатом Спінози *De intellectus emendatione*; тут можна говорити про заснування традиції, в яку впишеться також і Юм («Enquiry on Human Understanding»). Утім, із прочитання цієї праці може виникнути відчуття, що відповідні обсяги змісту обох термінів не мають чіткого розмежування. Поле «інтелектуальних» операцій вочевидь перевершує межі чисто «ментального» і поширюється на усі набутки пізнання і раціо, які мають за умову вербальне вираження ідей та їхню комунікацію. Натомість, коли Лок розрізняє пасивний і активний бік функціонування метального як набуття ідей (*perception* у широкому його сенсі), себто те, що відповідає здатності розуміти (*entendement*), і дії волі (*Will*), то *Understanding* виявляється лише певною частиною *Mind*.

Обидва терміни в реальності є засадово рівнообсяжні, що виражає глибокий «інтелектуалізм» чи «коґнітивізм» Лока, проте також дозволяє йому віртуально дублювати будь-яку асоціацію ідей певним афективним процесом. Адже, з одного боку, *Mind* розгортає себе тоді, коли інкорпорує у своє існування мовні інструменти, ужиток і сенс яких визначено ним самим. З другого ж, – як випливає з аналізу зв'язків між термінами *Will* («воля» чи «воління»), *Uneasiness* («неспокій»; фр. *inquiétude*, інший Локів неологізм, запроваджений у французькій мові Костом[3]), *Desire* («бажання») у розд. 21 Книги II (*Of Power*), – воля є не автономною, а радше вислідною (une resultante) з внутрішньої активності *Mind*, що вже [себто перед власне актом воління] виразив себе у нескінченній послідовності своїх думок, яка включає як свій елемент поняття неспокою.

На відміну від інших «здатностей розуміти», що їх бачимо в епоху Нового часу, *Mind* у Лока позначає не вмістище ідей чи систему здатностей, а логіко-психологічну «машину» в дії. Диференціал пасивності (відчуття, сприйняття) й активності (операції, рефлексія, бажання) одразу постає як

конститутивний, що дає змогу також осягнути, як він трансформується упродовж усього людського існування у неперервному процесі набування або привласнення, повністю зберігаючи при цьому сутнісну тотожність.

C. «Mind», «Consciousness», «Self»

Осердя Локової концептуалізації конституйоване відношеннями взаємної пресупозиції між *Mind, Consciousness* і *Self*, – трьома поняттями, які Лок чи то винайшов як концепти, чи то цілковито перетворив. Ми подибуємо їх вже імпліцитно поєднаними у формулі з «Проб» (II, 1, 19), що стала канонічним визначенням свідомості: *Consciousness is the perception of what passes in a Man's own Mind*. Французькою це можна прочитати двома способами: «свідомість – це сприйняття того, що відбувається в умі людини» або ж «свідомість для людини – це факт сприйняття того, що відбувається в її власному умі» (тобто в умі, що є власним для свідомості, що їй належить як власний, що, таким чином, є для неї «(її) самістю»: *Self* або *My Self*).

Mind і *Consciousness* – поняття, зміст яких розгортається у термінах операцій і здібностей (*faculties* і особливо *powers*), з одного боку, і сприйняття та *internal sense* («внутрішнього почуття»), з другого, – це лише два аспекти того самого процесу *рефлексії*, який є рушійною силою інтелектуальних операцій, здійснюваних над ідеями задля отримання нових ідей і сутністю властивої думці «присутності у собі». Ця взаємність дає змогу Локові перетворити метафізичну тезу Декарта, згідно з якою «душа мислить завжди», на феноменологічну аксіому: *Mind* не може думати, не знаючи, що він думає (не бувши свідомим своїх думок: *as thinking consists in being conscious that one thinks, Проба* II, 1, 19), що відкривало шлях радикальній критиці субстанціалізму: як анімалістичної і спіритуалістичної (*Mind* не є ані *Soul*, ані *Spirit*), так і матеріалістичної (*Mind* не є *Body*, принаймні зв'язок між ними виявляється лише гіпотетичним) його форм.

Consciousness і *Self* є так само нероздільними, тож «свідомість» у Лока це завжди вже *Self-Consciousness* («самосвідомість»). Останній термін, що його ще Кост вважав неперекладанним, увів у філософію саме Лок. Адже *Consciousness* має засадою рефлексивну ідентичність думки або принцип логіко-психологічної ідентичності (будь-яке сприйняття є також і сприйняттям сприйняття), проте *Self* (Лок збагає його у термінах *привласнення* індивідом своїх власних ідей, а через них – своїх дій) – це не що інше, як неперервність свідомості. Ця єдність «самості» (*soi*) і «свідомості» (одразу ж проголошеної Ляйбніцем неприйнятною через темнотучинеусвідомлюваність переважної частини ідей, які входять у «повне поняття» кожного) постає основою для розокремлення індивідуальних свідомостей. Кожна свідомість має свою власну ідентичність, незвідну до чогось іншого. І, внаслідок цього, можливим стає доведення необхідного характеру толерантності або свободи совісті (*conscience*), а також відповідальності кожного у межах своєї самосвідомості, «патології» якої, як-от феномени роздвоєння особистості, Лок починає досліджувати. Отже, саме це є рушійною силою теорії *identity of person* «особистої ідентичності», що чинить вплив на мораль, релігію і політику так само, як і на метафізику та «психологію», саму можливість якої вона фактично відкриває. Такий сенс цього терміна було запроваджено Вольфом у «Psychologia empirica» (1732 р.) і «Psychologia rationalis» (1734 р.).

Зрештою, *Self* і *Mind* також є поняттями інверсійними. Аби це беззаперечно показати, досить відзначити їхню еквівалентність поняттю свідомості. Але найвиразніше це виявляється тоді, коли ми розуміємо, що згадана еквівалентність повністю включає у себе збіг між часом операцій ума (*the train of ideas* «послідовність ідей», неспроможність ума тривалий час зберігати прив'язаність до тієї самої ідеї, а надто «логічний час» асоціацій) і часом затримування ідеї в пам'яті або пригадування, у якому ці операції щоміті тоталізуються (з урахуванням обмеженості пам'яті) і який дає змогу кожному умові сприймати себе як ідентичного собі доки триває екзистенція (радше *time*, ніж *duration*). Цей феноменологічний збіг і є в основі своїй тим, що Лок називає *Experience*, за сутністю – «досвідом свідомості», тобто внутрішнім досвідом, що дублює досвід зовнішній і уможливлює прогресивне його розгортання чи, іншими словами, притаманне зовнішньому «привласнення світу». Концепт досвіду або «умової роботи» (*actings of our own Mind*), яка спостерігає сама себе (*observing in our selves, Проба* II, 1, 4), таким чином, містить перманентну можливість певної суб'єктивації і певної об'єктивації ідей, що є ніби двома згинами того самого внутрішнього. Саме у цей спосіб внутрішнє, підняте до рівня концепту, уявляє себе самому собі, що знаходить відображення у взаємних стосунках між *Mind, Self* і *Consciousness*.

V. НА ПОРОЗІ МОДЕРНОСТІ: ЗАЛИШОК ДУШІ

Питання, що постають на перехресті цих прочитань, мають за свою спільну перспективу локалізацію певного «залишку», втім, власне кажучи, залишку не невиразимого, бо саме гра слів дає нам наблизитись до нього. Коли ми виходитимемо з конституйованого Локом під назвою *Mind* поля «внутрішнього досвіду», в якому свідомість домінує над операціями думки, то помітимо разливі невідповідності між нашими провідними авторами, до яких ми звертатимемось, термінологічні протистояння, чия радикальність свідчить, що вони містяться в якомусь спільному «моменті» або, радше, що вони його конституюють через сам їхній конфлікт.

A. Від психологічної позитивності до трансцендентальної ілюзії: «internal sense», «das Innere»

Посилання на «самосвідомість» (*Self-consciousness* = *Selbstbewusstsein*) і проблематика досвіду (*Experience* = *Erfahrung*) є спільними рисами Лока і Канта, однак те, що у Лока є саморозгортанням певної позитивності, у Канта постає як місце трансцендентальної ілюзії, а отже, – як підстава перемістити філософію у критичний реґістр задля визначення меж рефлексивної діяльності. Коли у Лока свідомість як *internal sense* («внутрішнє почуття») є тим, що безпосередньо долучає суб'єкта до самого себе, то у Канта вона постає радше як те, що його відлучає або змушує уникати самого себе. Це не означає, що згадане поле досвіду більше не є місцем перебування істини. Навпаки, саме через нього те, що можна назвати Локовою «річчю в собі» (йдеться про субстанцію душі, *Soul*, матеріальна вона чи ні, витіснену до царини непізнаванного теоретизацією *Mind*, якого інтерпретують в термінах свідомості), більше, аніж через щось інше, є присутнім у Кантовому дискурсі. За прикладом Вольфа, який послуговувався терміном *Seele* («душа») аби перекласти німецькою *Mind*, Кант резервує за ідеєю душі певну частину феноменальності думки, що дає змогу останній приписувати собі безперервність та ідентичність (отже, й «особистість»). А внутрішнє як таке – *das Innere* – він перетворює на *explicandum*, а не експлікацію. Зауважимо, що *das Innere* – поняття, що його в одному з вузлових пунктів «Kritik der reinen Vernunft» Кант оголошує «амфібологічним», оскільки воно намагається репрезентувати як «простір» те, що протистоїть зовнішньому, отже, йдеться про «просторовість» (*spatialité*). Отже, йдеться вже не про природний вимір психічних процесів, а про «образ самості», зображуваний свідомістю, про здійсненість (*effet*), породжену структурою чи поверхнею певного «внутрішнього почуття», глибинні витоки якого залишаються «прихованими» (як сказано у розділі про «трансцендентальний схематизм»). Звідси, окрім іншого, випливає і той наслідок, що Кант, попри увесь свій величезний вплив на «наукову» психологію і психологізм (від Гербарта до Піаже), сам відмовився сприяти розвиткові цієї дисципліни і орієнтувався радше на моральне («прагматичне») конституювання антропології.

B. «Uneasiness» і здійсненість внутрішнього у союзі душі й тіла

Загальнопоширене визнання Декарта батьком усього комплексу модерних філософій свідомості – результат непорозуміння (що частково грунтується на Кантовому прочитанні), що відносить на Картезіїв рахунок (impute) Локові теореми, які насправді є арґументами проти картезіанства (див. CONSCIENCE). Проте, коли ми перечитуємо Декарта сьогодні, після Лока, нас буквально зачаровує той факт, що, попри спільний для обох вихідний пункт, яким є наполягання на «нередуковності» дій думки і на можливості автономного опису інтелектуальних операцій (у цьому аспекті виявляється другорядним питання про те, з чого походить їхня «матерія»: винятково з відчуттів чи, частково, з вроджених ідей), між цими філософами існує граничне розходження в питанні про «внутрішнє». «Непсихологізм» Декарта, себто та дбайливість, з якою він уникає тематизації внутрішнього, симетричного думці, на тлі зовнішнього, що є конститутивним стосовно тіла («головний атрибут» якого – протяжність), не може не вражати. Це спонукає констатувати, що у Картезія іманентність і внутрішнє не збігаються. Саме цю позицію буде радикалізовано Спінозою. І, звісно ж, ми можемо сказати, що таким чином сформульоване питання живить усю модерну і сучасну філософію: Геґеля (чиє поняття *Geist* є граничною самоінтеріоризацією будь-якого досвіду і планом іманентності, властивим усякому культурному виробництву), а також Гусерля і Вільяма Джеймса, і зрештою, Дельоза – через безперервно згадувану ним велику статтю Сартра «Трансценденція ego». Посткартезіанські й пост-локівські філософи і досі розходяться в питанні про те, як артикулювати «внутрішнє» рефлексії та «іманентність» суб'єкта думки.

І однак... щойно ці рядки написано, їх уже слід виправляти. В Декартовій концепції думки, звісно ж, присутня здійсненість внутрішнього, проте ця здійсненість не стосується чистої думки, а відповідає досвідові «союзу» (де, як ми бачили, ідея *anima* постає певним чином як така, що паразитує на ідеї *mens*), досвідові, щодо якого Декарт сам каже, що душа мислить «так, ніби вона є тілом», тобто через почуття проектує себе усередину своєї оболонки і своєї форми. Такий парадоксальний досвід-межа є, втім, просто людським досвідом, якщо правильним є пояснення з «Листів до Єлизавети» і «Пристрастей душі»: союз, що називається «субстанційним», є головним і постійно наявним модусом цього досвіду.

Тут подибуємо типовий прояв того, що можна назвати картезіанським зразком «залишку душі». Але можна сказати, що Локів концепт *uneasiness* («неспокій» бажання, «нечиста» *consciousness*[4], що супроводжує увесь перебіг ментального життя), є назвою, що позначає той самий залишок. Це виявиться особливо переконливим, коли ми помітимо, що *uneasiness* конотує з усіма «кордонами» внутрішнього, на яких чиста ментальна реальність постає принаймні віртуально залежною від свого зовнішнього: чисте або «вихідне» (*originaire*) відчуття, що позначатиметься у Канта як межа уявляння (*représentation*), та лінгвістичний знак – обидва вони мають соціальну сутність. Можливо, ця чиста ментальна реальність залежить навіть від свого «витісненого» (індивідуальна субстанція, умова чи тілесна, «Body and Soul», з якої походять афекти, що у самому нутрі свідомості долають межі інтелектуальності її «ідей»).

Ці питання спрямовують нашу увагу як на внутрішні семантичні непевності будь-якої системи, так і на проблеми неперекладанності між теоретичними традиціями, оскільки вони є невідокремними від ідіом, в яких працюють і які опрацьовують філософи. Однак ми вважатимемо їх щонайбільше нероз'єднанними із цими ідіомами.

С. Поріг модерності й сучасна конфіґурація

Отже ми можемо, з граничними застереженнями, вважати, що той «залишок», який циркулює між філософіями класичної доби, хоч він і не відповідає жодному однозначному позначуваному (signifié univoque), не меншою мірою позначає в них єдність проблематики, пов'язаної із серією «межевих питань», конститутивних для ментальної або інтелектуальної реальності. Такими є питання 1) про співвідношення між активністю і пасивністю (або, мовою класичної епохи, між «волею» і «здатністю розуміти», але також між «концептом» та «інтуїцією»); 2) про зв'язок між інтелектуальністю (уявлення, сприйняття, ідея) і афективністю (бажання, почуття, пристрасть); ці питання принаймні виводять властиву класичній епосі здатність розуміти поза її власні межі або взагалі дають доступ до її життєвих витоків (*conatus*); 3) нарешті, про знак і символ; ці питання, сформульовані на перетині рефлексії про мову, про природу і штучність («цивілізованість», «соціабельність»), про витвори художнього «генія», безперервно підважують панівний у класичній думці індивідуалізм, зумовлюючи виникнення у лоні душі чи ума водночас доіндивідуальної і трансіндивідуальної детермінації.

Поріг модерності є тим специфічним моментом, коли поступово втрачається – не без колосальної напруги і збереження численних пережитків – потужність впливу античних схем (філософських, але також і релігійних та медичних), що орієнтують на розподіл-ієрархізацію «частин душі», з їхніми соціальними і космологічними імплікаціями, – схем, що їх християнська теологія безперервно намагалась освоїти (s'approprier), щоби надати їм надприродного значення. В цьому аспекті особливо показовою є спроба мислити *mens* як усю душу, як власне ім'я її неподільності, мислити усупереч традиції, що перетворювала його на один з еквівалентів (у конкуренції з *intellectus*, див. INTELLECTUS) Платонового й Аристотелевого поняття νοῦς.

Мета «думки про думку» тоді докорінно змінює свій сенс. У Аристотеля сутнісним сенсом νόησις νοήσεως «думки про думку» була *рефлексивність*, досконалу або вичерпну фігуру якої філософія могла збагнути лише як ідеал «поза собою», на рівні тотальності світу і божественного. У модерних мислителів, починаючи з Декарта, а надто з Лока і Канта, сенс «думки про думку» відповідає певній «суб'єктивації» думки, яка знову приводить останню «до неї самої»; протилежністю ж її є недосконалість, скінченність рефлексії, отже, існування певного «залишку» в глибинах ума чи на його кордонах. І навіть Геґелева теоретизація насправді, мабуть, не уникає цієї конфігурації, адже вона передбачає можливість реконституювати абсолют (*absoluter Geist*: «абсолютний ум/дух»[5]; *absolutes Wissen*: «абсолютне знання») через забезпечення збігу логіки й історії в тій самій «діалектиці» або єдності протилежностей. Таким чином теорія Геґеля забезпечує себе засобами, що дають змогу цитувати буквально (наприкінці *Енциклопедії філософських наук*, § 577) ту Аристотелеву формулу (*Метафізика* Λ, 1072b, 18-30), в якій божественне ототожнене як з «чистим актом», так і, зокрема, з «думкою про думку», а також надавати цій формулі докорінно нового значення: вінця історичного *Bildung*, в якому перебуває ум/дух, навчання (*apprentissage*) чи трансіндивідуальної культури. Можна було б спробувати показати це, зокрема, витлумачивши той розрив, що зберігається у Геґеля між поняттями «свідомості» (*Bewußtsein*) і «ума/духу» (*Geist*): бо коли перше з них, безперечно, подає феноменологічну модель тієї «самості» (*Selbst*), яка з сутності є умом (що й робить з неї суб'єкта), то друге, через свою «об'єктивність» і «субстанційну» глибину, не зводиться до неї. Тамтим Геґель завжди становить частину того, що ми називаємо тут «порогом».

Але між порогом модерності й нашою сучасною конфігурацією більше немає тяглості. Згадана конфігурація, певна річ, конституюється згідно з множинністю силових ліній, і видається, що її граничні тенденції можна репрезентувати:

1) через об'єктивістську і натуралістську радикалізацію ізолювання «ментального», іноді вписувану в психофізіологічну перспективу. Оскільки згадане ізолювання залежить від Локового формулювання «ментального», воно разом із «коґнітивними науками» і новою «філософією ума» доправляється подолати межі, приписані Локом спостереженню такого об'єкта, як *Mind*;

2) з боку Фройдового психоаналізу і його різноманітних «топік» – через позірне повернення до множинності інстанцій (або «часткових душ»), характерної для античного погляду на цю проблему; проте здійснюється це за докорінно нових умов, що склались через поєднання клінічної гіпотези несвідомого і модерної проблематики суб'єкта; остання зобов'язує нас знову запитати себе про тяглість таких понять, як ψυχή і *psychisme*. Так, ніби кожен зі старих термінів набув нині власного шляху... (див. ES-ICH);

3) через критику індивідуалізму й автономізації суб'єкта, зорієнтовану почасти на соціологію чи антропологію «інституцій сенсу» (Декомб), почасти на постфеноменологічну герменевтику і, як здається, – на опрацювання в такий спосіб різних конотацій *Geist* у сенсі «культури» (див. BILDUNG і GEISTESWISSENSCHAFTEN).

♦ Див. вставку 6.

Етьєн БАЛІБАР

Переклад *Олега Хоми*
За редакцією *Марини Ткачук*
і Андрія Баумейстера

БІБЛІОГРАФІЯ

ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La Logique ou l'Art de penser* [1662], Vrin, 1981.

BALIBAR Étienne, «"Ego sum, ego existo". Descartes au point d'hérésie», *Bulletin de la société française de philosophie*, № 3, 1992.

BERKELEY George, *Œuvres*, 4 vol., éd. G. Brykman, PUF, « Épiméthée», 1987–1996.

BESNIER Bernard, «Esprit», in *Les Notions philosophiques*, Encyclopédie philosophique universelle, PUF, 1990.

BODEI Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità, filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milan, 1991; trad. fr. M. Raiola, *Géométrie des passions*, PUF, 1997.

BRYKMAN Geneviève, *Berkeley et le voile des mots*, Vrin, 1993.

DEPRUN Jean, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Vrin, 1979.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, texte et comm. É. Gilson, Vrin, 1967.

— *I principi della filosofia*, trad it. et notes P. Cristofolini, Turin, Bollati Boringhieri, 1992.

— *Correspondance avec Élisabeth*, éd. J.-M. Beyssade, Flammarion, «GF», 1989.

— *Passiones animae*, Ristampa anastatica dell'edizione 1650, éd. J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Lecce, Conte editore, 1997.

DESCOMBES Vincent, *La Denrée mentale*, Minuit, 1995.

— *Les Institutions du sens*, Minuit, 1996.

GIANCOTTI BOSCHERINI Emilia, «Sul concetto spinoziano di *Mens*», in G. CRAPULLI et E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Lessico Intellettuale Europeo III, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, *Philosophie de l'esprit*, prés., trad. fr. et annot. B. Bourgeois, Vrin, 1988.

HUSSERL Edmund, *Philosophie première*, trad. fr. A. L. Kelkel, PUF, 1970, vol. 1.

KAMBOUCHNER Denis, *L'Homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Albin Michel, 1995.

LOCKE John, *Identité et différence. L'invention de la conscience* [*An Essay Concerning Human Understanding*, II, 27], prés., trad. fr. et comm. É. Balibar, Seuil, 1998.

6 КРИТИКА УМОВОГО ВІТҐЕНШТАЙНОМ АБО, ТОЧНІШЕ, ДЕЯКІ ТРУДНОЩІ ПЕРЕКЛАДУ ВИРАЗУ «PHILOSOPHY OF MIND»: «PHILOSOPHY OF MIND» І ПСИХОЛОГІЯ

1. Ум – це й є те, чим займається «philosophy of mind»?

В сучасній філософії *mind* є перекладацькою проблемою, про що свідчать труднощі визначення меж царини французької «філософії ума» (*philosophie de l'esprit*), еквівалента англо-саксонської *philosophy of mind*. Основоположники теперішньої «філософії ума» у Франції (Жоель Пруст, П'єр Жако, Паскаль Енжель) неявно пропонують задовільнитись калькуванням і визнати, що «філософія ума» – це «*philosophy of mind*»: йдеться про те, щоб, спираючись на певні спеціально обрані повсякденні ужиткові моделі (*état d'esprit* «стан духу», *l'esprit de…* «дух чогось...»), так призвичаїтися до цього способу висловлюватись, щоби останній, виглядаючи попервах чистим неологізмом, став природним мірою набуття зрозумілості й узасадниченості[6]. Таким чином, ми подолали б перехідний період, коли ужиток слова «ум» є проблематичним, оскільки він усе ще, як і німецький термін *Geist*, асоціюється то зі спіритуалістичною і метафізичною, то з новою менталістською традиціями.

У першому наближенні *philosophy of mind* стосується того, що можна було б назвати «ментальними феноменами» чи феноменами ментального. Термін «ментальне» міг би, втім, бути кращим відповідником для *mind*, ніж «ум» (*esprit*), коли б субстантивація прикметника «ментальний» не викликала певних сумнівів і не пов'язувалась у французькій мові переважно з моральними конотаціями, надто у спортивному словнику, де вона є особливо успішною: наприклад, маємо усталений вираз «сталевий характер» [*un mental d'acier*; саме цей, цитований вже Е. Балібаром приклад усталеного ужитку наводить авторитетний французький тлумачний словник «Le Robert»: «французька збірна з регбі має сталевий характер»]. Говорити про ментальні феномени, або, простіше, про «ментальне», означає вправно уникати питання про статус уму: ум тоді вже не окрема сутність, метафізична чи психологічна, а те, чим займається *philosophy of mind*, – ансамбль феноменів, які треба вивчати без упереджень і з використанням наявних у нас засобів; вдаючись до виразу, що відкриває собою одну з нещодавніх презентацій філософії ума, «це поле філософії присвячене ментальним феноменам і їхнім маніфестаціям» (D. Fisette et P. Poirier, *Philosophie de l'esprit, état des lieux*, Vrin, 2001, p. 11).

Коли виходити з цієї позірно нейтральної позиції, то виявляться прихованими чимало передсудів, про що свідчать два показники – слова «природа» і «маніфестації». Нещодавно оприлюднена й уже класична праця «Companion to the Philosophy of Mind» (S. Guttenplan, 1994) також розпочинається

з дескриптивного проекту: «(...) Які речі чи феномени вважати за ментальні, за такі, що показують присутність умів? Протягом кількох років я анкетував студентів, які ще не вивчали філософії ума, просячи їх скласти перелік тих різновидів речей, які вони б вважали за такі, що показують присутність умів (*would count as showing the presence of minds*)?» (p. 6).

Далі йде перелік поточних та звичних, як прийнято вважати, феноменів, притаманних умові: здатність упізнавати, сприйняття, зумисна дія, приписування думок іншому тощо. Отже: філософія ума цікавиться передовсім тим, що є маніфестацією ума, не маючи жодних передсудів щодо природи цього ума, проте передсудячи (*en préjugeant*), що усі різновиди речей (сутнісна цілісність, ба навіть тотальність наших дій і здібностей) є «маніфестаціями» цього ума або «показують його присутність». Ця теза бере частку своєї сили від того факту, що згаданий ум постає тільки як *mind*, відтак через невизначеність цього терміну в англомовній філософській традиції, все здається природнішим.

Некритичне уживання *mind*, таким чином, призводить до прийняття тієї ідеї, що ми кожного дня присвоюємо вірування, наміри і ментальні стани, які далі треба визначати стосовно їхніх статусу, змісту, природи (фізична, ментальна, обидві одразу чи інша) тощо, і саме ці об'єкти нині постають класичними для «філософії ума». Отже, проблема визначення *mind*, як підкреслює Вітґенштайн, є вихідним пунктом, «першим кроком».

> Звідки ж виникає філософська проблема ментальних (*seelisch*) процесів і станів, а також біхевіоризму? – Перший крок відбувається цілком непомітно. Ми говоримо про процеси і стани, природу ж їхню лишаємо невизначеною! Колись, як нам думається, ми, мабуть, знатимемо про неї більше. Але тим ми долучаємось до цілком визначеного способу розглядати цей предмет. У дійсності ми маємо визначене поняття того, що таке навчитись краще пізнавати процес. (Вирішальний крок у цьому штукарстві уже зроблено, але саме він видається нам безневинним.)
>
> *Філософські дослідження*, § 308.

2. «Linguistic turn» і «Philosophy of mind»

Багато говорять про *philosophy of mind*, про нову парадигму і про поворот сучасної філософії, поворот, що прийшов на зміну *linguistic turn* «лінгвістичному повоpотові» початку XX століття: *philosophy of mind* повинна була стати певною заміною філософії мови і виглядала як прогрес щодо останньої, посилена успіхами коґнітивних наук, що припали на той самий період. Це також призводить до певних ускладнень: *philosophy of mind* останніх трьох десятиліть вибудовується «на» здобутках філософії мови, навіть якщо відкидає певні її елементи. *Mind* після лінгвістичного і менталістського поворотів вже не той самий, що у XIX столітті, й повернення інтересу до ментальних феноменів неможливо відокремити від лінгвістичного виміру цих феноменів так само, як і від їхнього психологічного виміру.

Вітґенштайн є автором, що однаково залежить як від філософії ума, так і від філософії мови (див. D. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*). Для Вітґенштайна сама ідея речі, «маніфестацією» якої були б ці феномени чи існування якої вони посвідчували б (ідея, на якій ґрунтується саме визначення «*philosophy of mind*»), є проблематичною і такою, що збиває на манівці. Звідси важливість дослідження мови, яке ніколи, за будь-якого прогресу наук про ум, не застаріє. Важливим для нього є дослідження наших мовних ужитків (граматичне дослідження), нашого ужитку слів, таких як «мислити», «пригадувати», «бачити», «чути» тощо, затемненого в наших очах образами – спільними і для філософії, і для психології – внутрішнього процесу, вірування, *ума*, що блокують нам доступ до ужитку слова як воно є, до опису його застосувань (*employs*). За допомоги філософії мови Вітґенштайн покладає основу для філософії ума.

3. «Folk psychology», наукова психологія, психологія без психології

Особливо важливий вимір сучасної філософії мови – це її критичне ставлення до своїх початків, до психології. Ось чому, щоб делімітувати царину філософії ума, не досить просто вимагати реабілітації психології, як це нещодавно зробили у Франції (П. Енжель, *Філософія і психологія*).

Спільний матеріал філософії мови і психології (те, що ми зазвичай називаємо нашими «станами ума») міг би викликати довіру до вельми цінної для сучасних менталістів ідеї існування «*folk psychology*» (звичний переклад «народна психологія»), що могла б служити принаймні базою даних для психології наукової. Згідно з менталістами, наш словник і наші психологічні тези ще не досягли рівня наукової теорії, а тому належать до *naive psychology* («наївної психології»).

Наївна психологія «полягає в описові, поясненні і передбаченні людської поведінки в термінах взаємодій між віруваннями, бажаннями й намірами. Психологи вважають, що «*folk psychology*» функціонує, наприклад, через приписування (*attribution*) вірувань – бо *зазвичай* ми кажемо: X вірить, що..., X має намір... тощо. Однак можна запитати, яким чином висловлювання «X вірить, що...» зводиться до приписування X певної ментальної окремої сутності (*entité*), тобто вірування (див. BELIEF)? Перехід, елементарний етап «*philosophy of mind*», від наших звичних виразів («X вірить, що...») до тези про приписування вірувань певному умові, як це показав Венсан Декомб у книзі «Ментальний товар» (Minuit, 1996), виникає унаслідок спритної стратегії.

> Спочатку менталістська догма презентується нам як якесь гранично пересічне суще (d'une extrême banalité): так, ніби вона була еквівалентом простого визнання існування психологічного виміру людських вчинків. Хто ще, крім безнадійно застарілого біхевіористського персонажа, обмеженого і всіма висміюваного, заперечуватиме проти того, що люди мають опінії й бажання? Який обскурант дійде до заперечення того, що нейрологічні дослідження цікавлять психологію? (...) Хто спростовуватиме банальність: люди діють залежно від того, що вони, на їхній погляд, знають, і від того, що вони воліють здобути? Але в кінцевому підсумку читач буде здивований, коли дізнається, що, погодившись із цими малозаперечними істинами, він прийняв одну за одною першооснови метафізики ума.

У Вітґенштайна можна виявити намір висловлюватись про ум за допомогою «непсихологічних» термінів. Він постійно, аж до одержимості, цікавиться «феноменами ментального», яке називає то *geisting*, то *seelisch* (й каже, що ця різниця не має значення). «І таким чином ми робимо вигляд, що заперечили ментальні процеси (geistige Vorgänge). Тоді як ми природно не хочемо їх заперечувати!» (*Філософські дослідження*, § 308). Заперечувати існування ментального, – те саме, що вже визнавати його, і то більшою мірою, ніж коли, – за одним виразом з «Tractatus logico-philosophicus», – говорити про я, про психологію, «у непсихологічний спосіб» (*non-psychologisch*). Вітґенштайнів підхід є підходом філософським, що змішується з психологією (психологією *mind*), не приймаючи при цьому філософії ума. Як показав Кейвел у книзі «Голос раціо», Вітґенштайнова перспектива – не просте заперечення існування ментальних станів, а певне перевідкриття психологічних проблем, їхнє переформулювання у питання мовного ужитку, приналежності до певної мовної спільноти. У праці «Must We Mean What We Say?» Кейвел описує цю специфіку Вітґенштайнового підходу. Вітґенштайн, на думку Кейвела, вважає не те, що я не можу себе пізнати, а що *пізнавати себе* – хоч би це й було чимсь радикально відмінним від способу, в який ми пізнаємо іншого, – полягає не в тому, щоб перетворювати наші ментальні акти і особні відчуття на об'єкти пізнання (див. p. 67).

Вітґенштайнова філософія пізнього періоду є радикалізацією *логічного* проекту «Трактату»: показати необхідність, що визначає ті наші висловлювання, якими послуговується звична мова психології, – необхідність, що не має нічого спільного з необхідністю покладати існування окремих сутностей, чиєю маніфестацією є ці висловлювання. Це надає Кейвелові привід виголосити відому формулу:

> Нам відомі спроби філософів на кшталт Фреґе і Гусерля скасувати (*undo*) «психологізацію» логіки (в порівнянні з Кантовою працею, що мала на меті скасувати Юмову психологізацію пізнання): однак, на мій погляд, найкоротший спосіб описати таку книгу, як Вітґенштайнові «Філософські дослідження», це сказати, що він намагається скасувати психологізацію психології (*undo the psychologizing of psychology*), показати ту необхідність, що визначає собою наше застосування психологічних і поведінкових категорій. І водночас, як видається, перетворити (*to turn*) усю філософію на психологію.
>
> *Ibid.*, p. 91.

Проект «Досліджень» у інший спосіб продовжує проект «Трактату»: дослідження ума. Психологічне дослідження, що може бути здійснене лише у непсихологічний спосіб. У цьому сенсі, хоч як парадоксально це виглядає, уся Вітґенштайнова праця може бути збагнута як приналежна до рамців «*philosophy of mind*», узгодженої з непсихологічним визначенням *mind*. Початок такої концепції, як показала Кора Дайаменд у книзі «The Realistic Spirit, Wittgenstein, Philosophy, and the Mind», знаходимо у Фреґе, в одній вельми прикметній фразі зі статті «Der Gedanke»:

> Ціле не є уявленням. Інакше психологія містила б усі науки або принаймні була б найвищим суддею над усіма науками. Інакше психологія панувала б також і над логікою та математикою. Але неможливо виявити більшого нерозуміння математики, ніж тоді, коли б ми підпорядкували її психології. Ані логіка, ані математика не мають завданням досліджувати душі (*Seelen*) або змісти свідомості, що їхнім носієм (*Träger*) є одинична людина. Радше можна було б визначити їхнім завданням дослідження ума (*Geist*): ума, не розумів (de l'esprit, non des esprits).[7]
>
> *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr. C. Imbert, Seuil, 1973, p.191.

Коли логіку не цікавлять індивідуальні розуми, то не через відмову від психології, а через те, що мислення, ум – *Geist* – цілковито визначено логічними законами. Саме логіка визначає, що таке «ум». Вітґенштайн повністю запозичив цей пункт у Фреґе і визначив проект депсихологізованої філософії ума.

Тож проблематичний перехід від *Geist* до *mind* є цікавим вузловим пунктом історії аналітичної психології: її ременталізація, широко здійснювана в англомовній думці вже кілька десятиліть, означає забуття цього фреґевсько-вітґенштайнівського визначення ума і неявне опертя на іншу, менталістську (тобто пов'язану з *mind*) традицію. Звідси й усі нещодавні спроби зорієнтованих на Вітґенштайна англомовних філософів (Кейвел, згодом Дайаменд) запропонувати нементалістський концепт *mind*. Так, Дайаменд запозичує у Фреґе ідею того, що мислення, позбавлене сенсу, можливе не більше, ніж ілогічний ум; адже умові (*the mind*) не властиві ані невиразності, ані ілогічні думки (...) і тією мірою, якою філософія має бачити за допомогою ума, вона не матиме справи з відмінністю між нонсенсом і сенсом (див. *The Realistic Spirit, op. cit.*).

Навіть ті логічні пропозиції, які не кажуть нічого, потрактовують *ум* (traitent de *l'esprit*) і, окрім як у них, цього *не відбувається більш ніде*. Згідно з Дайаменд (*ibid.*), «Трактат» не розриває встановленого Фреґе зв'язку між *умом* (the *mind*) і логікою та математикою. Пропозиції логіки і математики показують те, що Вітґенштайн називає «логікою світу», тобто – можливості, властиві умові і я (*the mind or self*), розглядуваним у непсихологічний спосіб (*non-psychologically*).

У своєму аналізі звичних пропозицій чи у своїй презентації загальної форми пропозиції [французький вираз «la forme générale de la proposition» відповідає Вітґенштайновому «Die allgemeine Satzform»] філософія завжди (у непсихологічний спосіб) говоритиме про *mind*. (*Трактат* 5.47). За Вітґенштайном, ці аналітичні дослідження навчають нас про ум більше, ніж психологія, але це імпліцитно передбачає таку трансформацію філософії, що призведе до визначення ума через ужиток.

> «Все це вже полягає у...» Як виходить, що стрілка → вказує? Чи не здається вона такою, що містить щось, відмінне від самої себе? – Ні, на це спроможна не мертва риска, а тільки психічне, тільки значення (*nur das Psychische, die Bedeutung*)». – Це є як істинним, так і хибним. Стрілка вказує тільки у тому застосуванні, яке надає їй людська істота. Це вказування – не якийсь фокус-покус, що його могла би здійснити лише душа (*die Seele*).
>
> *Філософські дослідження* § 454.

Полишити міфологію ума означає взятись за пошуки того, чого ми очікуємо від цих окремих сутностей (ум, душа, ментальне – байдуже як їх називати) з погляду самої мови. Зважати на ужиток означає: не бачити у ньому нічого, чого б у ньому вже не було, і не пояснювати його через ум. Це резюмує здійснену Вітґенштайном «депсихологізацію психології», яка відтепер може поширитись на *mind*: іманентне визначення ума через наш (його) ужиток. Пародіюючи заяложене Вітґенштайнове гасло *Meaning as use* «Значення як ужиток», можна було б сказати: *mind as use* «ум як ужиток». [Авторка в першому випадку подає резюме фрази з англійського перекладу § 43 «Філософських досліджень» (див. Wittgenstein L. *Philosophical investigations*, Oxford: Blackwell Publishers, transl. G. E. M. Anscombe, 2 ed., 1997, pp. 20–21): *meaning of a word is its use in the language* «значення слова – це його ужиток у мові»; цей переклад точно відтворює нім. оригінал: *Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache*.]

Сандра ЛОЖ'Є

БІБЛІОГРАФІЯ

CAVELL Stanley, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, Cambridge UP, 1969.

—*The Claim of Reason*, Oxford, Oxford UP, 1979; *Les Voix de la raison*, trad. fr. S. Laugier et N. Balso, Seuil, 1996.

DIAMOND Cora, *The Realistic Spirit, Wittgenstein, Philosophy, and the Mind,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991.

ENGEL Pascal, *Philosophie et psychologie*, Gallimard, «Folio-Essais», 1996.

STERN David, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford, Oxford UP, 1995; trad. fr. in C. CHAUVIRÉ, S. LAUGIER et J.-J. ROSAT (éd.), *Les Mots de l'esprit,* Vrin, 2001.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [1921] suivi de *Investigations philosophiques* [*Philosophische Untersuchungen*], trad. fr. P. Klossowski [1961], Gallimard, 1986.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

GUTTENPLAN Samuel (dir.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2000.

MERLEAU-PONTY Maurice, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Notes recueillies et rédigées par J. Deprun, Vrin, 1978.

Methodos, savoirs et textes. 2. L'esprit Mind/Geist, Presses universitaires du Septentrion, 2002.

RAULET Gérard, «Esprit-*Geist*», in J. LEENHARDT et R. PICHT (dir.), *Au jardin des malentendus. Le commerce franco-allemand des idées*, Nouv. éd. Actes Sud, 1997.

SARTRE Jean-Paul, *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1936), Vrin, 1988.

SOLIGNAC Aimé, article «*NOYS* et *MENS*», in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 11, Beauchesne, s.d.

WOLFF Christian, *Psychologia empirica* (1732) (*Gesammelte Werke*, II. Abteilung, Lateinische Schriften, Band 5), Hildesheim, Georg Olms, 1968.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

D'ALEMBERT Jean le Rond et DIDEROT Denis, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1780; version DVD-Rom, Redon, service enregistrement, 26740 Marsanne, article «Âme» (anonyme).

EISLER, Rudolf, *Kant-Lexikon* (1926-1930), repr. Hildesheim, Olms, 1961; trad. fr. augmentée par A.-D. Balmès et P. Osmo, Gallimard, 1994.

ONIANS Richard Broxton, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, Cambridge UP, 1951 ; *Les Origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, trad. fr. B. Cassin, A. Debru et M. Narcy, Seuil, 1999.

ПРИМІТКИ

[1] Générosité – цей ключовий термін Декартової етики, з огляду на властиву йому парадигму народження (genus походить від gigno: народжувати, породжувати тощо), ми свідомо перекладаємо терміном «благородство»; термін «шляхетний» ми розглядатимемо як відповідник французького «noble».

[2] Ця частина статті є яскравою ілюстрацією до, так би мовити, неперекладанності in actu. Ми природно і легко перекладаємо термінологічну пару Берклі mind/spirit за допомогою українських відповідників «ум»/«дух», що наразі є, як не дивно, не перевагою, а недоліком! Адже маємо справу не з самим лише Берклі, але й з наміром автора статті показати неперекладанність англійських термінів французькою, яка має для обох лише один іменник esprit. Відображаючи багатство англійського тексту, ми неодмінно приховуємо труднощі, на які наражається його французький перекладач. Розв'язанням проблеми могло б стати запровадження нами штучних відповідників (наприклад, esprit-mind та esprit-spirit). Але, на нашу думку, доречніше все ж повною мірою використати ресурси української мови (адже наш читач вже звик розрізняти ці терміни, хоча б у російських перекладах), ще раз спеціально наголосивши на неперекладанній для нас неперекладанності, з якою стикається тут мова французька.

[3] Йдеться про П'єра Коста (1668–1747), відомого французького перекладача і книговидавця. Уродженець Півдня Франції, гугенот, він полишив країну за п'ять років після скасування чинності Нантського едикту, що гарантував релігійні права французьких протестантів. Жив у Лозані, Лейдені, згодом у Англії. Почав перекладати праці Лока близько 1693 р., 1700 р. видав французький переклад «Проби щодо людської здатності розуміти», що став істотним внеском у розвиток французької філософської термінології.

[4] У цьому випадку *consciousness* ужито в значенні «сумління», «совість». Англ. *consciousness*, фр. *conscience*, похідні від лат. *conscientia*, суміщують значення «свідомості» й «сумління», відтак, власне кажучи, є неперекладанними українською. Певна річ, ми можемо у різних випадках вдаватись до різних українських відповідників, проте важко сперечатись із тим, що *сама поєднаність* двох згаданих значень в одному слові створює особливі сенсові відтінки, що не можуть бути повноцінно відображені різними відповідниками. Тому сенс англ. *consciousness*, через його семантичні особливості, не може бути адекватно відображений парою укр. термінів «совість + свідомість», оскільки вони не містять важливого аспекту належності цих значень до одного слова-носія.

[5] Ми увідповіднюємо тут «ум/дух» Геґелевому *Geist* із суто концептуальних міркувань. На наш погляд, той синтез філософських традицій (з активним долученням теології, а також німецької містики), що склав основу вчення Геґеля, дає підстави перекладати властиве йому поняття *Geist* саме як «дух». Проте такий переклад розірвав би концептуальну цілісність перекладу статті Е. Балібара, оскільки той вочевидь спирається на лексичну єдність фр. терміна *esprit*, цілком еквівалентного *Geist*. Безперечно розрізняючи «ментальний» і «тотальний» аспекти, себто *поняття*, автор будує свій виклад саме на *омонімічній єдності терміна*, а не на його семантиці. Тому ми визнали за можливе в цій частині тексту перекладати *Geist* як «ум/дух».

[6] Авторка вдається тут до гри слів, яку неможливо відтворити засобами української мови. Спираючись на суто омонімічну єдність значень *esprit*, вона увідповіднює цьому термінові як усталені французькі вирази (українські аналоги яких неодмінно мають містити іменник «дух»), так і аспекти «ума», що відображають здобутки англомовної *philosophy of mind*. Зміст коментованої тези полягає у тому, що спільність терміна повинна сприяти поступовому узвичаєнню нових значень, зближенню їх з усталеними. Оскільки в українській мові терміни «дух» і «ум» не можуть бути повними синонімами ані між собою, ані щодо *esprit*, вони відображають здебільшого *різні поняття*, лексичним носієм яких є французький омонім. Ми перекладали у цьому випадку *esprit* як «дух» з урахуванням усього щойно сказаного.

[7] Це місце французького перекладу твору Фреґе є вельми показовим щодо омонімічності терміна *esprit*, про яку йшлося. В оригіналі читаємо «*des Geistes, nicht der Geister*». На загал ця німецька фраза і її французький відповідник мають однаково виглядати в українському перекладі.

GOGO баск. – укр. *здатність душі, дух*

лат.	*anima*, *spiritus*, *mens*
фр.	*puissance de l'âme, esprit*

▸ **ÂME**, CONSCIENCE, DÉSIR, ENTENDEMENT, FEELING, GEMÜT, MALAISE, **ПАМ'ЯТЬ**, SENTIR, **SUJET**, VOLONTÉ

Баскською gogo *означає будь-який внутрішній чи суб'єктивний процес. Хоча певні письменники й робили спроби замінити цим словом неологізми* arima *та* espiritu, *утворені з традиційних латинських термінів* anima *та* spiritus *під час перекладу християнських текстів,* gogo *так і не набуде значень душі чи духу. Воно має постійне значення здатності душі (пам'ять чи воля) або психологічного переживання суб'єкта (заздрість, бажання, думка, сумління), радше ніж душі як такої. Хоча у баскській мові існують слова на позначення волі* (nahi), *бажання* (gura), *думки* (asmo) *чи пам'яті* (or[h]oi), *вони насправді часто асоціюються та зіставляються з* gogo *як родовим поняттям. За допомогою численних похідних слів, що належать до його семантичного поля* («Dictionnaire Retana» *нараховує їх близько 180), можна серед інших почуттів передати навіть «симпатію», «скорботу» та «відразу».*

I. «GOGO» ЯК ПРИНЦИП

Слово *arima* завжди слугувало за переклад християнського поняття душі (*anima*), зокрема коли воно має теологічний зміст. Наприклад у Дечепаре *arima* тлумачиться через зв'язок із тематикою воскресіння: *arima eta gorpucetan oro vertan pizturic* «душі й тіла одразу ж повстануть з мертвих» (*Linguae vasconum primitiae*, I, 323); творіння: «*arima creatu*» (ibid., I, 3); спасіння: «*arimaren saluacera*» (*ibid.*, I, 52: «для спасіння душі»); чи душевних мук: «*arima gaixoa*» (*ibid.*, I, 95: «нещасна душа»). Однак у першій половині XX століття з'явилось кілька спроб, у межах руху за мовленнєвий пуризм, замінити слово *arima* на *gogo*. Наприклад, у словнику 1916 року можна прочитати: *Arima (anima), alma, voz erderica sustituible por "gogo"* «*Arima* (*anima*), душа, іноземне слово, яке можна замінити на *"gogo"*» (E.M. Bera et I. Lopez Mendizabal, *Diccionario Erdera-Euskera*, Tolosa, 1916).

Альтубе висловлюється проти цієї тенденції (*Erderismos*, 1929, p. 241–242). В основі його аргументації – страх «лексикографічного зубожіння», адже така заміна для мови була б кроком назад. Ба більше, *gogo* ніколи не означало поняття душі в теологічному сенсі, тобто душі, що була створена, що може повстати з мертвих чи бути спасенною; це слово радше позначає здатність.

Тому можна подумати, що *gogo* є еквівалентом латинського *anima*, взятого у більш філософському сенсі як сукупність душевних здатностей пам'яті, волі чи розсудку в Авґустина, або ж як еквівалент *mens* у Томи Аквінського, яке об'єднує розуміння, пам'ять та волю. Проте Аксулар – разом з усіма іншими авторами чи перекладачами християнських текстів від XVI до XIX ст. – перекладає цей поділ здатностей душі за допомогою *arima*: *Arimac bere penac becala, arimaren potenciec eta botherec ere, cein baitira adimendua, vorondatea, eta memoria, icanen dituzte bere pena moldeac* «Як душа має свої турботи, так само здатності та сили душі, якими є розсудок, воля та пам'ять, також мають свої турботи» (*Guero* [Après], LVII, p. 586).

Gogo загалом не використовувалось, щоб передати цей поділ душі, випадок його вживання у цьому сенсі можна знайти лише одного разу у Переса де Бетоласа (XVI ст.): *Arimako potenziak dira iru: lelengoa, zenzuna. Bigarrena, gogoa. Irugarrena, borondatea* «Здатностей душі три: перша – розсудок. Друга – *gogo*. Третя – воля» (*Doctrina christiana en romance y basquenze*, Bilbao, 1596, p. 15).

Словом *gogo* неможливо замінити і латинську кальку *espiritu* (або *izpiritu*), хоча у текстах XVII століття наявні рідкісні випадки такої заміни (наприклад, у Оєнарта: *Glori' Aitari, Semeari/ Eta Gogo Sainduari* «Слава Отцю, Сину/ та Святому *Gogo*», *Les Proverbes basques,* Paris, 1657). Наприклад, коли Аксулару потрібно знайти відповідник латинському *spiritus,* то у своєму перекладі Авґустина він використовує слово *hats* (подих): «*in ultimo vitae spiritu* (…) *azquen* hatsaren *aurthiquitcean* [спустивши дух, букв. останній подих]» (*Guero*, XV, p. 195–196). Єдиний контекст, у якому *gogo* видається справді близьким до того, що ми розуміємо під духом, це суб'єктивна сфера афективності та думки, «ментального»: *orazione mentala, edo izpirituaz eta gogoz egiten dena* «умна молитва, тобто створена духом чи *gogo*» (Francois de Sales, *Philotea*, trad. basq. J. Haraneder, Tolosa, 1749, p. 176). Так, Лейсарраґа вживає *gogo* як відповідник того, що у французькій мові позначається як *esprit:* «розгубленість *esprit (...) gogo-arraguretaric*» (*Testamentu berria*, 1571, p. 244 et p. 250).

Отож *gogo* завжди пов'язане із суб'єктом, і його вживання не може поширюватися на позначення чогось іншого. Із цього погляду воно не є синонімом грецького νοῦς, який, на думку декотрих авторів, керує розвитком всесвіту. Однак можна припустити, що воно досить близьке до латинського *animus,* пов'язаного з волею, пам'яттю, думкою, бажанням, наміром і настроєм (*Thesaurus linguae latinae, Lipsiae in aedibus,* Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1900–1906, t. 2, art. «animus», p. 89–105). Згадаймо з цього приводу зауваження Лейсарраґи щодо слова *arima* у словнику, доданому до його перекладу Нового Завіту (першого перекладу цього тексту на баскську мову): хоча майже завжди він використовує *arima* в теологічному сенсі, все ж є таке означуване цього слова, яке він може перекладати як *gogo*, коли це слово є синонімом чуття: Arima*, hartzen da* (...) *Batzutan,* gogoagatic *edo affectioneagatic* «*Arimá* кілька разів вживається як *gogo* або чуття» (Leicarraga, *ibid.*, p. 1202). І справді, часте поєднання *gogo* з іншими словами, що відсилають до якогось конкретного почуття або чітко визначеної здатності, показує цей цілковито суб'єктивний характер *gogo.*

II. «GOGO»: ОКРЕМІ ЗДАТНОСТІ

Хоча найчастіше душевні здатності позначаються кальками з латини (*zenzuna*, *memoria*, *borondate*), можна бачити, що П. де Бетоласа використовував *gogo* для перекладу «пам'яті», тоді як Аксулар робить *gogo* відповідником *borondate*.

> *Hartcen dugu* gogo, *hartcen dugu vorondate, obra onac eguin behar ditugula* (...) *ordea han* (...) *beharrenean faltatcen dugu. Ceren hartcen dugun* gogo *eta* vorondate *hura, ezpaita fina, ezpaita cinezcoa eta ez deliberatuqui deliberatua ;* nahicundea *baita eta ez* nahia.
>
> Ми беремо *gogo*, ми беремо волю (*borondate*), аби робити добрі справи (...), але ми (...) втрачаємо найнеобхідніше. Адже ми беремо те *gogo,* ту волю (*borondate*), що не є справжніми, не є істинними, не є рішуче зумисними; це просто примха («слабке бажання», *nahikunde*), а не воління (*nahi*).
>
> Axular, *Guero*, III, p. 47.

У цьому тексті з'являються три слова, що їх Аксулар вживатиме на позначення волі: *gogo*, *borondate* і *nahi*. Хоча *borondate* майже завжди асоціюється у Аксулара з *gogo*, в певних місцях *borondate* еквівалентне *nahi*: «*gure nahia, eta vorondatea*» (*Guero*, XV, p. 198). У баскській мові *nahi* означає або волю, або бажання. А тому переплетення цих слів дає змогу цьому авторові поєднати *gogo* з бажанням: *Eta* desira *hautan, gueroco* gogoan *eta vorondatean, dembora guztia iragaiten caicu* «І в цих бажаннях, у прийдешніх *gogo* та *волі*, минає увесь наш час» (*Guero*, III, p. 48-49).

У збірнику баскських прислів'їв 1596 року зустрічаємо інший приклад вживання цих слів. Тут автор перекладає *nay* як *voluntad* (воля) чи як *desseo* (бажання): *Galdu ce eguic aldia,/ ta idoro dayc* naya. *No pierdas la sazon/ y hallaras el* desseo «Не втрачай нагоди/ і знайдеш *бажання*» (*Refranero vasco. Los refranes y sentencias de 1596*, ed. J. de Urquijo, Saint-Sebastien, Aunamendi, 1967, № 282 та № 336).

Проте, хоча *gogo* й може замінювати *borondate, nahi, desir,* а також *gura* (ще одне баскське слово, більш близьке до «бажання»), ці слова не є його еквівалентами. Ось чому Дечепаре міг написати: *gogo honez nahi dicit çure eguina laudatu* «я бажаю (*nahi*) з доброго *gogo* найняти вашу працю» (*Linguae vasconum primiti.*, XIII, p. 43). Еквівалентність між *gogo* та іншими словами не взаємна: *gogo* без сумніву може заступити місце будь-якого іншого слова, що стосується його широкого концептуального поля, але не навпаки. Справді, *gogo* діє як сила, що об'єднує водночас семантичне поле волі та бажання й семантичне поле пам'яті (*[cocientcia(k)] orhoitcen çaitu, guztiac [falta] gogora eccartcen derauzquitçu* «[сумління] їх [помилки] тобі нагадує, воно приносить їх тобі в *gogo*», Axular, *Guero*, XLV, p. 438) та думки: *eguin cuen, Piramide batcuen eguiteco gogoeta, asmua eta pensua* «він змусив *gogoeta*, *asmo* та думку спорудити кілька Пірамід» (*Guero*, I, p. 26). *Gogoeta*, слово, утворене додаванням суфікса *-eta*, означає дію, яку породжує *gogo*, й може прислужитися Аксуларові для перекладу латинського *cogitatio.* Тож він може писати (*Guero*, XXXVI, p. 369): *Gure* gogoa *ecin dagoque* gogoeta *gabe; ecin gauteque, cerbaitetan pensatu gabe* «Наше *gogo* не може бути без *gogoeta*; ми не можемо бути, не думаючи про щось». Проте трактування Аксулара суперечливе: зберігаючи неоднозначність *gogoeta*, він залишається у сфері дії латинського *cogitatio,* але зараховуючи це слово лише до сфери думки, він наближається до картезіанської редукції.

Ісабель БАЛЬСА

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Олексія Панича*
і Андрія Баумейстера

БІБЛІОГРАФІЯ

ALTUBE Severo, «Erderismos», *Euskera*, Travaux et actes de l'Académie de la langue basque, Bilbao, 1929.

AXULAR Pierre de, *Guero* [Après], Bordeaux [1643], réimpr. facsimilé, Bilbao, Real Academia de la lengua vasca, Euskaltzaindia, 1988.

LEIÇARRAGAS Ian, *Baskische Bücher von 1571 (Neues Testament, Kalender und Abc),* éd. T. Linschmann et H. Schuchardt, Strasbourg, Trübner, 1900 ; réimpr. facsimilé, Bilbao, 1990.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DECHEPARE Bernard, *Linguae vasconum primitiae* [Bordeaux, 1545], éd. crit. P. Altuna, Bilbao, Mensajero, 1987.

Diccionario retana de autoridades de la lengua vasca, Bilbao, La Gran Enciclopedia vasca, 1980.

MICHELENA Luis, *Diccionario general vasco,* Bilbao, Real Academia de la lengua vasca, Euskaltzaindia, 1987.

Thesaurus linguae latinae, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1900-1906.

VILLASANTE Luis, *Axularren hiztegia euskara, español, français : español-euskara, français-euskara,* Arantzazu-Oinati, Jakin, 1973.

II. ПІЗНАННЯ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

SENS фр. – укр. *чуття, почуття, свідомість, глузд, сенс, смисл, значення, напрям*

гр.	αἴσθησις, νοῦς, διάνοια, σῆμα
лат.	*sensus, sententia, vis, intellectus, significatio*
англ.	*sense, sentiment, feeling, meaning, import, signification*
ісп.	*sentido*
іт.	*senso*
нім.	*Sinn, Bedeutung, Gefühl, Empfindung*

▸ ACTE DE LANGAGE, CONNOTATION, ENTENDEMENT, FEELING, GEFÜHL/EMPFINDUNG, **ОМОНІМ,** INGENIUM, INTELLECT, INTELLECTUS, INTENTION, **ЛОГОС,** MORAL SENSE, NONSENSE, **ПАТОС,** PERCEPTION, *RAISON*, *SENS COMMUN*, COMMON SENSE, SENSUS COMMUNIS, *SENTIR*, SIGNIFIANT/SIGNIFIÉ.

«Час є сенсом (sens) *життя – так само, як кажуть про спрямування* (sens) *потоку води, смисл* (sens) *фрази, відчуття* (sens) *тканини, чуття* (sens) *нюху». Ця фраза, яка належить Кложелю (і яку цитує* Арман Кувільєр, *Vocabulaire philosophique*, Armand Colin, 1956, s.v. «Sens»*), свідчить про те, що багатозначність слова «sens» – це не справа випадку.*

Багатозначність латинського sensus *лежить в основі полісемії відповідних лексем у романських та англосаксонських мовах (фр.* sens*, іт.* senso*, ісп.* sentido*, англ.* sense*, нім.* Sinn*). Наприкінці класичної доби семантичне поле слова* sensus *фактично поділяється на три сфери: 1) відчуття, чуттєве сприйняття; 2) розуміння, інтелектуальне сприйняття; 3) значення. Проте спершу такої диференціації не було: у грецькій мові регістр* αἰσθάνεσθαι *«відчувати, сприймати, помічати» (1) цілковито відмінний від регістру* σημαίνειν *«позначати, означати, значити»; (3) утім, отці Церкви об'єднають ці значення в єдине ціле під проводом грецького* νοῦς*, яке стосується другого регістру, тобто інтелектуального сприйняття, що його вони передавали як* sensus.

Проте надалі ця багатозначність не завжди розвивалася в однаковий спосіб. Засвідчено два типи феноменів. З одного боку, існує явище контамінації різних значень «сенсу», щось на кшталт потенційно єдиного семантичного потоку; це більше відчутно у французькій мові (а пізніше в італійській та німецькій), оскільки тут sens *має додаткове значення «напрямку», так що вислів* bon sens *означає водночас і правильний напрямок, і власне здоровий глузд* (sens commun)*, які взаємно асоціюються одне з одним (див.* SENS COMMUN*). З другого боку, часто у тій чи іншій мові існує один чи кілька способів передати один зі смислів «сенсу», що створює філософськи корисне розрізнення, наприклад, між* Sinn *та* Bedeutung*,* sense *та* meaning *«смислом та значенням». Нарешті, поєднання відчуття та інтелекту породжує перехідний комплекс, який іде від сумління* (sens interne) *до моральної свідомості* (sens morale) *через чуттєвість* (sensibilité) *та чутливість* (sentiment)*, і який виявляється щоразу по-іншому зумовленим у мережі, встановленій певною мовою* (sense, sentiment, feeling *, див. FEELING, чи* Gefühl, Empfindung, *див. GEFÜHL/EMPFINDUNG).*

I. ГРЕЦЬКА МОВА: НЕОДНОРІДНІСТЬ І ОБСЯГ ЗНАЧЕННЯ

Порівняно з полісемією французького *sens*, ба вже й латинського *sensus*, у давньогрецькій мові, навпаки, ретроспективно вражає неоднорідність, без видимого переходу – як у самій мові, так і в класичних доктринах – між, з одного боку, регістром чуттєвого чи інтелектуального сприйняття (αἴσθησις, διάνοια, νοῦς, див. ENTENDEMENT та INTELLECTUS) як зовнішнього чи внутрішнього знання, що його воно може дати; та, з другого боку, регістром знака та значення (σημαίνειν, див. SIGNE, ОМОНІМ та ЛОГОС). Зокрема, очолювана *νοῦς* єдність, що встановиться між зовнішнім, внутрішнім і буквальним сенсом, у

момент заснування теорії семантики як такої, в Аристотелевих термінах є непередбаченою (*inenvisagée*) і навіть немислимою (*inenvisageable*).

А. Обсяг значення «αἴσθησις»

Натомість слово αἴσθησις саме має широкий набір значень, тому його важко перекласти єдиним терміном. Це похідне від αἰσθάνομαι, і побудованого дієслова вже є показовою: вимагаючи родового відмінку, як і дієслова, що позначають чуття (крім зору), воно зазвичай означає «сприймати» щось; із знахідним відмінком воно означає «розуміти» (Фукідид, III, 36, 5), а з родовим відмінком, коли йдеться про походження інформації від особи, яка її сповіщає, – «дізнаватись щось від когось»; у всіх випадках мається на увазі, що хтось «помічає щось» чи «помічає, що… », або ж хтось «усвідомлює» (Фукідид, V, 26, 5: «будучи того віку, щоб тверезо усвідомлювати»: йдеться про пережитий ним досвід війни; див. CONSCIENCE, вст. 1); коли дієслово вживають самостійно, воно означає, що людина добре володіє своїми здатностями, перебуває у здоровому глузді (*en bon sens*) (Фукідид, I, 71, 5; οἱ αἰσθανόμενοι «люди, що мають здоровий глузд», як радить Байї, тоді як переклад Ж. де Роміллі [Les Belles Lettres, 1958] з не меншими підставами дає «люди, що знають»).

1. «Розуміти» та «відчувати»

Згідно з Шантреном, αἰσθάνομαι походить від ἄΐω (найраніше засвідчене у Гомера) і споріднене зі санскритським *avih*, як і латинське *audio*, що означає «чути, сприймати» (рідше «слухати, підкорятися»). Тут ми торкаємося лінгвістичної «преференції» тієї чи іншої моделі відчуття. Адже спочатку радше слух, аніж зір, визначав грецьке αἴσθησις (Байї наводить приклад із Фукідида, VI, 17, 6: ἀκοῇ αἰσθάνομαι «я слухаю, чую, як хтось говорить»). Навпаки, французьке *sentir*, від латинського *sentire*, звужено до «відчувати нюхом» чи «вдихати запах» (DHLF дає *senteur* «аромат» та, у полюванні з собаками, *sentement*, що означає нюх мисливських собак і запах, який вони відчувають). Ці приклади насамперед унаочнюють сполучну ланку між, коротко кажучи, суб'єктом та об'єктом відчуття: зв'язок, який тематизує Аристотель в αἴσθησις (див. нижче, 3). Проте парадигмальна різниця між від початку «слуховим» αἰσθάνομαι та «нюховим» *sentir* також може прояснити зміщення від αἴσθησις до νοῦς, що відбувається, коли ми переходимо до латинського *sensus*: справді, νοῦς, яке Байї, зокрема, пропонує перекладати як «розум, дух, думка, проникливість, мудрість, здоровий глузд, намір, душа, серце, почуття, воля, бажання» (я все ж випускаю досить поширений переклад «інтуїція», який цього разу відсилає нас до візуальної парадигми – лат. *intueri*, «бачити», – чому в грецькій мові відповідає «теорія» чи «ідея», див. SPECIES), посутньо пов'язане з «нюхом», здатністю собак «винюхувати» (див. ENTENDEMENT, зокр., вст. 1); але саме цей «нюховий» νοῦς буде передаватись словом *sensus*.

2. Система ієрархій

Ця відмінність у моделях – вухо чи ніс? – ускладнюється гносеологічною ієрархією. Аристотелівська систематика встановлює жорсткі рамки, в яких розрізняються αἴσθησις та νοῦς, тобто ієрархія живих істот та їхніх здатностей, розгорнута в «De anima». Аристотель розрізняє три роди живих істот: вегетативні (φυτά, див. PHUSIS), які мають здатність тільки харчуватися (τὸ θρεπτικόν); тварини (ζῷα, див. ANIMAL), які володіють понад те ще й здатністю «відчувати» (τὸ αἰσθητικόν, яка переходить у здатність бажати, τὸ ὀρεκτικόν, див. VOLONTÉ та PHANTASIA); люди («та, – додає він, – все інше подібне чи вище»), які мають іще одну додаткову здатність – думати (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς) (*De anima* II, 3, 414b 19). Відмінність між «діаноетикою», дискурсивним розумом (що «проходить крізь», διά, сприймаючи нюхом) та «ноетикою», інтуїтивним розумом («який нюшить») не належить в описі до цього рівня узагальнення; νοῦς, вочевидь, є терміном максимальної широти значення та складності: водночас і загальною інстанцією, що вбирає всі інші, і частковою інстанцією, суверенною, пов'язаною з божественним у людині («νοῦς, що стає всіма речами, та νοῦς, що їх усі творить», *ibid.* III, 5, 430a 14–15, див. INTELLECTUS). Ось чому αἴσθησις та νοῦς структурно поєднані: «душа є такою, як рука; адже рука є інструментом інструментів (ὄργανόν (…) ὀργάνων – інструментом, здатним робити інструментами решту інструментів), а розум є формою форм (ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν) і чуттєвість – формою відчутного (καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν)» (*ibid.*, III, 8, 432a 1–3). Але тут ми досягаємо межі можливостей перекладу, коли вступає у гру семантична амплітуда не лише понять νοῦς та εἶδος, а й, більш безпосередньо, понять αἴσθησις та αἰσθητόν.

3.* «Αἴσθησις» *як спільний акт суб'єкта і об'єкта відчуття

Семантична амплітуда слова αἴσθησις розгортається й тематизується в «De anima». На нашу думку, вона випливає з того, що альтернатива суб'єктивного та об'єктивного тут завжди виявляється вже подоланою. Адже αἴσθησις означає водночас: а) здатність відчувати, або «чутливість», яка характеризує певні живі істоти; б) застосування цієї здатності, тобто «сприйняття»; в) її розподіл, пов'язаний чи не пов'язаний з органами чуттів (відтак кожне з п'яти «чуттів» (*sens*) як таке, що розташоване в певному органі, називається αἰσθητήριον, що також означає уславлений «здоровий глузд» (*sens commun*)); і нарешті г) афектації, страждання (πάθημα), спричинені об'єктами чуттів, «відчуттями». Одночасність цих значень – чутливість, сприйняття, чуття, відчуття, –

яким властиве дивовижне поєднання активного та пасивного, є одним із наслідків визначення αἴσθησις як «єдиної дії (μία … ἐνέργεια) чутливого – того, що відчуває (τοῦ αἰσθητικοῦ), та відчутного-відчутого (αἰσθητόν, пор. «подвійне» для нас значення віддієслівного прикметника на *-tos*, див. вст. 1)» (*De anima* III, 2, 426a 16–17), і збігом у дії органу чуття (αἰσθητήριον) й відчутого (αἰσθητόν), де кожен із цих елементів, наприклад, слух і звук, що стають суб'єктом і об'єктом, є «майже» (οἷον) ідентичним з іншими (*ibid.*, та 425b 26–28, пор. B. Cassin, *Aristote et le λόγος*, p. 6, 112, 144; див. SUJET, OBJET та ПАТОС) у «перехрещенні», як пригадуватиме Мерло-Понті.

♦ Див. вставку 1.

B. «Κοινὴ αἴσθησις» та здоровий глузд

У Аристотеля вислів κοινὴ αἴσθησις «спільне чуття», французькою *sens commun* [цей вислів, як і англійське *common sense*, зазвичай перекладається українською як «здоровий глузд», хоча його буквальне значення збігається з κοινὴ αἴσθησις], позначає не шосте чуття, а одночасне отримання щонайменше двох відчуттів (αἰσθήσεις) через два окремі сенсорні канали (αἰσθήσεις). Із цього випливають два надзвичайно важливі наслідки:

а) З одного боку, трансверсалізація відчуттів, властивих кожному чуттю (ἴδια αἴσθητά «власні відчуття», тобто колір і цей конкретний колір у випадку зору, запах і цей конкретний запах у випадку нюху). У такий спосіб ми приходимо до сприйняття κοινὰ αἴσθητά «спільних відчуттів», яке кожне з чуттів окремо дає сприйняти суто випадково: такими є рух, спокій, фігура, величина, число, єдність (III, 1, 425a 14–16; пор. II, 6, 418a 17–18). Насамперед так досягається розпізнавання об'єкта завдяки синтезу ізольованих власних відчуттів, які є щоразу істинними: цей процес уможливлює називання, але також і помилку – жовте, гірке: це «жовч»? (III, 1, 425b 1–4; див. VERITÉ, вст. 7, та B. Cassin, *op. cit.*, c. 121–147). Звідси подвійний сенс латинського *sentire*

1

Αἰσθητόν

▸ OBJET, *LEKTON* (у SIGNIFIANT-SIGNIFIÉ)

Нелегко перекладати грецькі філософські тексти, в яких йдеться про чуттєве сприйняття, попри те, що нібито вимальовуються термінологічні відповідності: такими випадками є «відчутне» (*sensible*) для αἰσθητόν «видиме» для ὁρατόν тощо. Насправді причина тут не так лексична, як граматична. У давньогрецькій мові дуже легко відбувається субстантивація віддієслівних прикметників та дієприкметників; у цій мові однина чи множина середнього роду використовується з метою приблизного окреслення того, про що йдеться. Навіть більше, віддієслівний прикметник на *–tos* зазвичай позначає можливість, як латинський прикметник на *–bilis*, але інколи він зберігає своє первісне значення пасивного дієприкметника минулого часу (пор. лат. *audi-tus* «почу-тий»).

Це уможливлює витворення особливо стислих формул, тому перекладач мусить задля ясності розтлумачувати слово, ризикуючи впасти у філософські анахронізми. Часто з'являється спокуса повернути «відчутному» (*sensible*) його статус прикметника, змушуючи його означувати слово «річ» або ще гірше – «об'єкт», і таким чином непрямо запроваджувати до античної думки протиставлення між суб'єктом та об'єктом, яке виникає лише у філософії XVII ст. У Аристотеля, – а також у його численних послідовників, – саме відчутне впливає на чуття та змушує його наслідувати себе (*l'actualise à sa ressemblance*). Тобто відчутне визначається за відчуттям, яке воно постачає, а чуття – за відчутним, яке дається через нього (зір за видимим, слух за звуком...), роблячи коло в понятті, яке унеможливлює протиставлення суб'єкта й об'єкта.

Французька мова виплутується з цієї тісняви за допомогою дещо строгішого стилю та одного чи двох доповнень. У «De sensu et sensibilibus», 440a 18–19 P. Мюньє перекладає ὥστ' εὐθὺς κρεῖττον φάναι τῷ κινεῖσθαι τὸ μεταξὺ τῆς αἰσθήσεως ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ γίνεσθαι τὴν αἴσθησιν «отже, слід одразу сказати, що посередницький рух до чуття від відчутного породжує відчуття» так: *par suite, il vaut mieux déclarer sur-le-champ que c'est l'intermédiaire indispensable à la sensation qui, par le mouvement reçu du sensible, produit la sensation* «отже, слід одразу ж задекларувати, що посередник, невіддільний від відчуття, створює його завдяки рухові, отриманому від відчутного». В англійській мові переклад видається ще складнішим. Дж. Бір відмовляється від терміна *sensible* і вдається до парафрази: *So that it were better to say at once that visual perception is due to a process set up by the perceived object in the medium betweeen this object and the sensory organ* «так що було б краще одразу сказати, що візуальне сприйняття завдячує процесові, спричиненому сприйнятим об'єктом у середовищі між цим об'єктом та органом чуття».

Видається, що труднощі в англійській мові примножені загальноприйнятим значенням *sensible*, яке зазвичай не відсилає до безпосередньо чуттєвого значення. *Sensible* означає або поміркована людина, ми б сказали розсудливу (*sensée*), або ж, коли йдеться про одяг чи взуття, практичні речі, в яких гарно почуваєшся. Або треба примусити мову передати греку слово в слово, або змиритись із перифразою. Це також стосується французького *sensible* у значенні «відчутне», яке погано передається англійською.

Жерар СІМОН

«відчувати» (*percipere*) та «судити» (*judicare*), який можна знайти, наприклад, у коментарі Альберта Великого до «De anima» (*odorare est sentire et judicare odorem* «нюхати – це сприймати запах та судити про нього», G. Spinosa, *Sensazione e percezione...*, с. 64).

б) З другого боку, відчуття відчуття (коли «усвідомлюють», у чому можна знайти гомерівське значення αἰσθάνεσθαι – те, що відчувають; відчувають те, що відчувають), самоафектація або «свідомість (відчування)», яку можна назвати «аперцепцією» (див., крім *De anima* III, 2, 425b 12: «оскільки ми відчуваємо, що ми бачимо і що ми чуємо...», також *De somno* 255a 15; пор. συναίσθησις у Александра Афродизійського, G. Spinosa, *op. cit.*, p. 63; див. PERCEPTION–APERCEPTION та CONSCIENCE). Саме тією мірою, якою відчуття є судженням, здоровий глузд буде розумітись, наприклад, у Альберта Великого, як перше з «внутрішніх чуттів» (*sens internes*) (G. Spinosa, *op. cit.*, с. 65).

У Аристотеля «спільні відчуття» становлять визначений і навіть закритий список, він є наслідком сприйняття, що відбувається за посередництвом щонайменше двох чуттів одночасно, звідси й можливість помилки. У Платона, який не користується терміном κοινὴ αἴσθησις, можливість порівнювати та «схоплювати те, що окремі чуття мають спільного між собою (τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν)» (*Teemet* 185b) зараховується одразу до здатностей душі без посередництва жодного органа чуттів, як «здатність, що реалізується завдяки мові (ἥ διὰ τῆς γλώττης δύναμις)» (*ibid.*, с. 185). У жодному разі немає «спільного чуття» (*sens commun*), яке можна було б ізолювати від інших чуттів і пов'язати з окремим власним органом (*sensorium commune*). Проте, виходячи з цього, безперечно, можна розуміти *sensus communis* як спільний спосіб відчувати та оцінювати (Цицерон, *De oratore* 1, 12; 2, 68), поширено-помилковий чи сповнений «доброго чуття» та «чуття прийнятності» (Сенека, *De beneficiis* I, 12, 3) і пов'язаний із повсякденною мовою як вираз *консенсусу* (*expression du consensus*) (див. SENSUS COMMUNIS, та *SENS COMMUN*).

C. Перехрещення в «σημαίνειν»?

Чи немає на цій траєкторії жодної точки дотику між регістром чуттєвості та регістром значення?

а) Коли ми описуємо відчуття як відношення, λόγος, щоразу визначене між протилежними якостями, ми зачіпаємо сферу семантики. Тож варто звернутись до семантичного обсягу слова λόγος (див. ЛОГОС). І справді, відчуття-αἴσθησις λέγει, «говорить» – у значенні «підраховує», «оцінює» – тією мірою, якою воно є лише особливою пропорцією, рівновагою між двома протилежностями: так, сіре є лише логосом чорного та білого (II, 12, 424a 17–b 3 та III, 2, 426a 27–b 29; див. B. Cassin, *op. cit.*, с. 114–119). Завдяки αἴσθησις κοινὴ можна розпізнати й назвати (λέγειν), ризикуючи помилитись, відчутий «об'єкт» (оце жовте й оце гірке – це «жовч»). Так виникає дескриптивне висловлювання (λόγος), близьке до визначення (λόγος) сприйнятого об'єкта. Проте, якщо дотримуватись цього прикладу, невідомо, що ж «означає» (σημαίνει) жовч. Натомість маємо «вказування» в гомерівському та доаристотелівському сенсі: жовте вказує на жовч, залишаючи ризик хибного тлумачення.

б) З іншого погляду, відношення між «естетикою», у сенсі чуттєвості, та дискурсивною семантикою вибудовується всередині «чорної скриньки», якою є душа в «De interpretatione», що співвідносить одні з другими звуки голосу, стани душі та речі світу (див. SIGNE, вст.1). Тут уже підготовано місце для інтенції та значення νοῦς як *sensus*, зрозумілого водночас і як сприйняття, інтенційно спрямоване на об'єкт, і як випускання, інтенцію підкорятись конвенції сенсу, встановленій згідно з принципом несуперечності в книзі Γ [книга IV] «Метафізики» (говорити – це казати щось, що має один-єдиний сенс для себе і для іншого, див. PRINCIPE, I, C; HOMONYME, II, B, 3; INTENTION).

Однак не можна сказати, що весь цей комплекс безсумнівно організований довкола одного терміна, який ми можемо перекласти як «сенс» (*sens*), з усім обсягом значення, наявним у цьому слові.

II. УНІТАРНА ПОЛІСЕМІЯ «SENSUS»: ПОТРІЙНЕ ЗНАЧЕННЯ ТА СЕМАНТИЧНИЙ ПОТІК

Полісемія слова *sensus* пов'язана з грецькими термінами αἴσθησις, διάνοια, νοῦς, а семантична течія, що прагне єдності, характерної для цієї полісемії, є вираженням філософських дебатів довкола стосунків між відчуттям та пізнанням.

Три регістри, що визначають значення слова *sensus*, організуються відповідно до чотирьох рівнів аналізу, які тривалий час залишались імпліцитними: філософського, психологічного, гносеологічного та логіко-лінгвістичного. Отже, як відчуття, чуттєве сприйняття, *sensus* включає на фізіологічному рівні значення «відчуття» як біологічного функціонування органа чуттів, пасивного руху органа під впливом зовнішніх об'єктів, та значення «органа чуттів». Далі, на психологічному рівні *sensus* охоплює значення «здатності відчувати» (чуття зору, слуху тощо) (αἴσθησις, див. вище, I, A; див. також πάθος). *Sensus* як усвідомлення, інтелектуальне сприйняття, належить до рівня гносеології й охоплює значення «свідомості» (див. CONSCIENCE), «інтенції» (див. INTENTION), «відчуття», «погляду» (лат. *sententia*, що також походить від *sentire*), «думки, гадки, судження, духу, інтелекту», передбачаючи другу фазу ментальної обробки даних, наданих відчуттям. *Sensus* як означник, позначення, розташовується на логіко-лінгвістичному рівні й охоплює значення

«ідеї», «поняття», «ментального змісту» тією мірою, якою будь-яке чуттєве та інтелектуальне сприйняття припускає інтерпретацію чуттєвих даних і приписування ментальних означників даним, переданим відчуттям і вираженим за посередництвом лінгвістичних знаків.

A. Місця полісемії

Полісемія слова *sensus* розкривається в перекладах та коментарях грецьких текстів пізньої античності та Середньовіччя. У Посланнях апостола Павла з Тарса (у латинському перекладі IV–V ст.) та в латинському «Asclepius» (бл. IV ст.) відповідність між *sensus* та νοῦς як інтенцією, думкою, духом, інтелектом, призводить до відкриття семантичної подібності цієї сукупності значень у греко-латинській парі. Так, говорячи про «розум перевернений», на який видав поган Бог, ап. Павло каже: *tradidit eos Deus in reprobum sensum* (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν) (Рим. 1: 28); потім, посилаючись на *et pax Dei quae exsuperat omnem sensum* «мир Божий, що вищий від усякого розуму» (καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν) (Фил. 4: 7). Говорячи про думки Бога та Його пораду: *Quis enim cognovit sensum Domini aut consiliarius eius fui?* «Бо хто розум Господній пізнав? Або хто був дорадник Йому?» (Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο, Рим. 11: 34); ця цитата з Ісаї, 40:13 повертається й у I Посланні до коринтян, 2:16a: *Quis enim cognovit sensum Domini qui instruat eum?* «Бо хто розум Господній пізнав, який би його міг навчати?» (τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν).

У герметичному «Asclepius», навпаки, *sensus*-νοῦς означає інтелект, вищу здатність людини, що дозволяє прилучитись до божественного:

> *… sed de animalibus cunctis humanos tantum sensus (νοῦς) ad divinae rationis intelligentiam exornat, erigit atque sustollit.*
>
> … але з усіх живих істот лише людей інтелект оснащує, підносить і підіймає до пізнання божественного розуму.
>
> *Asclepius* 6, 8–10.

Далі за текстом:

> *...unde efficitur ut, quoniam [homo] est ipsius una compago, parte, qua ex anima et sensu (νοῦς), spiritu (πνεῦμα) atque ratione divinus est, velut ex elementis superioribus, inscendere posse videatur in caelum, parte vero mundana, quae constat ex igne <et terra>, aqua et aere, mortalis resistat in terra.*
>
> ...звідки випливає, що, оскільки людина становить єдину цілість, та її частина, що складена з душі та інтелекту, духу та розуму, як вищих елементів, може, як видається, сходити до неба, тоді як матеріальна частина, складена з вогню <та землі>, води та повітря, залишається смертною на землі.
>
> *Ibid.*, 10, 22–26.

Також порівняймо:

> *Gratias tibi summe, exsuperantissime (...) condonans nos sensu (νοῦς), ratione, intelligentia: sensu, ut te cognoverimus; ratione, ut te suspicionibus indagemus; cognitione, ut te cognoscentes gaudeamus*
>
> <χ>άριν σοὶ οἴδαμεν (…) χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν <λόγ>ον γνῶσιν; νοῦν μὲ<ν>, ἵνα σὲ νοήσωμεν, λόγον <δὲ ἴν>α σὲ ἐπικαλήσωμεν, γνῶσιν ἵνα ἐπιγνώσωμεν
>
> Слава тобі, Всевишній (...), що даруєш нам ум, розум, розуміння: ум, аби ми про Тебе мислили; розум, аби ми Тебе закликали; розуміння, аби ми досліджували.
>
> *Ibid.*, 41, с. 353–354, див. ЛОГОС щодо застережень стосовно цього перекладу.

Надалі це значення поширюється серед грецьких та латинських отців Церкви: Іринея (Sancti Irenaei *Libros quinque adversos Haereses*, 2, 13, 3, ed. W. W. Harvey, t. 1, Cambridge, 1857, c. 282;), Тертуліана (*Adversus Praxean*, 6) та Єроніма (Sanctus Hieronymus, *Commentarii in prophetas minores, In Naum*, ch. 3, l. 549, Turnhout, 1970).

Виходячи з відповідності *sensus-νοῦς-intellect*, можна зазначити загальну подібність між семантичними полями *sensus* та *νοῦς*. Обидва терміни організуються довкола потрійного позначення: (1) чуттєвого сприйняття, (2) інтелектуального сприйняття, (3) значення – тією мірою, якою вони загалом виражають складне та багатокомпонентне ставлення людини до світу, – людини, наділеної тілом і духом, щодо чуттєвого та інтелігібельного світу. Далі, семантика *sensus* та *νοῦς* розподіляється між двома полюсами: *sensus* починає означати переважно чуттєве сприйняття та значення, а *νοῦς* – інтелектуальне сприйняття та значення. Перцептивний і, внаслідок цього, «безпосередній» характер когнітивного схоплення, досягнутого завдяки сприйняттю водночас чуттєвому та інтелектуальному (яке відтак відрізняється від абстрактного та дискурсивного пізнання, але не від інтуїтивного), і надалі залишається спільною конотацією обох термінів. Про потрійну полісемію *sensus* згадується у ранній схоластиці: в анонімному коментарі до *Asclepius*, датованому XII ст. (Vat. Ott. lat. 811) (*sensus corporei, intellectus, significatio*) та в алфавітному словнику Біблії Алена Лілльського (XII ст.) (*Distinctiones dictionum theologicarum*, PL, t. 210, col. 941B) (*intellectus, significatio*).

B. Семантична безперервність через когнітивну цінність сенсу

Обговорювані тлумачення *sensus* як (1) відчуття, (2) розуміння, (3) значення об'єднуються навколо сутнісної семантичної тяглості, яка є виразом античних та середньовічних фундаментальних доктрин щодо когнітивної цінності чуття, зумовлених, у свою чергу, різними концепціями природи людської душі.

Sensus як тілесне пасивне відчуття (1а) передбачає зведення пізнання до відчуття, характерне для античних сенсуалістських і матеріалістських течій (атомізм Демокрита, епікурейці, стоїки, частково софісти), для яких тілесна природа душі, хоч би якою була її тонкість, зводить когнітивний процес у його цілісності до контакту з тілами. *Sensus* як чуттєве сприйняття (1б), але також і як інтелектуальне сприйняття (2), позначає різні способи зводити відчуття до акту душі: ця редукція по-різному позначається у Аристотеля та в аристотелізмі, у Платона та у неоплатоніків залежно від статусу людської душі, чи то як форми тіла, чи то як духовної субстанції.

У середньовічних коментарях, перекладах і текстах чітко помітна різниця в семантичному порядку, яка, з точки зору термінології, виявляється в два етапи: а) роз′яснення полісемії аристотелівського та платонівського *αἴσθησις*, а також *sensus communis*; б) неоплатонічне поняття *διάνοια* (у Йоана Скота Еріуґени, IX ст.) та *sensus interior*, що відкриває шлях до *sensus litteralis* і третього значення *sens*.

1. «Αἴσθησις» та «sensus communis»

Коментар до праці «De anima» Аристотеля, написаний Альбертом Великим (XIII ст.), увиразнює водночас пасивну та активну природу аристотелівського αἴσθησις: пасивна зміна (під дією чогось), але також і здобуття потенційності, усвідомлення відчуття, чуттєве судження (насамперед у формі κοινὴ αἴσθησις, див вище і SENSUS COMMUNIS):

> *Et ad hoc dicimus, quod odorare non est absolute pati a sensibili percepto, sed potius odorare est sentire et judicare odorem, quod est secunda sensus perfectio, et non est tantum pati, sed etiam operari aliquid.*
>
> Стосовно цього ми скажемо, що нюхати – це не просто зазнавати сприйняття відчутного, нюхати – це радше відчувати запах і судити про нього, що становить другу досконалість чуття, тобто не лише зазнавати, а й здійснювати щось.
>
> *Alberti Magni De anima*, 1968, p. 150, 78–151, 1; пор. Аристотель, *De anima* II, 12, 424b 18–20.

Душа є формою тіла, і це гарантує чуттєвий внесок у пізнання відповідно до поміркованого емпіризму Аристотеля, в межах якого Альберт Великий розробляє поняття *sensus* як чуттєвого сприйняття (1б), яке було імпліцитним в аристотелівському αἴσθησις.

У середньовічній версії платонового «Федона» Андрій Аристип Катанський (XII ст.) перекладає αἰσθάνομαι не лише як *sentire*, а й як *sensu percipere* та *sensu concipere* «сприймати/мислити чуттям(и)», прагнучи акцентувати суто інструментальну роль тілесної сфери у відчуттях. Таким чином, перекладач допомагає прояснити платонівську редукцію відчуття до чуттєвого сприйняття, яке, всупереч Аристотелю, є приділом суто духовної душі, тимчасово поєднананої з тілом, яке є радикально гетерогенним та нижчим і за посередництвом якого вона не може зазнати жодної модифікації. Згідно з платонівським уявленням про чутливість, душа, справді, з одного боку, користується органами тіла як інструментами збереження тіла та сприйняття відчутного світу; проте з другого боку, відчуття – це тільки стимул, що пробуджує в душі пам'ять про інтелігібельні реальності, про які вона мала знання перед тим:

> *Possibile enim hoc eciam apparuit, sensu percipientem quid (aisthomenon ti) vel videntem vel audientem vel aliquem alium sensum sumentem, diversum quid ab hoc animo concepisse, quod oblivione deletum erat, cui hoc assimilatum est simile existens vel cui dissimile.*
>
> Ось же можливість, яка ще тут з′явилася: коли щось сприймають чуттями – бачать, або чують, або схоплюють іншим органом чуття – тоді в дусі, виходячи з цього, народжується інше, яке ще раніше було знищене забуттям і з яким зближується перше, є воно подібним (до нього) чи не подібним.
>
> *Plato latinus, Phaedo,* 76a 1–4; див також *ibid.*, 75b та *Teemem* 184c-d.

2. Διάνοια, sensus interior та sensus litteralis

У межах потрійного поділу здатностей людської душі (за образом божественної Трійці) Йоан Скот Еріуґена вирізняє у Максима Сповідника дві з цих здатностей як *motus compositus* (складний рух) відчуття (αἴσθησις). Перша здатність, *sensus exterior*, αἴσθησις – відчуття та чуттєве сприйняття (або *sensus* 1), є невластивою божественному образові в людині, адже вона є посередником між душею та тілом. Друга, *sensus interior*, διάνοια – інтелектуальне сприйняття (чи *sensus* 2), є саме розумом та інтелектом; це орган «поділу природи», адже, в аристотелівський спосіб, він роз'єднує та об'єднує, навіть розрізняє та реорганізує образи одиничних природних об'єктів, наслідки та знаки універсальних причин, щоб привести їх до єдності причин завдяки розумові та інтелекту:

> *Et si quis intentius Graecae linguae proprietatem perspexerit duorum sensuum in nomine proprietatem reperiet. In ea enim* νοῦς *intellectus dicitur,* λόγος *ratio,* διάνοια *sensus non ille exterior, sed interior, et in his tribus essentialis trinitas animae ad imaginem dei constitutae subsistit. Est enim intellectus et ratio et sensus qui dicitur interior et essentialis, exterior vero quem corpori et animae copulam dicimus* αἴσθησις *[vocatur].*
>
> Однак якщо пильніше розглянути властивості грецької мови, в цьому імені знайдуться два смисли. Адже грецькою мовою інтелект називається νοῦς, розум – λόγος, а відчуття – διάνοια, і не зовнішнє відчуття, а внутрішнє; й у цих трьох складниках перебуває сутнісна потрійність душі, складеної за образом Божим. Адже вона є інтелектом, розумом і відчуттям, яке називають

внутрішнім та сутнісним, тоді як зовнішнє відчуття, яке ми визначили як поєднання між тілом та душею, називається αἴσθησις.

Iohannis Scotti Erigenae *Periphyseon* [*De divisione naturae*], книга II, ed. I.P. Sheldon-Williams coll. L. Bieler, Dublin, 1972, с. 98, 20–26 [PL, t. 122, col. 569B], пор. також *ibid*, с. 106–108 [PL, t. 122, col. 577D].

У Йоана Скота Еріуґени *sensus interior* міститься цілковито у вищій сфері душі, суто духовній, також він є διάνοια завдяки семантичній подібності до νοῦς як «значення» (*sensus* 3). У біблійній герменевтиці грецьких отців Церкви διάνοια насправді є *sensus litteralis*, сенсом Писань. Так само в Оригена (185-са 253) сенс (*sensus*) Писань – це νοῦς τῶν γραφῶν «ум/значення літер», згідно з християнською доктриною чотирьох сенсів Писання (пор. Ориген, *De principiis*, 3, *sub indice*).

♦ Див. вставку 2.

III. НАДЛИШОК У ЛАТИНСЬКІЙ ЛЕКСИЦІ СТОСОВНО ЗНАЧЕННЯ

На тлі цього однорідного смислового потоку латинська лексика для означення третього сенсу слова *sens* виглядає надзвичайно різноманітною. Коли питання сенсу чи значення почали спеціально вивчати, середньовічні автори докладали зусиль, аби уточнити кожен із його аспектів (перший, другий сенс, лексичний сенс, граматичний тощо), і традиційні терміни зазнали перевизначення відповідно до місця, яке вони посідали в мережі, де утворювались нові терміни (наприклад, *significatio* vs *suppositio* чи vs *consignificatio*). Ця спеціалізація пов'язана з проблематикою, яка великою мірою знову повернеться в сучасній аналітичній філософії.

A. «*Sensus*», «*sententia*», «*vis*», «*significatio*», «*intellectus*»

Слово *sensus* подибуємо у складі іменників, що несуть ідею позначення (*sententia*, *vis*, *significatio*, *intellectus*), споріднених, як і воно само, з дієсловами (*sentire*, *valere*, *significare*, *intellegere*), що їх часто важко розрізнити. Ця сукупність зазнає постійної перебудови з передбачуваною інтерференцією між третім та четвертим рівнями, гносеологічним та логіко-лінгвістичним. Лише тоді, коли встановлюються мережі, уточнюються значення (*valeurs*), що перебувають у взаємній опозиції.

Відчутною є еволюція двох слів, похідних від *sentire*. Слово *sensus* за римської епохи поступово заступається словом *sententia*, що набирає смислу «диспозиції духу» та отримує родове значення, тоді як спеціалізація *sententia* в юридичному («вирок») і політичному словнику («опінія», представлена в Сенаті) пояснює її вживання в сенсі «авторитетне, глибоке, істинне значення» (див. вище, вст. 2). У граматичній традиції слово *sententia* обирається як відповідник грецького διάνοια, а іноді також λεκτόν, для позначення думки як такої, котру можна висловити складеною

2

Різні «сенси» текстів

Латинський словник екзегези поступово розробляється в християнській патристиці, потім у середньовічній схоластиці, із запозиченням з елліністичної та єврейської екзегези (численну бібліографію подає Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*). Якщо протиставлення духу та літери засновує різницю між двома моментами в читанні тексту, то зміст цього розрізнення та слів, які його позначають, є зовсім не однозначним. Від часів патристики *littera* може, наприклад, чи то відсилати до відкритого чи явного змісту вислову (який, проте, може цього змісту й не містити), чи то включати фігуративний або метафоричний сенс, *figura* (яка іноді може становити частину духовної екзегези; пор. B. Bureau, «Littera»). Так, для Авґустина *litterae* позначають і літери алфавіту, і «літери», тобто текст до читання (*divinas litteras*), звідки йде аналогія між двома типами навчання читанню: «той, хто навчає, як зрозуміти Писання, є подібним до того, хто навчає літер (*similis est tradenti litteras*), тобто до вчителя, що навчає читати» (*De doctrina christiana*, proemium 8).

На початку XII ст. Гуґо Сен-Вікторський (бл. 1096–1141 рр.) робить чітке і впливове розрізнення між *littera*, що відповідає аналізові тексту в строгому сенсі, *sensus*, який бере до уваги історичний контекст, та *sententia*, що виділяє з уривка теологічне повчання; він пояснює, що будь-який текст повинен мати щонайменше два з цих «сенсів», але деякі мають і три:

> *Illa narratio litteram et sensum tantum habet, ubi per ipsam prolationem sic aperte aliquid significatur, ut nihil aliud relinquatur subintelligendum. Illa vera litteram et sententiam tantum habet, ubi per ipsam prolationem nihil concipere potest auditor nisi addatur expositio. Illa sensum et sententiam habet, ubi et aperte aliquid significatur, et aliquid aliud subintelligendum relinquitur quod expositione aperitur.*
>
> Тільки літеру та сенс має та розповідь, де щось позначено відкритим висловлюванням настільки ясно, що під ним не залишається розуміння чогось іншого. Літеру та сентенцію має та розповідь, яку неможливо зрозуміти через просте промовляння без додаткового пояснення. Сенс та сентенцію має та розповідь, де щось позначено ясно, а інше залишається як те, що розуміється під цим і розкривається поясненням.
>
> *Didascalicon* VI, 8.

Робота екзегета складається з трьох рівнів: робота розуміння, викладу, але також і «критики»; адже водночас із поясненням тексту, що лежить перед очима, він повинен винести судження, оцінити його в термінах *congruitas* «коректності», вирішуючи в разі потреби доповнити його «літеру», поправити в ньому очевидний сенс, аби зрештою проголосити його справжнє розуміння. І справді, *littera* не обов'язково є «довершеною, досконалою (*perfecta*)», вона може бути в надлишку чи в нестачі, іноді навіть незрозумілою, неправильною (*incongrua*), «якщо її не перетворити на іншу літеру» (*Didascalicon* VI, 9). У свою чергу, навіть якщо значення слів ясне (*significatio aperta*), *sensus* може бути коректним чи не коректним (*congruus, incongruus*), виявитись «неймовірним, неможливим, абсурдним, хибним», наприклад у Пс. 78/79: 7: «вони з'їли Якова». Навпаки, *sententia divina* «ніколи не є абсурдною, ніколи хибною, і на відміну від *sensus,* який містить чимало суперечностей, вона не припускає жодної неузгодженості (*repugnantia*), вона завжди є правильною/несуперечливою (*congrua*), завжди істинною».

Littera, або ж *sensus litteralis* у широкому розумінні (*au sens large*), охоплює ці три рівні сенсу (*littera, sensus, sententia*) і загалом протистоїть «духовній» інтерпретації (яку також називають містичною чи алегоричною в широкому розумінні). Адже, каже Тома Аквінський (1221–1274), наукові тексти залежать від людей, які мають під своєю рукою лише слова, а Бог має владу використовувати подвійний спосіб позначення, він може одночасно облаштувати (*accommoder*) і слова, і реальності (*duplex significatio, una per voces, alia per res quas voces significant*), і через це Писання має декілька сенсів (*plures sensus)*: «Адже те значення (*significatio*), яке слова певною мірою позначають, стосується буквального чи історичного сенсу (*sensus litteralis seu historicus*); те ж значення, яким речі, позначені у свою чергу словами, позначають ще інші речі, стосується містичного сенсу (*sensus mysticus*)» (*In Epistolam ad Galatas*, in *Opera omnia*, XXI, с. 230). В останньому екзегети розрізняють загалом три рівні сенсів: моральний чи антропологічний сенс, який передає моральні повчання, алегоричний сенс (цей термін тут узято у вузькому розумінні), який відсилає до істин віри, що стосуються Церкви, та анагогічний або містичний сенс, що відсилає до майбутнього життя. Ці три рівні сенсів, що визначають духовний сенс, становлять разом із буквальним сенсом так звані чотири сенси Писання.

Таким чином, сакральний текст характеризується таким нашаруванням, такою стратифікацією рівнів сенсу, в яких суттєвою є опозиція між буквальним і духовним сенсами, передана численними зображеннями (наприклад, горіх та зерня): суперечності між екзегетами спрямовані на царини, охоплені кожним із них, першість, яку треба присудити тій чи іншій, зв'язки між ними (перервність чи неперервність), природу «герменевтичного стрибка», який дозволяє переходити від першого до другого, полишити те, що говорить текст, і досягнути істини, що перебуває по той бік слів.

БІБЛІОГРАФІЯ

BUREAU Bruno, «*Littera*: «sens» et «signification» chez Ambroise, Augustin et Cassiodore», in Marc BARATIN et Claude MOUSSY, *Conceptions latines du sens et de la signification,* Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, с. 213–237.

DAHAN Gilbert, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIIIe siècle,* Cerf, 1999.

LUBAC Henri de, *Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture,* Aubier, 1959-1964.

VALENTE Luisa, «Une sémantique particulière: La pluralité des sens dans les Saintes Écritures (XIIe siècle)», *in* Sten Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter,* Tübingen, Gunter Narr, 1995, с. 12–32.

мовною послідовністю, звідки поширення цього терміна на саму послідовність. Згаданий вибір став однією з причин зникнення відмінності між стоїчною та аристотелівською термінологією (G. Nuchelmans, *Theories of the Proposition*, с. 106). Цей термін систематично вживали, коли йшлося про вираження повного сенсу (*sententia perfecta, plena*), з метою визначення чи то логічного висловлювання (пор. Varron: *proloquium est sententia, in qua nihil desideratur* «висловлювання – це сентенція, в якій нічого не бракує», цитоване в Авла Геллія, *Аттичні ночі*, XVI, 8; M. Baratin та F. Desbordes у роботі A*nalyse linguistique dans l'Antiquite classique* (Klincksieck, 1981, с. 209) перекладають у цьому місці *sententia* як *énoncé* «висловлювання»), чи то граматичної фрази (пор. визначення Присціана: *oratio est ordinatio dictionum congrua, sententiam perfectam demonstrans* «фраза – це правильна послідовність слів, що виражають завершену сентенцію», *Grammatici latini*, т. II, с. 53, 28; див. *lekton* у SIGNIFIANT-SIGNIFIE та PROPOSITION, вст. 2). У риториці слово *sententia* вживається більш широко щодо ідей, які складають дискурс, щодо висловленого погляду (тут ним перекладається грецьке δόξα), щодо того, що становить субстанцію, глибинний сенс тексту (або фрази, слова – хоча останнє значення не так часто вживане починаючи з імперської доби й рідко

вживане за Середньовіччя); а також той сенс, який треба надати цьому текстові й відстояти перед тим, який намагається йому приписати супротивник (пор. Цицерон, *Риторика Гереннію* 2, 13). У цьому значенні *sententia* можна протиставити літері тексту (*scriptum, littera*), але також *sensus'y*, який безпосередньо з ним пов'язується. Тобто оскільки *sententia* є уроком, який треба винести з уривку чи тексту, – наприклад, Боецій говорить про *sententia Aristotelis,* а Беренґар Турський про *sententia catholice ecclesie,* – то цей термін поширюється на авторитетний текст; це уможливлює появу таких збірок *Sententiae* як збірки Петра Ломбардського в теології, колекцій витягів, організованих у систематичний спосіб, які будуть коментувати протягом усіх середніх віків.

Різними є вживання слова *significatio*: «дія позначення», «вказівка, позначка (насамперед якості)», «значення, сенс», паралельні вживанням дієслова *significare* (складеного з *signum* та *facere*), від якого воно походить: «вказувати (знаками)», «ознайомлювати», «передбачати, проголошувати» і «значити». Хоча перше значення дієслова було неперехідним, наприклад, у Плавта («робити знаки»), пізніше воно стало перехідним, беручи як додаток зміст, на який спрямовані знаки («бути знаком чогось»). Хоча в латинській мові було дієслово *signare* у першому сенсі («робити позначку»), вона утворила дієслово, що не повторювало жодне грецьке слово у другому сенсі: *significare,* хоча воно певною мірою скористалося вжитком грецького дієслова *semainein* – «робити знаки», «відкривати», «показувати», «означати». Ці значення ми знаходимо у філософській латині, зокрема, коли постає питання про пророцтво. У цьому аспекті «значення» [«vouloir-dire» – букв. «хотіти сказати»] може належати як знакові, в якому вбачають інтенційність, схильність означати, вказувати на річ, так і індивідові, який прагне його виявити за посередництвом знаку (пор. J.-P. Brachet, *Reflexions sur l'évolution sémantique de significare*). У середньовічній латині це подвійне значення, якого немає у французькому *signifier,* зберігається, в тому числі у трактатах із семантики, що добре видно в анонімному трактаті з логіки кінця XII ст.:

> «Позначати» щодо вислову та того, хто його вживає (*utens*), це не те саме, як зазвичай говорять. Коли кажуть «ця особа позначає річ через вислів» (*significat rem per vocem*) це означає «вживає знак і позначку речі з наміром виробити знак речі» (*utitur signo et nota rei cum intentione faciendi signum de re*). Тому *significare,* предиковане в такому сенсі, означає певною мірою діяти, якщо дивитись під кутом зору того, хто утворює висловлювання. Проте коли це слово застосовується до висловів, воно предикує не дію, а радше стосунок чи подібність і відповідність знаку як знаку своєму значенню (*relatio* (...) *signi ad signatum*)... Сказати про вислів, що він означає річ (*vocem significare rem*), це те саме, що сказати, що вислів «зробив» знак речі (*vocem facere signum de re*): тут «робити» означає не «діяти» (*agere*), а «робити знак» (*signum facere*), тобто «бути позначкою» (*notam esse*). Унаслідок цього «означати» – це не те саме стосовно того, хто вживає знак і стосовно вислову. Справді, «означати» стосовно мовця предикує дію, а стосовно вислову предикує відношення чи відповідність знаку та означеного.
>
> *Tractatus de proprietatibus sermonum*, ed. De Rijk, *Logica Modernorum*, Assen, Van Gorcum, 1967, т. II/2, с. 710–711) [з фр. пер.].

Слово *significatio*, здається, вживають у технічному значенні, коли прагнуть сказати про внутрішні семантичні властивості слова чи вислову, рідше фрази чи дискурсу (там віддають перевагу вживанню *sententia* чи *sensus*), наприклад, про його полісемію (*significatio duplex*), чи еволюцію його сенсу.

Vis слугує для перекладу грецького δύναμις, якщо йдеться про силу рослин, дієвість ліків, вартість грошей і, за аналогією, про сенс слова чи фрази. Це слово є іменниковим відповідником дієслова *valeo*, яким передається грецьке δύναμαι. Цицерон часто використовує вислови *vis verborum* чи *vis verbi* на позначення цінності та сенсу слів, що стане об'єктом дуже ретельного розгляду в «Dialectica» Авґустина: слово було встановлене залежно від стосунку (безпосереднього чи опосередкованого) щодо речі, проте його вимовлення викликатиме чуттєве враження у слухача, що у свою чергу викличе інтелектуальне враження, що залежить або від природи слова («солодкість» чи «жорсткість» звуків, наприклад), або від речі, яку воно позначає, або від них обох. Саме так, за Авґустином, встановлюється власна «цінність» слів (*vis*) (*De dialectica*, гл. VII [14]), цінність, якій можуть стати на заваді феномени затемненості чи неоднозначності, ретельний опис яких робить Авґустин. Vis слова можна зрозуміти тільки таким чином, що слово є знаком, знаком чогось для когось, тому воно залежить від здатності зворушувати слухача: таким чином, *vis* зберігає «динамічну» конотацію, адже важливе не *significatio,* асоційоване зі словом, а «те, що воно важить», а отже, те, що воно виробляє як сенс у слухача: *Vis verbi est qua cognoscitur quantum valeat, valeat autem tantum quantum movere audientem potest* «сила слова є такою, скільки в ньому пізнаної дієвості, а ця дієвість пропорційна впливові, який слово чинить на слухача»; *The* force *of a word is that whereby the extent of its efficacy is learned. It has efficacy to te extent to which it is able to affect a hearer* (*De dialectica*, гл. VII [12]; англ пер. B. Darell-Jackson та Pinborg, *L'Analyse linguistique dans l'Antiquité classique*, Klincksieck, 1981 *op. cit*, с. 101). Генрих Гентський наприкінці XIII ст. знову звертатиме увагу, читаючи цей уривок, на згадану конотацію: *Vis verbi est qua agitur quantum valet* «сила слова є такою, наскільки воно здатне бути дієвим». Аспект дієвості добре помітний у середньовічних текстах, де, зокрема, в

контексті теології таїнств, *vis* та *virtus* іноді стають взаємозамінними, коли *vis* чи *virtus significandi* слова (цінність чи сила означування) наближається до *vis* чи *virtus sanctificandi* священного знака (освячувальна цінність чи сила), визначеного як «той, що робить те, що каже» (див. SIGNE та ACTE DE LANGAGE). У граматиків *vis* – це семантична сила слова, незалежно від того, чи воно є означником, чи «співозначником» (див. SYNCATÉGORÈME) на зразок сполучників; семантична сила пояснює можливості зміни слова, наприклад, у випадку різних відмінків (див. PRÉDICATION, вст. 4).

Intellegere, що має початкове значення «розуміти», часто зустрічається у Цицерона, а потім зісковзує в пасивній формі (*intellegitur*) до значення «мати на увазі, означати». Те, «що мається на увазі» під словом, може бути його прямим сенсом, але також і чимось конотованим, імплікованим чи припущеним (див. TERME, вст. 1). Це завжди той сенс, який приймають чи мають прийняти, слідом за авторитетним тлумачем. Пасив «*innuitur*» є ще одним кроком до «припущеного» (*sous-entendu*): це дієслово часто вживалось у Середньовіччі в теологічному контексті, коли слово, застосоване до божественної реальності, аналізувалось як носій додаткової вартості стосовно свого звичайного розуміння (див. також CONNOTATION). Іменник *intellectus* розуміється як «сенс, значення» тільки у Сенеки (*Naturales quaestiones* II, 50, 1). Боецій використовує *intellectus* як еквівалент *passiones animae*, παθήματα τῆς ψυχῆς у першому розділі «Peri hermeneias» (*In Peri hermeneias*, 1re ed., Meiser, c. 38): *voces quidem signifiant intellectum, ipsas autem voces litterae significant. Sunt autem intellectus passiones...* «хоча звуки означають розуміння, але самі звуки позначаються літерами. А розуміння – це пристрасті», – звідки тріада: *voces*, *intellectus*, *res*. Відтоді слово *intellectus* означає водночас і розуміння слова та поняття (без жодної лінгвістичної конотації), аж до запровадження терміна *conceptus* (див. INTELLECTUS та CONCEPTUS), і ще й інтелектуальну здатність, інтелект. Полісемія цього терміна добре відчувалася середньовічними авторами. Розуміння ніколи не створюється механічно словами, воно передбачає діяльність, яка позначається терміном *intellegere*.

B. Технічність середньовічного семантичного словника

Розвиток середньовічної семантики породжує цілий набір технічних термінів із точними значеннями у трьох різних напрямках.

1. Сенс/референція

Насамперед встановлюється розрізнення між сенсом та референцією, відсутнє як таке за часів античності; це видно з недиференційованого слововжитку *significare, ostendere* чи *designare*, або ж із неточності слова *res* як об'єкта цих дієслів, одночасно «означеного» та «референта» (*referent*) (пор. S. Roesch, *Res* et *verbum* dans le *De lingua latina*, наприклад, щодо Варрона; див. RES). Від кінця XI ст. це розрізнення поєднується з рефлексією щодо паронімів, яка велася починаючи з «Категорій» Аристотеля, а також щодо *nomen appellativum*, позначення граматиками «спільного імені», і яка завершилася у граматиків та у Ансельма (в *De grammatico*) розрізненням між *significare* та *appellare*:

> *Grammaticus non significat hominem et grammaticam ut unum, sed grammaticam per se et hominem per aliud significat. Et hoc nomen quamvis sit appellativum hominis, non tamen proprie dicitur ejus significativum; et licet sit significativum grammaticae non tamen est ejus appellativum.*
>
> «Граматик» означає не «людину» та «граматику» як єдине ціле, але «граматику» саму по собі і «людину» через інше. І це ім'я хоча й називає людину, але властивим чином її не означає; і хоча воно означає граматику, воно її не називає.
>
> *De grammatico* XII, 4.231–4.241.

Властивим предметом «Категорій», висновує Ансельм, є показ того, що «означають» терміни (саме в цьому сенсі Аристотель міг сказати, що *grammaticus* – це якість), а не того, що вони «називають» (*ibid.*, 4.5122, 4.5144, 4.604). Граматики та логіки будуть використовувати пару *significatio* vs *nominatio*: іменник «людина» «називає» субстанцію та «означає» якість, а займенник має тільки функцію «номінації», адже його можна застосовувати «до всіх референтів» (*ad omne suppositum pertinet*). Він називає субстанцію як детерміновану якістю раціональності та смертності. Так само *album* (біле) «називає» тіло, означаючи білість, причому означає в першу чергу білість і лише в другу – тіло. Ці аналізи змінюються залежно від того, чи є їхній автор реалістом, чи номіналістом: приймає він чи ні існування універсалії «білості»; чи скаже він, що ім'я «називає» білість або ж що тільки означає (пор. L.M. De Rijk, *Logica Modernorum*, та K.M. Fredborg, «Speculative Grammar in the 12th Century»). До другої половини XII ст. термінистська логіка усталить це розрізнення за допомогою пари *significatio* vs *suppositio*, починаючи з рефлексії щодо полісемії: *significatio* є стабільною та фіксованою встановленням, а *suppositio* – мінливою й залежною від складових контексту; *canis* («пес»/«сузір'я») є *неоднозначним* терміном, оскільки різні сенси відповідають різним установленням, тоді як *homo* (у висловлюваннях *homo est species* «людина – це вид», *homo est nomen* «людина – це ім'я», *homo currit* «людина біжить») – *однозначним*, бо його семантичні варіації контекстуально зумовлені, а значення стале (див. PARONYME, SUPPOSITION, вст. 4; «*Vocales et nominales*» у MOT, вст. 4; «Копула...» у PREDICATION, а також OMONIM).

2. Первинний, власний сенс vs вторинний сенс

У другу чергу вводиться мережа термінів, що слугують для осмислення різниці між тим, що термін означає *по-перше* і тим, що він має на увазі, імплікує, конотує, що він предикує *по-друге* (див. TRADUIRE, IV, «*translatio*»; CONNOTATION).

3. Значення vs спосіб позначення

Протиставлення між значенням та способом позначення розробляється в спекулятивній граматиці та в теології; воно дає змогу переосмислити стосунки між буттям, думкою та мовою, а також різні пов'язані з цим питання, зокрема, питання довільного, конвенційного чи природного характеру мови.

У семантиці XIII ст. мовна одиниця *homo* аналізується як така, що складається з (1) лексичного означеного (*significatum speciale*), (2) загального означеного (*significatum generale*) чи посутнього загального способу позначення, що відповідає за свою категоризацію як частини мови (*nom*), (3) посутніх специфічних способів позначення, що відповідають за свою субкатегоризацію, як-от вид (іменник, загальне ім'я), (4) акцидентні способи позначення, що встановлюють його акциденції (чоловічий рід, називний відмінок тощо).

♦ Див. вставку 3.

Протиставлення між способами позначення та означеними в рамках спекулятивної граматики розгортається в чотирьох площинах: (1) *в онтологічному плані* спосіб позначення відсилає до властивості чи способу існування речі, а позначене – до речі; (2) *в семантичному плані* способи позначення є основою граматичних властивостей, а означене – лексичних властивостей, – звідси ідея подвійної артикуляції чи інституції мови, де першою є та, за допомогою якої *vox* «голос, звук» стає словом (*dictio*), означником (див. MOT), а другою є та, за допомогою якої *vox* стає частиною мови, що співозначає, оскільки наділена способом позначення; (3) *в епістемологічному плані* граматика займається лише способами позначення, а логіка – означеними; нарешті, є ще (4) *лінгвістичний план*, який виправдовує третій (3): граматичні властивості пояснюють будову висловлювань та їхню відповідність, що є об'єктом граматики, а означувані є фундаментом істини, об'єктом логіки.

Модисти намагались знайти філософське виправдання поняття *modus significandi*: кожен *modus significandi* відповідає певній властивості речей, тобто *modus essendi*, та осмисленій властивості, тобто *modus intelligendi*. Аристотелівська тріада *voces-passiones-res* у них дублюється системою трьох *modi*: *significandi, intelligendi, essendi*. Це справедливо лише для певних авторів, які вважають, що способи позначення є знаками *modi intelligendi*, які, у свою чергу, є знаками *modi essendi*. Проте інші вчені, натхненні Авіценною, дотримуються ідентичності модусів: та сама спільна природа (наприклад, властивість руху) може існувати в трьох різних формах: як та, що існує, як сприйнята розумом і як позначена. У кожному разі способи позначення, що відповідають способам буття, досить відмінні від означуваних, які відповідають самим речам. Так, сама «річ» (страждання) може існувати реально, бути усвідомленою та бути позначеною, наприклад, асоційованою з властивістю руху (дієслово: *doleo*) чи властивістю спокою (іменник: *dolor*). Таким чином переосмислюється питання довільності: немає відносин вмотивованості чи залежності між граматичною категорією слова (чи якоюсь із її акциденцій) та його лексичним значенням, оскільки в принципі будь-яка річ може бути позначена будь-яким способом. Крім того, питання про довільність виявляється неоднорідним: одночасно потрібно осмислити стосунки між різними формальними складовими лінгвістичної єдності (способами позначення), стосунки цих складових із властивостями речей, яким притаманні ці властивості, стосунки граматичних складових із семантичними складовими тощо. Якщо в Аристотелевій традиції *voces* представляли царину конвенційності та варіацій, а *intellectus* і *res* – те, що є «тим самим у всьому», модисти роблять переворот, встановлюючи всередині мови ті *modi significandi, що* субстанційно «ідентичні в усьому», а відмінність міститься в простому «акциденційному» плані «вокального» вислову. Таким чином, вони стверджували, що може існувати справжня «наука мови», що має універсальний предмет. Номіналісти у XIV ст. закидатимуть їм саме це.

У теології поняття *modus significandi* вживалось починаючи з XII ст. з метою опису водночас семантичної поведінки іменника та ментальної операції, що відповідає вживанню іменника. Вживане задля аналізу мовлення про Бога поняття способу позначення дає змогу осмислити неузгодженість між мовою та буттям, між тим, що є Бог, і тим, що про нього говорять; це розрізнення було чудово висловлене наприкінці XII ст. Аланом Лільським, який розрізняв *proprietas essendi* та *proprietas dicendi*: *Deus vere est, sed non vere esse dicitur* «Бог істинно є, але про нього не істинно говориться». Принцип відповідності між думкою та мовою (*sicut intelligitur, sic significatur* «як розуміється, так і позначається») може перетворюватись на невідповідність, що лежить в основі негативної теології: оскільки ми не можемо помислити Бога, ми й не можемо про нього говорити (*sicut non intelligitur, ita nec significatur* «як не розуміється, то й не позначається»). Невідповідність, яку спочатку аналізували під кутом зору окремих конотацій (наприклад, *justus* «справедливий», сказане стосовно Бога, конотує причину, а сказане стосовно людини – наслідок, див. CONNOTATION), потім почали осмислювати з погляду способів позначення: ми позначаємо Бога, – каже, наприклад, Бонавентура, – не таким, яким Він є, а таким, яким ми Його

усвідомлюємо; способи позначення відповідають способам розуміння та пізнання. Відштовхуючись від прочитання Псевдо-Діонісія та ідеї, що досконалості, які попередньо містяться в Бозі, існують у Ньому в певний спосіб, і отримані кожним створінням тією мірою, якою воно є, відповідно до ступеню його «розумової сприйнятливості» (*réceptivité intellective*), поняття невідповідності буде змінюватись: так, Альберт Великий, а потім Тома Аквінський можуть розрізняти в імені, що означає досконалість (наприклад, *bonitas*), «позначену річ» (*res significata*), якою є сама досконалість, та спосіб її сприйняття, від якого залежить «спосіб позначення» імені. Тому імена досконалості є невідповідними (*impropre*) у плані способу позначення (*quantum ad modum significandi*), адже вони вигадані людьми і через це відповідають їхньому способу думати й таким речам, які вони можуть усвідомити; у плані ж позначеної речі (*quantum ad rem significatam*) вони належні власне Богу, адже справедливість спершу, *per prius,* є в Богові, перед тим як існувати, *per posterius,* в людині (див. TRADUIRE, «*translatio*»; ANALOGIE). У Томи та інших теологів ці «способи позначення», властиві створінням, позначені, вписані в самі імена: наприклад, дієслова та дієприкметники передбачають часовість, притаманну їхньому способу позначення, але ця часовість жодним чином не стосується позначеної речі як такої.

IV. КОНВЕРГЕНЦІЯ ТРЬОХ ЗНАЧЕНЬ «СЕНСУ» ЗА МОДЕРНОЇ ДОБИ

Між XVII та XVIII ст.ст. свідчення трьох привілейованих мислителів дають змогу зрозуміти, як за сучасної доби поєднуються три значення «сенсу».

A. Декарт та ступені «сенсу»

У середині XVII ст. Декарт (у своїх «Відповідях на шості заперечення» на «Роздуми», параграф 9) відчував потребу ще раз розрізнити три ступені, три розуміння «сенсу», аби відтак мати змогу точно оцінити певність. Задля цієї мети він обмежив істинне і правильне поняття сенсу та, як наслідок, його непомильний характер двома першими ступенями, а саме: по-перше, рухом тілесного органа чуття під дією зовнішніх об'єктів, і по-друге, сприйняттям звуків, запахів, кольорів, задоволенням та стражданням, що народжуються в дусі від поєднання душі та тіла. Зате третє місце, яке Декарт загалом також призначав сенсу, він залишив для самого інтелекту, що включає оцінку, когнітивне судження щодо чуттєвих об'єктів, висловлене при чуттєвих враженнях, судження, яке може бути істинним чи хибним.

Картезіанське розрізнення імпліцитно відсилає до трьох із чотирьох рівнів аналізу (пор. вище, II), які довгий час перетиналися та накладались один на одного в історичних дебатах навколо природи та цінності відчуття. Стосовно цих трьох рівнів Декарт також відчував потребу прояснення, і він співвідніс їх згідно з фізіологією відчуття, психологією відчуттів та гносеологічним аспектом питання.

B. Віко та зв'язок «sensus» – «sententia»

Із текстів утворюється семантичний потік, який розкриває наступність, що у певних неочікуваних аспектах пов'язує засадові значення *sensus*: відчуття та чуттєве сприйняття, інтелектуальне сприйняття, значення. Лінгвістичний аналіз висвітлює його за допомогою вузла *sensus-sententia*: *sensus* є послідовно органом чуття, здатністю, актом

3

Походження поняття «спосіб позначення»

Поняття «спосіб позначення» (*modus significandi*) має чітко окреслені джерела, які перед тим, як з'єднатися, змішуються, утворюючи деяку термінологічну неясність.

(A) *Modus significandi* – це насамперед загальна характеристика частини мови: це значення походить із твору «Institutiones grammaticae», в якому Присціан пояснює, що частини мови розрізняються не за формальними властивостями (наприклад, відмінком), а за «властивостями позначення», тобто загальними семантичними характеристиками (наприклад, ім'я позначає субстанцію та властивість).

(B) Те, що далі називали *connotata*, а потім *modi significandi*, пізніше більш точно називатимуть *modus significandi accidentalis*: починаючи з Аристотелевої ідеї, що дієслово «співозначає» час, граматики досить рано отримали ідею визначити більшість акциденцій як вторинні значення, що додаються до первинних (наприклад, особа, спосіб тощо) (див. CONNOTATION, SYNCATÉGORÈME).

(C) В іншому регістрі *modus significandi* – який тут краще передати як «манеру позначення» – це те, що розрізняє два терміни того самого семантичного кореня, але з різними закінченнями, зокрема, пароніми (див. PARONYMES): так, «біле» і «білість» позначають ту саму «річ» (хоч би якою була прийнята онтологія), але різними способами позначення, адже ці слова позначають її конкретним і абстрактним способом.

У кожному разі, наприклад, при співозначенні, спосіб позначення відсилає до значення, яке не є головним чи лексичним значенням, а є або додатковим значенням (*significare cum*: *homo* означає «людину» і водночас ту чи іншу властивість), або манерою позначення (*significare sic*: *біле* означає білість, як вона є в чомусь конкретному). Можна помітити, що у випадках (A) та (B) йдеться про властивості другого порядку, або ж металінгвістичні, а у випадку (C) – про властивості першого порядку, семантичні.

відчуття, свідомістю відчуття, а отже, *sententia*, гадкою, когнітивним судженням, спрямованим на відчуте.

За модерної доби, на початку XVIII ст., Віко збагнув усе історичне та філософське значення філолого-лінгвістичного аналізу. Радикальним чином приписуючи всім античним авторам, включно з платоніками, місце в емпіристському таборі, Віко цілком слушно розпізнав у деривації *sensus-sententia* лінгвістичне вираження напряму думки з виразним сенсуалістським присмаком на противагу оказіоналізму Мальбранша, похідному від платоніко-авґустинізму, до якого належав Віко. Імпліцитно посилаючись на ступені «сенсу», розрізнені Декартом, Віко зробив спостереження, що латиняни «під терміном *sensus* розуміли не лише зовнішні чуття, такі як зір, та внутрішні, тобто почуття душі, такі як задоволення, страждання, сум; вони також давали назву *sensus* судженню, рішенню та бажанню». Доказом цього є певні мовні звороти, в яких *sententia* заміщує *juditio* та *opinio*:

> *Latini sensus appellatione non solum externos, ut sensus videndi, ex. gr., et internum, qui* animi sensus *dicebatur, ut dolorem, voluptatem, molestiam, sed judicia, deliberationes et vota quoque accipiebant:* ita sentio*, ita judico;* stat sententia*, certum est;* ex sententia evenit*, uti desiderabam; et in formulis illud:* ex animi tui sententia.
>
> Латиняни називали *sensus* не лише зовнішні чуття, як, наприклад чуття зору, та внутрішні, що їх вони називали «чуттями душі», як-от страждання, задоволення, неспокій, а й судження, роздуми та бажання: «*ita sentio*» – «таке моє судження»; «*stat sententia*» – «певно, що...»; «*ex sententia evenit*» – «вийшло як бажалося»; а також у формулі: *ex animi tui sententia* [твій щиросердний погляд].
>
> *De antiquissima Italorum sapientia*, 1710, in *Opere filosofiche*, ed. P. Cristofolini, с. 115.

Віко зближував платоніків і стоїків щодо концепції розуму як ефірного та якнайчистішого сенсу, що вельми нагадує матеріалізм епікурейців, для яких мислити – це відчувати (*sentir*), та емпіристську психологію аристотеліків, які вважають, що людський дух сприймає тільки через сенс/чуття:

> *An igitur, quia antiqui Italiae philosophi opinati sint mentem humanam nihil percipere nisi per sensus, ut Aristotelaei; vel eam non nisi sensum esse, ut Epicuri asseclae; vel rationem sensum quendam aethereum ac purissimum, ut Platonici Stoicique existimarunt? Et vero Ethnicarum sectarum nulla, quae mentem humanam omni corpulentia puram agnorunt. Et ideo omne mentis opus sensum esse putarint; hoc est quicquid mens agat vel patiatur, corporum tactus sit.*
>
> То чи вважали античні італійські філософи, як аристотеліки, що людський дух сприймає тільки через чуття; чи, слідом за епікурейцями, що він є лише чуттям; чи, як розсудили платоніки та стоїки, що розум є різновидом ефірного та якнайчистішого чуття? І справді, не було жодної поганської секти, яка б визнала людський дух чистим від будь-якої тілесності. Це привело їх до думки, що будь-яка активність духу є чуттям, тобто що будь-яка дія або відчування духу є тілесним чуттям.
>
> *Ibid.*

Цій поганській і чуттєвій метафізиці Віко протиставляє власну християнську метафізику: *Sed nostra religio eam prorsus incorpoream esse docet: et nostri metaphysici confirmant, dum a corporibus corporea sensus organa moventur, per eam occasionem moveri a deo* «проте наша релігія вчить, що він [дух] є цілком безтілесний, і наші метафізики підтверджують, що коли тіла рухають тілесні органи чуття, їх принагідно рухає Бог» (*ibid.*).

С. Клауберґ та перечитування співвідношення αἴσθησις – διάνοια

За модерної доби знов утверджується центральний характер співвідношення між αἴσθησις та *διάνοια*, і зовсім не випадково в картезіанському середовищі. Адже XVII ст. притаманний також поновлений інтерес до досліджень у галузі психофізіології та до дебатів щодо меж та умов людського пізнання, заснованих на вивченні здатностей душі. Однак повернення понять αἴσθησις та διάνοια відбувалося тут завдяки цікавому перечитуванню.

У систематичному коментарі до картезіанської доктрини про три ступені сенсів (див. щодо Декарта вище, IV, 1) Йоганнес Клауберґ уточнює, що під словом *sensus* слід розуміти другий із трьох вказаних ступенів, тобто сприйняття душі, сполученої з тілом: *Atque ego tibi assentior et addo, hanc mentis perceptionem, quae toto genere differt a corporis motu praecedente, proprie stricteque* sensum *nuncupari* «також я погоджуюся з тобою і додаю, що це розумове сприйняття, цілком відмінне від рухів тіла, що йому передують, строго й доречно називається сенсом» (*De cognitione Dei et nostri*, in *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691, с. 744).

Отже, відчувати – це, власне кажучи, сприймати (*sensum proprie esse ac dici quam diximus perceptionem* «сенсом власне є й називається те, що ми називаємо сприйняттям», *ibid.*), думати (*clarissime intelligo, quomodo recte philosophantibus sentire sit cogitare* «найясніше розумію, яким чином для тих, хто правильно філософує, відчувати – то є мислити», *ibid.*); тож для того, аби підсилити цю картезіанську тезу, він стверджує, що, згідно з «натуралістом» («*physicus*») Стратоном Лампсакським, αἴσθησις та διάνοια збігаються. Клауберг пише: *Idem esse dixerit* [*Strato Lampsacenus*] αἴσθησιν καὶ διάνοιαν, *id est, sensum et cogitationem mentis* «[Стратон Лампсакський] казав, що αἴσθησιν καὶ διάνοιαν, тобто чуття та мислення розуму, є те саме». Стратон, наступник Теофраста на чолі Лікею, тлумачив Аристотелеву думку в емпіричному та натуралістичному сенсі й перетворився на

теоретика «чуттєвого доведення (ἀπόδειξις αἰσθητική)», розробляючи психологію взаємної залежності між чуттями та інтелектом (пор. F.F. Repellini, «Il Liceo e la cultura alessandrina», *in* P. Rossi et C.A. Viano, *Storia della filosofia*, t. 1, Rome-Bari, Laterza, 1993, c. 262–263).

Зі свого боку Клауберг схиляється до прочитання твердження Стратона в картезіанській манері, як редукції чуття до думки. Питанням картезіанців є: бачити, відчувати властиво окові чи уму? (*sit ne mens quae videt, an oculus, an aliud quid?* «чи ум бачить, чи око, чи щось інше?», *ibid*, с. 738); відповідь така: факт відчуття властивий духу, поєднаному з тілом, адже відчувати – це сприймати, а сприйняття – це увага, коли розум навчається рухам, що спричиняють у мозкові дії зовнішніх тіл на органи чуттів. Тут можна помітити платонічно-авґустинове піднесення доктрини: *Et maxime illud Aristotelis Probl. 33 sect. 11* (...) *unde dictum Mens videt, mens audit* «це насамперед говорить Аристотель у «Проблемах» (...) де сказано, що Розум бачить, розум чує» (*ibid.*, p. 744); і ще: *Hunc* [*secundum gradum sensus*] *dico esse apprehensionem atque attentionem mentis, in ea cerebri parte, ad quam omnes externorum sensuum motus tandem deveniunt, immediate residentis atque operantis* «я кажу, що цей (другий ступінь чуття) є сприйняттям та увагою розуму, який безпосередньо міститься й діє в тій частині мозку, де сходяться зрештою всі рухи зовнішніх чуттів» (*ibid.*).

V. «SINN»/«BEDEUTUNG», «MEANING», «SENS»

Подальша історія пов'язана з розробкою в автономній манері словника третього смислу «сенсу» – комплексна історія, що включає так само феноменологію та герменевтику, як і аналітичну філософію. Сучасний стрибок відбувається завдяки Фреґе й «винаходу» відмінності *Sinn/Bedeutung*, смисли якого формуються у взаємодії англійської та німецької мови. Появу поняття «сенс», *Sinn*, що відрізняється за устроєм від референції (*référence*), *Bedeutung* («денотації»), якщо звернутись до перекладу Клода Ембера (1971), можна насправді пов'язувати з Фреґе та його фундаментальною статтею «Uber Sinn und Bedeutung» («Про сенс і значення»), 1892 р. *Sinn* фрази чи слова – це окрема й загальна для всіх сутність, що асоціюється з висловлюванням чи належить йому, а *Bedeutung* – це реальність, позначувана фразою чи словом.

Хоча фреґівська пара визначає всю рефлексію щодо значення у XX ст., її не так легко перекласти. Не варто забувати про те, що аналітична філософія на початку століття виходила з перекладу на англійську мову розрізнення, сформульованого в німецькій. Англійське слово *meaning*, як і французьке *signification*, є неоднозначним, воно означає то *Sinn*, то *Bedeutung*, і впливовість його звичайного сенсу є такою, що це слово не перестає зводити нанівець вказане розрізнення. Масивне перенесення філософії мови та теорій значення з німецької мови у так звану англосаксонську філософію, здійснене у 1930–1940-х рр. з історичних причин, змусило всі виміри та дискусії щодо сенсу й референції впиратись у цей славнозвісний термін *meaning*, і в такий спосіб перетворило лінгвістичне питання значення в його подвійному розумінні (сенс та референція) на центральну та комплексну філософську проблему аналітичної філософії.

A. Від емпіризму до «Sinn»/«Bedeutung»

1. Розмитий сенс до-фреґіанського «meaning»

Проблема розрізнення між сенсом і референцією не виникає в тому аспекті, коли мова відсилає до ментальних об'єктів чи ідей: *meaning* – це зв'язки між словами та об'єктами, які можуть бути і зовнішніми, і внутрішніми. Тому мало важить знати, чи хтось на зразок Гобса має референційну чи ідеаціоністську теорію значення, оскільки в певному сенсі він не має жодної, бо зв'язок позначення, до якого він звертається, не є лінгвістичним (ментальний дискурс продукує вербальну мову, *put into words*, *Левіафан* I, 7). *Meaning* – це розмитий термін, що стосується радше ментального, він позначає і стосунки між словами та об'єктами чи позначеними ідеями, й самі ці об'єкти чи ідеї, як у Лока, де «значення» – це ідеї (*Нарис про людське розуміння,* IV, II, §4, §7). Не дивно, що вся філософія мови XX ст. після так званого *linguistic turn* «лінгвістичного повороту» поставила собі на меті критикувати поняття *meaning*, визначене через ідею, аби переосмислити його в термінах мови. Більш сумнівними є прочитання, які поширюють на класичних мислителів теорію значення (сенсу, референції) в її сучасному розумінні, або, ще гірше, вишукують у них аргументи на користь «ременталізації» сенсу (пор. обґрунтовану критику в: I. Hacking, *Why does language matter to philosophy?*).

Проте не слід нехтувати тим фактом, що в самісінькому осерді англійського емпіризму виник сенс терміна *meaning*, що не надто відрізняється від сучасного слововжитку: сенс власне лінгвістичний, але також і критичний. Наприклад, Юм у «Розвідці стосовно людського розуміння» (розділ 2) розглядає засіб «демаркації» *слововжитку* (*usage*), наділеного сенсом філософського терміна. Позбавлений сенсу термін було б неможливо вивести з враження. Тут могли б поєднатись два сенси слова *sense*: *sensation* та *meaning*, але не ідея (ментальна) та значення, а враження (відчуття) та значення (сенс). Таким чином, здається, що тільки центральна у Юма критика того, що Квайн назве ідеєю ідеї (*the idea idea*, в книзі *From a Logical Point of View*, с. 48) може відкрити шлях до ясного поняття значення. У цьому пасажі Юма міститься нарис критики висловлювань і термінів метафізики за допомогою критерію значущості (бути наділеним/позбавленим сенсу), яка буде завершена у Карнапа. Подібно,

але з іншого боку, Берклі у вступі до «Принципів людського знання» критикує абстрактні загальні ідеї, висуваючи такий аргумент:

> *There is no such thing as one precise and definite signification annexed to any general name, they all* signifying *indifferently a great number of particular ideas.*
>
> Немає такої речі, як одне точне й визначене значення, прикріплене до будь-якої загальної назви, бо всі вони позначають велику кількість окремих ідей, не розрізняючи їх між собою.
>
> *Принципи,* Вступ, § 18.

Тут виникає критика того, що Квайн назве «міфом значення», де проблемою є не лише визначити значення, а й ізолювати та встановити його.

♦ Див. вставку 4.

2. Винахід Фреґе

Розрізнення, яким користується Фреґе, створює об'єктивістський розрив усередині туманного семантичного поля. Справді, ані *Bedeutung* (денотація чи референція, позначений об'єкт), ані навіть *Sinn* (сенс висловлювання, думка, яку воно виражає) не визначаються у Фреґе в термінах ідеї чи ментального змісту (пор. текст *Der Gedanke* [Думка], 1919). Фреґе не задовольняється трансформуванням чи вдосконаленням поняття сенсу: він його винаходить, пориваючи з усією філософською традицією визначення сенсу в ментальних чи, в кожному разі, в домовних термінах; він об'єктивує *Sinn* (так само як і думку, *Gedanke*, з визначенням якої *Sinn* пов'язаний) як абсолютно незалежний від суб'єкта мислення чи мови. Таким чином, запровадження терміна *Sinn*, так само як і *Bedeutung*, здійснює депсихологізацію питань мови – можливо, пом'якшену потім через переклад *Sinn* за допомогою *meaning, sense* чи *sens, signification* «сенс, значення».

Нова складність, яку усвідомлював Фреґе, була викликана питанням універсальності сенсу та його автономності щодо окремих мов. *Sinn* (*Original Sinn,* якщо звернутись до гри слів, яку дуже цінували в англійській філософії мови у 60-х роках [ідеться про те, що співзвучність німецького *Sinn* «смисл» та англійського *sin* «гріх» дозволяє прочитати словосполучення *Original Sinn* як «первинний сенс/первісний гріх»]), який спочатку визначали і спільне тло мов, і культурний інваріант, несе в собі зародок своєї власної критики, зокрема, через проблематику перекладу й, загальніше, мовну розбіжність або відносність.

3. Нові розрізнення Вітґенштайна та плутанина в англійських перекладах

Критика значення в ментальному чи психологічному сенсі по фреґіанській лінії триває й надалі. Вітґенштайн в «Tractatus logico-philosophicus» підхоплює та модифікує розрізнення *Sinn/*

4

«Import»/«sense», «meaning», «signification»

В англійській мові є набагато більше слів, ніж у французькій, на означення сенсу та значення: *sense, signification, meaning, appellation* та *import.* Будь-яка фраза, будь-яке висловлювання має *sense* або *meaning,* які можуть змінюватись від одного індивіда до іншого, або від однієї спільноти до іншої; *sense* залежить від *import,* але не збігається з ним, адже *import* є «об'єктивнішим» за нього. *Import, not discourse* – мовиться лаконічно в «Нарисі про мову» Бентама (*Essay on Language,* с. 321). Так само, як імпорт товару чи послуги в економічній системі, *import* є водночас входженням знака до лінгвістичної системи та зсувом, який починається всередині неї стосовно цієї первинної події і який можна прослідкувати з відносною об'єктивністю. Входження та зсув можуть бути проігноровані *meaning* та *sense*, цілковито зверненими до синхронії; і навпаки, не можна говорити про *import,* не маючи на увазі діахронію сенсу. Те, що намагається віднайти етимологія – це вочевидь *import,* майже неперекладний на французьку мову термін, якщо не вжити вислову «етимологічний сенс», який перекладає занадто багато.

ЕКОНОМІЧНЕ ТА ДИНАМІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ «IMPORT»

Хоч би якою оригінальною була англійська мова, вона, як і всі інші, зіткана із запозичень із інших мов:

> *In the stock of words of which the English language is composed, a very considerable, not to say the largest, portion, are borrowed from some one or other of several foreign languages; in some instances at a very early date, in others at different points of time from the remotest down to the most recent.*
>
> В інвентарі слів, з яких складається англійська мова, дуже значна, якщо не найбільша, частина є запозиченою з однієї чи кількох іноземних мов; у деяких випадках дуже рано, в інших – у різні часові відрізки, від найвіддаленіших до найнедавніших.
>
> *Essay on Language*, с. 319.

Динаміка *import'y* полягає у більш чи менш насильницькому вході в систему та у збудженні пертурбацій і постійної необхідності відновити рівновагу; *import* є також передачею цього початкового шоку, якщо й наскільки він зміг зберегтися. *Import* – це те, що *conveyed* «передано» всередину мови; він міститься в перекладі, це те, що намагаються перенести з однієї мови в іншу, хоча ніколи не можна сподіватися на абсолютну гарантію ідентичності перенесеного.

ДІАХРОНІЧНИЙ ВИМІР «IMPORT»

Тепер можна побачити різницю між *import*, з одного боку, та *sense* і *meaning* – з другого: філософ, який говорить у мові, яку він вивчає і в якій він проводить свої аналізи, змушує себе усвідомити *import*, радикально забутий тими, хто, введені в оману й загіпнотизовані об'єктом, думають, що вони заволоділи *meaning*, яке вони виробляють, не знаючи цього й не опановуючи його. *Import* – це те, що філософ змушує себе знайти у своїй етимологічній роботі, яка перевертає історичний порядок, оскільки, відправляючись від вигадки, яка завжди має *sense* та *meaning*, він спрямований на реальну сутність, з якої вона постала. *Import* і *original* постійно зближуються у Бентама; хоч би яка була його оригінальність, до *import'y* можна дістатись непрямим шляхом тільки відкидаючи безпосереднє *meaning*.

> *In every language, words are found in clusters growing out of the same root. Whatsoever be the cluster to which the word in question belongs, the comprehension a man has of its import is comparatively imperfect, if it includes not a more or less general acquaintance with the whole cluster to which it belongs.*
>
> У будь-якій мові слова перебувають у гронах, що виростають з єдиного кореня. Хоч би яким було гроно, до якого належить це слово, розуміння, яке людина має щодо його *import'y*, є порівняно недосконалим, якщо воно не включає більш-менш загальної ознайомленості з усім гроном, до якого воно належить.
>
> *Essay on Language*, с. 319.

Саме цю водночас логічну та історичну траєкторію філософ повинен вміти відслідкувати, якщо він хоче виконати завдання, яке Стюарт Міль приписує інтелектуалові – знати джерела слів, якими він говорить: «Для звичайних умів у кожному поколінні підказується лише та частина значення, стосовно якої це покоління володіє певним відповідником у своєму власному звичному досвіді. Проте слова та висловлювання готові підказувати будь-якому належно підготовленому уму решту значення. Такі окремі уми є майже завжди; і втрачене значення, оживлене ними, знов поступово входить у загальний ум» (*Система логіки*, т. 2, с. 682).

Бентам дуже тонко розрізняє те, що називається *логічною історією*, що реконструює ідеальний часовий порядок, як і логіку *зсувів*, себто побудови вигаданих сутностей у ступенях їхньої віддаленості від реальних сутностей, і *хронологічну історію*, яка радше позначає хід часу, значно хаотичніший, але в якому філософ має так само збагнути, чи він розчуває схоплення реальності *import'ом* радше, ніж піддається тому, що хибно видається в *meaning*:

> *Language has its logical and its chronological history: its logical history shows what must have been the order of formation among the elements of language - shows it from the nature of man, shows it from the circumstances in which all men are placed, shows it from circumstantial evidence. The chronological history of language shows what has actually been, & c.*
>
> Мова має свою логічну та хронологічну історію: її логічна історія показує, яким має бути порядок формування серед елементів мови, – показує під кутом зору природи людини, під кутом зору обставин, в які поставлені всі люди, під кутом зору непрямих свідчень. Хронологічна історія мови показує, що насправді відбувалося, тощо.
>
> *Essay on Language*, с. 323.

Кажуть, що поняття *import'y*, яке тут розвивається, є більше «бентамістським», ніж належним до англійської мови, і що воно має сенс лише всередині тематики, властивої Бентаму. Насправді ж Стюарт Міль, також говорячи про це поняття (наприклад, у «Системі логіки», книга 1, глава 5, обговорюючи сенс висловлювань), знає цю проблематику, хоча вона не завжди відображається через розрізнення слів настільки регулярно й настільки систематично, як у Бентама. Дивно, що він, як Юм, застосовує його радше до функціонування слова в логічному сенсі, трохи відмінно від бентамівського сенсу, як «містити» чи «припускати». На превеликий жаль, слід додати, що Л. Пейс, французький перекладач «Системи логіки», не зважив на те, що Стюарт Міль особливо дотримувався іменника, і переклав *import*, ніби маючи справу з *meaning*; інколи йому навіть спадало на думку не побачити тут терміна й цілком ним знехтувати – хоча вчинити інакше зовсім нелегко.

Жан-П'єр КЛЕРО

БІБЛІОГРАФІЯ

BENTHAM Jeremy, *Essay on Language*, in *The Works of Jeremy Bentham*, 11 vol., Édimbourg, Bowring, 1838–1843, t. 8, c. 295–338.
MILL John Stuart, *Essays on Ethics, Religion and Society*, in *Collected Works*, Londres, Routledge & Kegan Paul, Toronto, University of Toronto Press, 1969, t. 10, *Bentham* (1838), c. 75–11;
— *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (1863), Londres, Toronto, Routledge & Kegan Paul, t. 1 (livres I-III), 1973; t. 2 (livres IV-VI et appendices), 1973;
— *Système de logique*, trad. fr. L. Peisse, Bruxelles, Mardaga, 1988.

Bedeutung. Згідно з «Трактатом» (3.3), тільки висловлювання (*Satz*) має сенс (*Sinn*), а ім'я чи примітивний знак має денотацію (*Bedeutung*) і репрезентує (*vertreten*) «об'єкт». В англійському перекладі «Трактату» (1922 р.) К. Оґдена для передачі *Bedeutung* використовується слово *meaning*, що створює тривку неоднозначність. У своєму вступі до англійського видання «Трактату» Рассел дає назву «*meaning*» і сенсові висловлювання (*Satz-Sinn*, 3.11), і денотації знака-компонента. Усі ці переклади долучились до вироблення стандартної інтерпретації «Трактату», яку тільки нещодавно почали переглядати, аби відновити зв'язок між першою та другою філософією Вітґенштайна.

Другим джерелом плутанини та зсуву є Вітґенштайнівське розрізнення між *unsinnig* та *sinnlos* (4.461, 4.4611) (що перекладають відповідно як *nonsensical, without sense*) [німецькі префікс *un-* та суфікс *-los* означають відсутність ознаки, вираженої прикметником, але перше наголошує на запереченні, а друге – на бракові; відповідно: *unsinnig* – несенсовий, *sinnlos* – безсенсовний]. Тавтологія та суперечність позбавлені сенсу, вони є *sinnlos,* але вони не є нонсенсом, *unsinnig*; вони не репрезентують стан речей, але становлять частину мови. Надалі в деяких інтерпретаціях Вітґенштайна віденським гуртком *sinnlos* стає чимось радикально позбавленим сенсу і відтак має бути виключеним з мови (див. NONSENSE). Приміром, Карнап у «Подоланні метафізики» переходить від відсутності у слові *Bedeutung* (але не емпіричного змісту) до відсутності сенсу у висловлюванні (неможливої мовної структури). Редукуючи розрізнення між сенсом та денотацією, думкою та емпіричним змістом, отримуємо певний гібрид, що йому досить пасує слово *meaning*, яке у французькій філософії перекладають як *signification*. *Meaning* стає критерієм розрізнення між прийнятними та неприйнятними висловлюваннями в рамках наукової філософії (*philosophie scientifique*). Будь-яку проблему пізнання можна перекласти в проблему значення.

Підґрунтя такого критерію розрізнення між наділеними та не наділеними сенсом висловлюваннями міститься в так званій верифікаціоністській теорії значення, яка визначає значення висловлювання, разом зі Шліком, як метод його верифікації. Проте таке поняття значення, своєю чергою, є курйозним перекладом одного з висловлювань «Трактату» (4. 024):

> *Einen Satz verstehen, heisst, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist.*
>
> Зрозуміти висловлювання означає знати, що має місце, коли воно істинне.

Насправді Вітґенштайн, далекий від пропонування методу верифікації, утверджує причинно-наслідковий зв'язок сенсу та істини, напр., у 4.022:

> *Der Satz zeigt seinen Sinn. Der Satz, zeigt, wie es sich verhalt, wenn er wahr ist.*
>
> Висловлювання показує свій сенс.
> Висловлювання показує, яким є стан справ, коли воно істинне.

Варто звернути увагу, що це накладання *сенсу* на *істинність* (здатність бути істинним чи хибним) потім стає визначенням сенсу в термінах первинного досвіду, що далеко відходить від перспективи «Трактату».

В. Невизначеність перекладу

1. Неоднозначність «meaning» та «sens»

Існує великий контраст між запропонованим Фреґе класичним, навіть структурувальним розрізненням в аналітичній філософії та розмовною англійською, якій притаманна гнучкість у використанні слова *meaning*. *Sinn*, як і *Bedeutung*, від самого початку був уражений невизначеністю перекладу, бо його передавали то як *sense*, то як *meaning*; *Bedeutung* же перекладали то як *indication,* то як *meaning,* або ж іще як *denotation* чи *significatum*. Може видатись дуже курйозним, що *meaning* використовували без розрізнення для передачі *Sinn* та *Bedeutung* філософи (найбільш разючий приклад – Рассел), які водночас усвідомлювали чи принаймні знали про фреґіанське розрізнення. Лише відтоді, як *reference* та *denotation* встановились як переклад *Bedeutung,* можна говорити про перше прояснення статусу *meaning*: *meaning* більше належить до царини *Sinn* (як у Квайна, див. нижче, С 2).

К. Ембер переклав *Bedeutung* французькою як *денотація* (*dénotation*), щоб унаочнити фреґіанський переворот. Цей слововжиток насправді не прижився у французькій, де, згідно з англійським прикладом, вживалось радше référence (reference), тим більше, що дехто розрізняє *denoting* та *referring* (Рассел, Стросон). Нещодавно інші перекладачі у виданні «*Nachlass*» Фреґе вирішили перекладати *Bedeutung* як *signification* (а не як référence, що було б ближче до стандартної англійської практики). Як зазначає Філіп де Рулан:

> Безперечно, те, що колись Фреґе називав *Bedeutung*, ми, французькі філософи-логіки, називаємо сьогодні *référence*. Однак те, що в німецькій мові логіки та філософи за часів Фреґе позначали *Bedeutung* – це те саме, що ми сьогодні позначаємо як *signification* [значення]. Нам не потрібно виправляти відхилення Фреґе (на які скаржився Гусерль) стосовно його власної мови (ми хочемо сказати, не певного ідіолекту, а мови певної спільноти), нам треба було передати їх нашої мовою, і саме це ми можемо найпростіше зробити, переклавши *Bedeutung* як *signification.*
>
> Frege, *Écrits posthumes*, Вступ до французького перекладу, IV.

Такий вибір впроваджує пару *sens/signification* «сенс»/«значення», яка видається недосить чіткою й не надто диференційованою.

Найлегше дійти згоди щодо перекладу слова *Sinn* за допомогою англійського *Sense* та французького *sens*: справді, саме слово має певну неоднозначність, цього разу спільну для англійської, німецької, а також французької, а саме «семантичний» та «чуттєвий» сенс (можливо, ми натрапляємо тут на витоки верифікаціоністських визначень значення в аналітичній традиції, зокрема, в інтерпретації «Трактату» віденським гуртком). Про це свідчить *The Bounds of Sense* Стросона, впливова праця, присвячена першій «Критиці» Канта: Стросон впроваджує *principle of significance*, який перетворює проблему меж пізнання та чуттєвості на семантичне питання, питання меж сенсу (царини, де наші питання мають сенс). Його позиція, надзвичайно впливова в аналітичній філософії, висловлена чітко й радикально в першій фразі видання, де він стверджує неможливість знайти сенс у запитуванні, яке було б поза межами нашої мови:

> *We lack the words to say how it would be without them.*
>
> Нам бракує слів, аби сказати, як було б без них.
>
> *The Bounds of Sense*, с. 273.

Таким чином, *The Bounds of Sense* є поворотним моментом, в якому емпіристське питання меж нашої чуттєвості стає логіко-лінгвістичним питанням меж нашої мови, а тому й сенсу: те, що Стросон, а за ним Квайн, називають нашою концептуальною схемою (*conceptual scheme*). Резюме цієї історії можна знайти в нещодавньому тексті Патнема, який описує перехід аналітичної філософії від радикального емпіризму до семантичних теорій, а потім її повернення до теорій сприйняття та сенсу/чуття: «Sense, Nonsense, and the Senses» («Сенс, нісенітниця та чуття»), 1995 р. Адже подвійний сенс слова *sense* є віддзеркаленням подвійного спадку аналітичної філософії й усієї неоднозначності її формування: вона обстоювала право на спадок англійського емпіризму (для якого, якщо згадати гру слів Квайна, *only sense makes sense*, Quine, *Theories and Things*, с. 68), водночас бувши англосаксонським продовженням того, що А. Коффа називав «семантичною традицією» від Фреґе до Карнапа, яка концентрувала запитування навколо фрази чи висловлювання як семантичних одиниць. Історична робота, яку зараз проводять у Сполучених Штатах стосовно коренів аналітичної філософії та логічного емпіризму, можливо, допоможе зрозуміти, як цей подвійний спадок, емпіричний і семантичний, доданий до більш специфічно американського спадку прагматизму, зміг витворити множинність сучасних теорій значення та підтримувати в більшості випадків їхній подвійний вимір.

Зрештою, на це накладається ще «сенс» у сенсі «здорового глузду» (*bon sens*), раціональності: ілюстрація цього міститься у назві книги Остина «Sense and Sensibilia», яка відсилає до назви книги Джейн Остен «Sense and Sensibility» (що можна перекласти як «Розум і чуттєвість»).

2. Оґден та Ричардс і «сенс сенсу»

Рефлексія щодо «сенсу сенсу» пронизує всю аналітичну філософію. Про це свідчить знаменита книжка Оґдена та Ричардса «The Meaning of Meaning» («Значення значення»), опублікована в 1923 році й написана поетапно, починаючи з 1910 року; її сьогодні трохи забули (принаймні до нещодавнього перевидання з передмовою Умберто Еко), хоча свого часу вона мала значний вплив. Наприклад, Патнем запозичить назву Оґдена та Ричардса для своєї славетної статті «The Meaning of "Meaning"» (із лапками, які тут становлять усю різницю), де, критикуючи фреґіанський *Sinn,* він окреслює каузальну теорію референції.

Проте книга Оґдена та Ричардса, вписуючись у лінію Фреґе-Вітґенштайна, грає на відмінності сенсів *meaning*. Згідно з цими авторами, *meaning* означає як фреґіанський *Sinn*, так і *Bedeutung*. Англійський переклад «Tractatus logico-philosophicus» (1922), здійснений саме Оґденом, використовує *meaning* для *Bedeutung* і *sense* для *Sinn*. Книга «The Meaning of Meaning» прагне водночас представити різні «сенси сенсу» і критикувати їх; але книга не завжди уникає заперечень проти філософських теорій сенсу, які в ній висловлюються, зокрема розглядаючи «емотивну» теорію значення, започатковану Вітґенштайном, що в 1940-х – 1950-х роках в аналітичній філософії (зокрема, моральній) стане панівною.

У VIII розділі своєї книги Оґден та Ричардс дорікають англосаксонській думці за інфляцію різних сенсів слова *meaning*, яких вони налічують щонайменше шістнадцять: на їхню думку, ця всюдисущість *meaning* є ознакою недостатності рефлексії щодо функцій символів, які треба прояснити, що відповідає їхньому намірові заснування нової семіотики (вона надихатиме, зокрема, Чарльза Морриса, одного з тих, хто представляв віденський гурток в Америці, див. SÉMIOTIQUE/SÉMIOLOGIE). Серед цих класифікованих і критикованих значень у «The Meaning of Meaning» є, крім добре відомого сенсу «важливості» (*importance*), два, які заслуговують на особливу увагу. З одного боку, «інтенційне» розуміння, полегшене англійським герундієм (*mean-ing*), який субстантивує дієслово *to mean*: вислів *What I meant was* (аналізований на с. 192) означає водночас значення та інтенцію висловлювання; цей подвійний вимір *meaning* дозволяє легше асимілювати теорії інтенційності філософією мови. З другого боку, «перцептивне» значення, критиковане Оґденом та Ричардсом за його неточний характер, зокрема, у Селларса (з якого цитуються стаття в *Mind* і *Critical Realism*), для якого сенс (завжди *meaning*) додається до змісту сприйняття чи структурує його. Саме з цього приводу вони зауважують:

> Неуникне джерело непорозуміння та незгоди, всюдисущість терміна *meaning* там ніколи не ставиться під питання. Видається, що його

> прийняли до словника американської філософії без найменшого сумніву, щоб воно слугувало в усіх випадках непевності.
>
> *The Meaning of Meaning*, с. 169 [з фр. пер.].

Природно, що саме в психології Оґден та Ричардс знайшли найбільш оманливі форми цього слововжитку та асоціації сенс-сприйняття (див. с. 176–179), але вони закидають також і більш близьким до аналітичної течії філософам, таким як Мур чи Дьюї, що «вони мають власні практики вживання цього слова, очевидні, але не визначені» [з фр. пер.].

Зрештою, вони вперше виявляють той вимір сенсу, який можна назвати антропологічним: термін *meaning* всюди присутній у Маліновскі, тексти якого щодо значення в антропології подані в додатку до «The Meaning of Meaning». *Meanings* у множині відсилає до культурного різноманіття (множинності значень, висловлювань та мов). Тоді все перетворюється на пошуки сенсу (в соціології та етнології Вебер і Маліновскі наново розробляють поняття *Sinn*): «Проблеми значення (*meaning*) ведуть від простої лінгвістики до вивчення культури та соціальної психології» [з фр. пер.] (в Ogden та Richards, додаток 1, с. 451). Цей антропологічний вимір значення буде застосовуватись, наприклад, у тезі Квайна, базованій на ситуації радикального перекладу (див. TRADUIRE, вст. 3).

Відтак Оґден та Ричардс пропонують переробку поняття *meaning*, яку в іхній роботі можна асоціювати з виникненням прагматики. Варто зазначити, що головними їхніми авторитетами для такого відновлення, переліченими та описаними послідовно в «Додатку D» до «The Meaning of Meaning», є, по порядку: Гусерль, Рассел, Фреґе, Ґомперц та Пірс. Щоб висвітлити теорію *meaning* Гусерля, цитуються його лондонські лекції (1922), зокрема, іхній короткий англомовний виклад. Очевидно, що Оґден та Ричардс перекладають *Bedeutung*, коли наводять кілька витягів із «Логічних досліджень» (с. 270–271), що має певні підстави, оскільки йдеться про уривки, де Гусерль, майже не розрізнюючи, вживає терміни *Sinn* та *Bedeutung*. Тут ми також бачимо, як використання *meaning* дає змогу начебто природним чином асоціювати два виміри, розрізнювані Фреґе, які в англійській мові нелегко розрізнити.

С. По той бік Атлантики

1. Засвоєння словника віденського емпіризму, або Як «meaning» із «Sinn» перетворюється на «Bedeutung»

Головним моментом історії *meaning* у XX ст. є запровадження в Сполучених Штатах у 1930–1940-х роках, за часів міграційного потоку філософів віденського гуртка, переслідуваних нацизмом, цілого словника, що походить із віденського емпіризму. Саме Карнап, якого Квайн зустрів у Європі 1933 року й перевіз до Америки, впроваджує фреґіанське розрізнення в трансформованій формі, про яку йтиметься далі. Варто наголосити на капітальній ролі Квайна, який сприяв перекладові праці «Логічний синтаксис мови» на англійську. В «Логічному синтаксисі» *Bedeutung* та *Sinn* обидва передані за допомогою *meaning* (*sense [or meaning]*, § 14, теорема 14–4). Квайн, презентуючи роботу Карнапа та його проект «філософії як синтаксису», ставить *meaning* на місце *Bedeutung* і від 1934 року висловлює ідею опису мови, який не вдаватиметься ані до сенсу, ані до денотації (їх він потім разом із Карнапом називатиме «intension» та «extension», але обидва й далі їх відкидатимуть). Таким чином, перетнувши Атлантичний океан, *meaning* з початком критики поняття значення із «сенсу» стає певною мірою «референцією»!

2. Квайн та «міф значення»

У серії тез, які стануть центром дебатів американської філософії на десятиліття (1950–1980 рр.), Квайн піддає критиці «міф значення». Він не просто поцілює, в дусі Оґдена та Ричардса, у певне змішування значень *meaning*, а й пропонує ще радикальнішу критику значення, яка насамперед спрямована проти значення в розумінні лінгвістів («The problem of meaning in linguistics» у *From a Logical Point of View*). Проте, незважаючи на афішовану вірність Квайна Фреґе, ця критика переглядає ідеї отця-засновника аналітичної філософії, нападаючи на те, що було легітимацією фреґіанської семантики, – ідеальність сенсу.

Славнозвісна теза невизначеності перекладу (*gavagai* – це кролик? див. *Word and Object*, глава II; TRADUIRE, вст. 3) є від самого початку атакою проти *meanings* лінгвістів, менталістських значень, семантики Карнапа, а також фреґіанського *Sinn*: уже немає жодного емпіричного значення, крім аналітичності, немає іншого ментального значення, крім фіксованої точки дотику мов. Проте ця теза тою ж мірою ставить під питання – і цей наслідок, як каже Квайн, є «неочікуваним» – і референції, питання знання, *про що* я говорю, разом із тезою про онтологічну релятивність та недосліджуваність, чи, вживаючи найсвіжіший вираз Квайна, невизначеність референції. Така радикальність критики не завжди гарно сприймалась постквайніанцями, які прагнули реставрувати різні способи значення (Девідсон, що намагається його реконструювати, виходячи з поняття істини, як воно визначене у Тарського) чи показати, що теза Квайна призводить до унеможливлення будь-якої мови (Патнем).

Таким чином, сплутування у слові *meaning* пар *intension/extension* «сенс»/«референція» парадоксально й *a posteriori* виправдовується, чи, щонайменше, пояснюється, загальною критикою цих сутностей, яку здійснює філософія мови від 1960-х років. Відомо, до якої міри ці скептичні тези сьогодні обговорюються в Америці; але, як не дивно, саме у Франції й саме французькою Квайн

уперше презентував свою тезу про невизначеність перекладу (1958 р. на колоквіумі в Руайомоні) під назвою «Міф про значення», де слово *signification* насправді могло утримувати всі сенси і також всі апорії *meaning*. Залишається одна велика проблема: співвідношення *mean-meaning*.

D. *Must we mean what we say?* «Чи мусимо ми мати на увазі те, що ми кажемо?»

Відсутність класичного чи стандартного перекладу слова *meaning* на французьку мову і більш загально – здатність цього слова одразу бути й іменником, і дієсловом – демонструє така фраза Квайна:

> *One can perhaps talk of meaning without talking of meanings. An expression means;* meaning *is what it does.*
>
> Мабуть, можна говорити про означання, не говорячи про сукупність значень. Вислів означає; означання є тим, що вислів робить.
>
> *Theories and Things*, с. 45.

Тому Квайн звертається до французької мови, яка йому більше подобається: *cela veut dire* («це означає», букв. «це хоче сказати»). Проте очевидно, що словесна чи дієва якість слова *meaning* в англійській мові має ще додатковий вимір (скажімо, в неперекладному вислові *make sense:* «мати сенс»? «бути розумним»?). Взагалі дієслово *mean* не перекладається на французьку мову: *signifier* занадто технічне; *vouloir dire*, хоч часто й адекватне, у певних контекстах уводить аспект інтенційності. Проте будь-яка рефлексія щодо повсякденної мови, що відбувається у філософії мови з приводу англійської після Вітґенштайна, сконцентрована довкола згадуваного подвійного значення *mean* і безпосереднього зв'язку *mean* > *meaning*, відсутнього у французькій та німецькій мовах. Означати – це *vouloir dire* (*mean*ing/*meaning*), але чи кожний акт означення є інтенцією? І чи завжди *vouloir dire* – це *хотіти щось* сказати, виражати інтенцію? Проблема цього «хотіти-сказати» (*mean, meinen*) уже поставала в «Трактаті» з приводу соліпсизму:

> *Was der Solipsismus nämlich* meint *ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht sagen.*
>
> Те саме, що соліпсизм *має на увазі*, цілком слушно, просто цього неможливо висловити.
>
> *Tractatus*, 5.62.

У перекладі Оґдена: *what solipsism* means. *Meinen* тут не належить ані до порядку *Sinn*, ані до порядку *Bedeutung*, і добре перекладається французьким *veut dire*. *Vouloir dire* Вітґенштайна – це спроба сказати по-іншому, що щось у мові неможливо висловити ясно: для Вітґенштайна, якщо вислів не має сенсу, він його не має «ніде». Як висловилася К. Даймонд: «Немає думки, позбавленої сенсу, яка була б виражена висловлюванням, позбавленим сенсу» (див. NONSENSE). Про цей пункт Вітґенштайн висловиться у своїх «Філософських дослідженнях»: «Коли говорять, що фраза не має сенсу, це не означає, що її сенс не має сенсу» (§ 500) [в англійському перекладі Енскомба: «When a sentence is called senseless, it is not as it were its sens that is senseless»]. Це приводить його до визначення сенсу наших повсякденних висловлювань, і саме цим питанням відкривається «Блакитна книга» [зібрання записів, надиктованих Вітґенштайном своїм студентам у Кембриджі впродовж 1933–34 навчального року]: *What is the meaning of a word?*

Саме в цьому полягає питання філософії повсякденної мови, яка бере початок від «другого» Вітґенштайна, який вимагає надалі не шукати значень деінде поза мовою, але розгледіти їх під ногами, у повсякденному слововжитку. Факт появи нового концепту *mean* у «другого» Вітґенштайна скерував вибір перекладачів останнього французького видання «Блакитної книги», де замість *meaning* пропонується *sens*, а замість *mean – vouloir dire,* а не *signifier*. Так вимальовується ціла лінія перекладу *meaning*, цілковито відмінна від попередньої семантичної традиції, яка йшла за славнозвісною вказівкою Вітґенштайна: *meaning = use*. *Meaning*, «хотіти-сказати», визначалось у такому випадку тим, що я *роблю* з мовою. Увесь метод Дж. Остина, радикального критика традиційного й аналітичного поняття значення (насамперед у його статті «The Meaning of a Word» (1940), а потім у теорії перформативів), засновується на новій постановці питання щодо «хотіти-сказати»: знати, що ми хочемо сказати, – це знати «те, що ми кажемо, коли» (*what we say when*), що є нашим ставленням до висловлювання «у тотальній ситуації дискурсу».

Стенлі Кейвел у «Must We Mean What We Say?» (1969) просуває якнайдалі дослідження щодо бажання (чи небажання) сказати. Він ставить собі питання щодо претензій філософів повсякденної мови, Вітґенштайна та Остина, говорити й знати «те, що ми кажемо» і те, що ми хочемо сказати. Кейвел демонструє, що це «бажання-сказати» можна визначити тільки в межах рефлексії щодо спільноти мовлення та її суджень. «Ми» – це ті, хто каже те, що ми хочемо сказати, але хто такі «ми» і що засновує *мій* стосунок до цього «ми»? Кейвел робить радикальний висновок: *я* є єдиним можливим джерелом значення, яке виникає з нашої згоди (означати, «хотіти-сказати» – це *übereinstimmen*, погоджуватись і звучати разом) і, по колу, осаднює її та лише на ній ґрунтується. Погодитись означати, «хотіти-сказати» – це прийняти цю згоду й бути прийнятим до неї. У такий спосіб трансформується питання сенсу: це вже не питання межі між сенсом та нонсенсом, здатності мови «хотіти-сказати» щось, а навпаки, питання відмови від висловлення та «бажання-сказати», що є точнісінько питанням скептицизму. «Чому ми приписуємо значення якомусь слову чи дії, байдуже, інші їх породжують чи ми? (...) Чому що-небудь, що ми кажемо чи робимо, можна

сприймати як карлючки, як форму нісенітниці; і чому все решта приречена мати значення?» [з фр. пер.] (Cavell, 1996, p. 508; див. SENS COMMUN, але також, з приводу аристотелівського тла, яке часто не помічають, HOMONYME, II, B, 3 та вище, I, 3). Для Кейвела вся сучасна рефлексія щодо сенсу витісняє цей вимір «бажання сказати», причому різноманітні визначення та критики значення є лише масками, припасованими на нашу відмову від цього висловлювання. «Химера необхідної невимовності розв'язала б одночасно цілу серію метафізичних питань» [з фр. пер.] (*Ibid.*). Що для Кейвела відтак витісняється, так це, певна річ, не ідея інтенції чи неінтенційності, минулу й сучасну філософську долю якої ми знаємо (див. INTENTION), авлада *самоїмови* «хотіти-сказати», яка в певний спосіб робить мене носієм (*bearer*) свого означення. Під таким кутом зору Кейвел по-своєму продовжує роботу з депсихологізації сенсу, розпочату Фреґе та Вітґенштайном, продовжену Остином й іноді вилучену з сучасних визначень, ба навіть і з критики значення.

Барбара КАССЕН, Сандра ЛОЖ'Є,
Ален ДЕ ЛІБЕРА, Ірен РОЗЬЄ-КАТАШ,
Ж'ясінта СПІНОЗА

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Олексія Панича*
та *Віктора Котусенка*

БІБЛІОГРАФІЯ

AUSTIN John Langshaw, *Philosophical Papers*, Oxford UP, 1962; *Écrits philosophiques*, trad. fr. L. Aubert et A.L. Hacker, Seuil, 1993;

— *Sense and Sensibilia*, Oxford UP, 1962; *Le Langage de la perception*, trad. fr. P. Gochet, Armand Colin, 1971.

BOUVERESSE Jacques, *Dire et ne rien dire*, Nîmes, J. Chambon, 1997.

BRACHET Jean-Paul, «Réflexions sur l'évolution sémantique de *significare*», in Marc BARATIN et Claude MOUSSY, *Conceptions latines du sens et de la signification*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, c. 29–39.

CARNAP Rudolf, *The Logical Syntax of Language*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1937.

CASSIN Barbara, *Aristote et le* logos, PUF, 1997.

CAVELL Stanley, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge UP, 1969;

— *The Claim of Reason*, Oxford UP, 1979; *Les Voix de la raison*, trad. fr. S. Laugier et N. Balso, Seuil, 1996.

CLAUBERG Johannes, *De Cognitione Dei et nostri*, in *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691, réimpr. anast., Hildesheim, 1968.

COFFA Alberto, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge UP, 1991.

DE RIJK Lambertus Maria, *Logica Modernorum*, II, 1, *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum, 1967.

DIAMOND Cora, *The Realistic Spirit*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.

FATTORI Marta et BIANCHI Massimo Luigi (éd.), *Sensus-sensatio, VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intelletuale Europeo, Roma, 6-8 Gennaio 1995*, Florence, Leo S. Olschki, 1996.

FREDBORG Karin Margareta, «Speculative grammar in the 12th century», *in* Peter Dronke (éd.), *The Cambridge History of Twelfth Century Philosophy*, Cambridge UP, 1988.

FREGE Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr. C. Imbert, Seuil, 1971;

— *Écrits posthumes*, trad. fr. sous la dir. P. de Rouilhan et C. Tiercelin, Nîmes, J. Chambon, 1999.

GARCEA Alessandro, «Gellio e la dialettica», *Memorie dell'Academia delle Scienze di Torino*, 24, 2000, c. 53–204.

HACKING Ian, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge UP, 1975.

HAMLYN David Walter, *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*, Londres, Routledge and Keagan Paul, New York, The Humanities Press, 1961.

LIBERA Alain de et ROSIER Irène, «La pensée linguistique médiévale», in Sylvain AUROUX (éd.), *Histoire des idées linguistiques*, t. 2, Mardaga, 1992, c. 106–115.

MARMO Costantino, *Semiotica e linguaggio nella scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt, 1270-1330, la semiotica dei Modisti*, Rome, Istituto Palazzo Borromini, 1994.

MERLEAU-PONTY Maurice, *L'OEil et l'Esprit*, Gallimard, 1964.

MOUSSY Claude, «Les vocables latins servant à désigner le sens et la signification», *in* Marc BARATIN et Claude MOUSSY, *Conceptions latines du sens et de la signification*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, c. 13–27.

NUCHELMANS Gabriel, *Theories of the Proposition. Ancient and Mediaeval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-Londres, North-Holland, 1973.

OGDEN Charles Kay et RICHARDS Ivor.Amstrong, *The Meaning of Meaning*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1923.

PINBORG Jan, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, BGPTMA, 42, 2, Münster, Aschendorff, Copenhague, A. Frost-Hansen, 1967.

PUTNAM Hilary, *Philosophical Papers*, II, Cambridge UP, 1975;

— *Words and Life*, Harvard UP, 1994;

— «Sense, nonsense, and the senses», *The Journal of Philosophy*, 1994.

QUINE Willard Van Orman, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1953;

— *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1960; *Le Mot et la Chose*, trad. fr. J. Dopp et P. Gochet, Flammarion, coll. «Champs», 2000;

— *Theories and Things*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1981.

ROESCH Sophie, «*Res* et *verbum* dans le *De lingua latina*», *in* Marc BARATIN et Claude MOUSSY, *Conceptions latines du sens et de la signification*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, c. 65–80.

ROSIER Irène, «*Res significata* et *modus significandi*. Les enjeux linguistiques et théologiques d'une distinction médiévale», *in* Sten Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr, 1995, c. 135–168.

RUELLO Francis, *Les Noms divins et leurs Raisons selon saint Albert le Grand, commentateur du «De divinis nominibus»*, Paris, Vrin, 1963.

SOULEZ Antonia (éd.), *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, 1985.

SPINOSA Giacinta, «Sensazione e percezione tra platonismo e aristotelismo: semantica greca del *sensus* medievale», *in* Marta FATTORI et Massimo Luigi BIANCHI (éd.), *Sensus-sensatio, VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intelletuale Europeo, Roma, 6-8 Gennaio 1995*, Florence, Leo S. Olschki, 1996, c. 37–65.

STRAWSON Peter F., *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen, 1973.

VALENTE Luisa, «*"Cum non sit intelligibilis, nec ergo significabilis"*. Modi significandi, intelligendi e essendi nella teologia del XII secolo», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, XI, 2000, c. 133–194 .

VICO Giovanni Battista, *De antiquissima Italorum sapientia* [1710], in *Opere filosofiche*, éd. P. Cristofolini, Florence, Sansoni, 1971.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. angl. C.K. Ogden et F.P. Ramsey, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922; 2e trad. angl. D.F. Pears et B.F. McGuinness, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961; trad. fr. P. Klossowski, Gallimard, 1961, rééd. 1993;

—*The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958; *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Gallimard, 1996;

— *Philosophische Untersuchungen*, éd. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright et R. Rhees, Oxford, Blackwell, 1953; *Philosophical Investigations*, trad. angl. G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953; trad. fr. P. Klossowski in *Tractatus logicophilosophicus suivi de Investigations philosophiques*, Gallimard, 1961.

WOLFSON Harry.A., «The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew philosophical texts», *Harvard Theological Review*, 28, 1935, c. 69–133.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

DHLF: REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 vol., Le Robert, 1992.

BELIEF англ. – укр. *переконання, думка, віра, довіра*

▸ CROYANCE, FOI і **ÂME**, CLAIM, DOXA, GLAUBE, MATTER OF FACT, PERCEPTION, PROPOSITION, VÉRITÉ

Belief *довелося пройти в англійській мові еволюцію, характерну для певної кількості термінів, просуваючись від ментального й морального сенсу (як афект чи почуття [sentiment]) до когнітивного та пропозиційного сенсу (*belief *як об'єкт вірування/переконання [croyance] відтак дедалі більш відокремлене від віри [faith] та згоди [assent]). Цей процес об'єктивізації супроводжувався важливими змінами в граматиці* belief. *Проблема, що виникає з перекладом* belief, *пов'язана з невизначеністю цього терміна, який дозволяє переходити від емоційної сфери до логічної та від епістемічної (ступінь переконаності, суб'єктивне) до когнітивної (умови чинності [validité], об'єктивне)*[1].

I. «BELIEF» / «FAITH»

Belief було створене, відштовхуючись від німецького *Glaube* (через *galauben*, XII–XIII ст., і далі через *ileve-leve*, префікс *be-* був доданий за аналогією з дієсловом *bileve*, пор. *Middle English Dictionary*). Перший сенс *belief*, ідентичний сенсу *faith*, належав до того ж семантичного поля, що й *reliance* «довіра, впевненість, покладання на… », *confidence* «довіра, впевненість, переконаність»: йшлося про ментальну чи афективну умову довіри (confiding «довіряння, покладання на… »), пасивного покладання на когось або на щось. Так, у Гобса: *Faith is a gift of God, which man can neither give, nor take away* «Віра – це дар Божий, що його ніхто не може ані дати, ані відібрати» (*Левіафан*, III.42 [пер. Є. Мірошниченка у: Гобс Т., *Левіафан*, К., Дух і літера, 2000, с. 423]). Або у кардинала Ньюмана: *To have faith in God is to surrender oneself to God* «Мати віру в Бога значить віддатися Богу». Крім цього теологічного виміру, який насамперед тісно асоціюється з *faith*, *belief* має психологічне чи емоційне значення: це насамперед афект, який стосується певного твердження (*proposition*). *Belief* у своєму первинному сенсі позначає, як *Glaube*, пережиту згоду (*adhésion*), яка не потребує раціонального виправдання (див. GLAUBE).

Починаючи з XIV століття можна помітити поступове взаємне віддалення *belief* та *faith*. *Faith* витісняє *belief* у сфері релігії, а цей останній термін відтак позначає процес, що відрізняється від віри, з одного боку, меншою інтенсивністю, а з другого боку, більш інтелектуальним характером і навіть наявністю судження. Ця інтелектуалізація *belief* (котре стало станом чи актом розуму [*esprit*], *mind*) почала розвиватися починаючи з XVII та XVIII століть, хоча – і в цьому полягає цікавість устрою сфери *belief* в англійській мові, а також її неперекладний характер – все ж таки не позбавляючи термін виміру афекту або пасивності, притаманної його первинному сенсу. Французький термін *croyance*, який зазвичай вживається для перекладу *belief* аж до останніх і найбільш витончених словоужитків, містить проблему, оскільки не враховує ані чуттєвий, ані об'єктивний виміри *belief*.

II. BELIEF ТА ЧУТТЄВЕ ПЕРЕКОНАННЯ (CROYANCE SENSIBLE): ПОСИЛАННЯ НА ЮМА

Стосується *belief* почуття чи твердження? Воно є суб'єктивним чи об'єктивним? Саме гра цих елементів визначає різні сенси цього терміна. Відтак було б проблематично розділити *belief*, вживаючи сучасні розрізнення, на два різних елементи, психологічний та пропозиційний, і перетворити *belief* на «ментальний стан», що належить до категорії пропозиційних настанов (*propositional attitudes*), що їх Рассел визначив як такі, що поєднують певну настанову (ментальну чи емоційну) з певним «змістом» (твердження [*proposition*] чи висловлювання [*énoncé*]). *Belief* фактично позначає, завдяки Юму – стійке посилання в сучасних теоріях *belief*, – нерозривно і почуття, і судження.

♦ Див. вставку 1.

Пара *belief-assent* визначає проблематику, яка одразу відходить від традиційної ієрархії *savoir/croyance, Wissen/Glaube*. Відтак було б помилкою співвідносити *belief* та *assent* із знанням, в якому *belief* позначає ступені, хоча до цього й тяжіють сучасні ймовірнісні інтерпретації *belief*. У витоків цих зсувів у розумінні терміна, можливо, лежить Юмова ідея змінної, але не вимірюваної інтенсивності *beliefs*, а також його формулювання проблеми пізнання фактичного стану справ (*matters of fact*), яке в оманний спосіб пов'язує визначення *belief* з проблемами підтвердження емпіричного знання та скептицизму[2].

III. BELIEF, ПРИЧИНИ ТА НАСЛІДКИ

Епістемологічна проблема підґрунтя емпіричного пізнання, яка є витоком більшості сучасних дискусій стосовно *belief*, зумовлює два напрямки перевизначення *belief*: стосовно причин і стосовно наслідків.

A. *Belief* та обґрунтування

Перший напрямок, після Юма, стосувався не так емпіричних причин *belief* (звички), як його обґрунтування, а відтак його підстав (пор. розрізнення, що стало присутнім в усіх філософських словниках, між причиною та підставою, *cause/raison* [*cause/reason*]). Скептична проблема причини наших переконань щодо фактів (*croyances factuelles*) перетворюється тут на епістемологічну проблему об'єктивних умов підтвердження емпіричних переконань – у сучасних термінах, індукції, – що, як наслідок, знов повертає *belief* до ієрархії переконання/ знання. Свідченням цього, крім літератури про вищезгадану «проблему індукції» та її підтвердження з досвіду, є поява таких нових висловів, як *justified* чи *warranted belief* «виправдане чи обґрунтоване переконання».

♦ Див. вставку 2.

Більшість епістемологічних теорій *belief* намагаються радше спробувати інтегрувати знання, об'єктивувати його – в манері, в якій Фреґе пропонував об'єктивну концепцію думки (*Gedanke*) як такої, що належить розуму, а не розумам. *Beliefs*, точнісінько як фрегівські думки, розглядаються тоді як незалежні від їхнього носія, *believer*'а, в межах загальної теорії судження. Так, у Квайна:

> *A perception is an event in just one percipient; (…) a belief, on the other hand, can have many believers.*
>
> Сприйняття – це подія лише в одній особі, що сприймає; (…) з другого боку, переконання (*belief*) може належати багатьом.
>
> *The Pursuit of Truth*, p. 66.

Belief тут має пропозиційний характер: твердження, якого можна дотримуватися спільно, до якого приєднуються або ні. Такий перехід, можливо, акробатичний, і в усякому разі такий, що знаходиться в повному розриві з юмівським *belief*, ілюструється процедурами Рассела. Рассел уперше розтлумачив *belief* як подвійний стосунок між предметом та твердженням (*proposition*), що мислиться як об'єктивна даність (*an objective entity which exists whether or not it is believed* «об'єктивна даність, яка існує незалежно від того, чи є вона предметом переконання»). Так відбулася ідентифікація *believed* (предмета *belief*) і [самого] *belief*.

♦ Див. вставку 3.

Викладена тут нами схематично еволюція від «чуттєвого» переконання (Юм) до логічного чи пропозиційного переконання (Вітґенштайн) могла б бути описаною відносно просто, якби вона не ускладнювалася підтримкою, і навіть посиленням, емоційного чи психологічного виміру згоди. Більшість сучасних мислителів, що звертаються до *belief*, не бажають іти так далеко, як Вітґенштайн та Рамсей в усуненні «настанови» (*attitude*) і розуму (*esprit*) з *belief*. Цей момент є доволі цікавим: пропозиційна (або оповідальна [*énoncia-*

1

Юм: пара «belief» / «assent»

Юм, аби визначити *belief*, відштовхувався від різниці між ідеєю та враженням (impression), яка полягає в тому, що перша виводиться і копіюється з другого, відносно якого ідея є лише менш інтенсивною версією; *belief* же є сильною та жвавою ідеєю, асоційованою з теперішнім враженням («A lively idea related to or associated with a present impression», *Treatise of Human Nature*, p. 96), або ж відчуттям розуму (sentiment de l'esprit) (*feeling* or *sentiment*, p. 623), ототожненим із безпосередністю враження (*To believe is to feel an immediate impression of the senses* «believe означає відчувати безпосереднє враження почуттів», p. 86). Ця безпосередність надає *belief* упевненості (*assurance*), яка послаблюється в ідеї, і особливо в царині існування та фактичних станів справ (див. MATTER OF FACT):

> *There is a great difference betwixt the simple conception of the existence of an object, and the belief of it, and as this difference lies not in the parts or composition of the idea, which we conceive, it follows, that it must lie in the manner, in which we conceive it.*
>
> Є велика різниця між простим уявлянням існування об'єкта та вірою/переконанням (*belief*), що він існує, і, оскільки ця різниця не полягає в частинах чи складі ідеї, яку ми уявляємо, з цього випливає, що вона мусить полягати в способі, яким ми її уявляємо.
>
> *Treatise of Human Nature*, p. 96.

Belief є безпосереднім почуттям існування свого об'єкта. Таке «стверджування» існування, аби створити *belief*, ані накладається на ідею, ані містить її: *belief* є не що інше, як «спосіб» почути (du sentir) або відчути наші ідеї, який надає їм більшої сили та впливу – тут-то й полягає складність перекладу *belief* як *croyance*, яке більш наближене до англійського *opinion* (пор. «*opinion or belief*», *Treatise of Human Nature*, p. 93) і яке у французькій мові майже не передає афект: *Belief does nothing but vary the manner, in which we conceive any object* «*belief* не робить нічого, крім зміни способу, яким ми мислимо будь-який об'єкт» (p. 96).

Аби зрозуміти цей момент, слід зазначити важливий зв'язок, встановлений Юмом між *belief* та *assent*, себто схильністю (*strong propensity*, p. 265) розуму стверджувати те, що він відчуває. Цікаво, що *assent* походить від французького слова XIII–XIV ст. *assentir*; *assent* природно пов'язане з *sentir* і, як *belief*, належить до рівня почуттів (розуму [*esprit*], *mind*). *Assent* – пор. споріднений термін *consent*, те ж, що *approval* «схвалення» та *agreement* «згода» – позначає індивідуальне та колективне почуття згоди. Ця згода не означає «прийняття за істину» і відрізняється від логічної згоди з твердженням. Пара *belief/assent* цілком визначається через безпосередність та жвавість враження, яке надалі може скласти судження і стати підставою міркування від причини до наслідку.

> *Thus it appears that the belief or assent, which always attends the memory and senses, is nothing but the vivacity of those perceptions they present. (…). 'Tis merely the force and liveliness of the perception, which constitutes the first act of the judgment, and lays the foundation of that reasoning, which we build upon it, when we trace the relation of cause and effect.*
>
> Відтак, видається, що *belief* чи *assent*, яке завжди присутнє в пам'яті та чуттях, є не чим іншим, як жвавістю тих сприйняттів, які вони представляють (…). Лише сила і жвавість сприйняття складає першу дію судження і надає ґрунт для того міркування, яке ми на ньому будуємо, коли простежуємо стосунки причини та наслідку.
>
> *Ibid.*, p. 86.

Пара *belief/assent* відтак визначає семантичне поле «розуму, що відчуває» (d'un esprit sensible), яке важко асоціюється з французьким чи німецьким вживанням *croyance* чи *Glaube*. Тим більше звертає на себе увагу, що Юм щоразу, визначаючи *belief/assent*, проблематизує своє судження і починає питати себе про різницю, яка має місце між *believe* та *disbelieve* [вірою та невірою/ позитивним та негативним переконанням] у те ж саме твердження стосовно фактичних станів справ (*matters of fact*). Так, він питає себе: *Wherein consists the difference betwixt incredulity and belief?* «В чому полягає різниця між невірою (*incredulity*) та переконанням (*belief*)?» (p. 95). Як визначити різницю між згодою та незгодою стосовно одного й того ж твердження про факти, якщо ця різниця не полягає в ідеї?

Відповідь полягає в характерному для *belief* «способі» більш жваво мислити (concevoir) ідею. Пара *belief/assent* визначає почуття природного й неминучого (*unavoidable*, p. 183) *belief*, визначеного не розумом, а звичкою (*custom*), почуття розуму, від якого ми так само не можемо ухилитися, як не можемо і його створити, оскільки воно є не активним, а пасивним, і спонукає нас, спричиняючи наші дії.

> *Nature, by an absolute and uncontrollable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel (…) Belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures.*
>
> Природа з абсолютною й неконтрольованою необхідністю налаштувала нас виносити судження, так само як дихати й відчувати. (…) *Belief* насправді є дією більше чутливої, ніж пізнавальної, частини нашої природи.
>
> *Ibid.*, p. 183.

tive]) концепція *belief* має можливість співіснувати і нещодавно якраз з'єдналася, в сучасній рефлексії стосовно статусу *beliefs* та їхніх стосунків з бажаннями (особливо у Девідсона), з повторною психологізацією згоди (*assent*). Ця психологізація повернула, у згоді як дії чи ментальному стані, «розум» (*esprit*) або почуття, вилучені з логічного проекту (можливо, у відчаї), до того, що можна було б назвати «твердженням-переконанням» (*proposition-belief*).

B. *Belief* та схильність (propension): функціоналізм

Другий напрямок рефлексії спрямований на каузальну роль наших *beliefs* в наших діях. При цьому *beliefs* інтерпретуються, часто в натуралістських термінах, переконання як засновані на звичці налаштування (*dispositions*) або схильності (*propensities*) до дії (згадаймо Пірса, який надихнув Рамсея). В такій диспозиціоналістській теорії *belief* загалом осмислюється як репрезентація, щоправда, у вельми невизначеному сенсі; аби його уточнити, можна звернутися до гарного вислову Рамсея, що *belief* є «дорожньою картою», яка показує нам, як ми орієнтуємося у нашому середовищі. Рамсей, очевидно, є дуже обережним стосовно каузальної детермінації наших дій і висловлювань з боку наших *beliefs*. Як це висловив Квайн, філософ усе ж таки явно диспозиціоналістський, *Manifestations of belief vary extravagantly with the belief and the circumstances of the believer* «Прояви belief непомірно варіюються з belief та обставинами його носія» (*Pursuit of Truth*, p. 67).

Розглядаючи *belief* як репрезентацію причин (минулих, особливо сенсорних та семантичних) і наслідків (майбутніх, особливо стосовно дії та інших репрезентацій), сучасні когнітивісти знову підхоплюють і трансформують спроби Рамсея. Ця «репрезентаціоналістська» точка зору знов звертається до когнітивних наук, особливо до функціоналізму, які каузально визначають *belief* як стан, спричинений «входом» (*input*) чуттів (*«entrées sensorielles»*), пов'язаний зі схильністю до дії і такий, що спричиняє «вихід» у поведінці. Відтак, beliefs співвідносяться з конкретними церебральними станами, не повністю визначеними (крім як в радикальних функціоналістських програмах), але такими, що можуть у своїй цілісності (холістично) пов'язуватися з комплексами поведінки, деколи семантичної. Тут не місце входити в дискусії, що точаться навколо питання холізму (ментального чи семантичного). Завдяки нещодавньому розвитку наукового дослідження мозку/розуму (див. вст. 2 і 6 про «Філософію свідомості» [*Philosophy of mind*] в статті ÂME) та його впливу на обговорення філософських та семантичних проблем, ми є свідками переформатування поняття *belief*, що тепер розглядається навперемін, і навіть водночас, як стан ментальний, нейрофізіологічний, фізичний тощо. Залишається дізнатися, чи зможе термін *belief* нести все це нове концептуальне навантаження і чи не вчиниться через ці нові вживання терміна,

2

Поппер і тенденція відокремлення знання від *belief*

Поппер пропонує відмовитися від юмівського поняття *belief* як надто «суб'єктивістського» і відокремити його від об'єктивних понять знання (*connaissance*) чи істини (*vérité*). Якщо орієнтуватися на *belief*, існує ризик розглянути знання та істину як «конкретні випадки» переконання (*belief*), коли воно буває обґрунтованим.

> *If we start from our subjective experience of believing, and thus look upon knowledge as a special kind of belief, then we may indeed have to look upon truth as some even more special kind of belief: as one that is well founded and justified.*
>
> Якщо ми почнемо з нашого суб'єктивного досвіду переконання (*believing*) і відтак розглянемо знання як особливий різновид *belief*, то можемо розглянути й істину як певний ще більш особливий різновид *belief*: а саме коли воно добре обґрунтоване й виправдане.
>
> *Conjectures and Refutations*, p. 225.

Для Поппера верифікаціоністські теорії (пов'язані з емпіричним виправданням переконань [*beliefs*], навіть у термінах імовірності) та психологістські теорії (ті, що цікавляться причинами й походженням наших *beliefs*) мають однакову ціну і, апелюючи до *belief* та його обґрунтування, мусять відмовитися від об'єктивності істини.

> *They all say, more or less, that truth is what we are justified in believing or in accepting.*
>
> Вони всі так чи інакше кажуть, що істина – це те, у що ми виправдано віримо, або переконані у цьому, або це приймаємо.
>
> *Ibid.*

Відтак йдеться про відокремлення царини об'єктивного пізнання, навіть такого, що здійснюється за допомогою припущень (яке Поппер, в манері Фреге, називає «світ 3»), від царини *belief*. Точка зору Поппера симптоматична, навіть при тому, що вона суперечить новим визначенням *belief* (згадаємо, що Поппер не є англомовним за походженням).

3

Вітґенштайн і Рамсей: наслідки *belief*

Можна порівняти вплив концепції Фреґе-Рассела на Рамсея і на Вітґенштайна. Рамсей пропонує наступне визначення:

> *I prefer to deal with those beliefs which are expressed in words, consciously asserted or denied; for these beliefs are the most proper subject for logical criticism. The mental factors of such a belief I take to be words, (…) connected together and accompanied by a feeling or feelings of belief or disbelief.*
>
> Я радше матиму справу з такими *beliefs*, що висловлюються, свідомо стверджуються чи заперечуються; адже ці *beliefs* є найбільш придатним предметом для логічної критики. Я вважаю, що ментальними факторами такого *belief* є слова, (…) поєднані разом і супроводжувані почуттям чи почуттями ствердного чи заперечного *belief*.
>
> *Foundations*, p. 46.

Примітка внизу цієї ж сторінки відтак показує дистанціювання від Юма, але також складність ставлення до емпіризму:

> *I speak throughout as if the differences between belief, disbelief, and mere consideration lay in the presence or absence of «feelings» but any other word may be substituted for «feeling», e.g. «specific quality», «act of assertion» and «act of denial».*
>
> Я скрізь говорю так, ніби різниця між ствердним *belief*, заперечним *belief* і простим обдумуванням полягає в присутності чи відсутності «почуттів», але слово «почуття» може бути замінене на будь-яке інше, наприклад, «особлива якість», «акт ствердження» та «акт заперечення».

Рамсей тут береться за логічну проблему, блискуче розглянуту Вітґенштайном, особливо в «Трактаті» (5.54 і далі). Фактично, Вітґенштайн критикує Рассела за його теорію *belief* як такого, що встановлюється у стосунку суб'єкта A і твердження *p* у складному твердженні «A переконаний (*believes*), що *p*». Згідно з Вітґенштайном, ця концепція припускає [неприпустиму з його погляду] можливість мислити чи судити про нісенітницю: у випадку, коли *p* буде позбавлене сенсу, ми матимемо елемент, позбавлений сенсу, у складному твердженні, яке загалом наділене сенсом, що неможливо; відтак ця концепція хибна. Див. 5.5422: «Правильне пояснення форми висловлювання (*Satz*) "A стверджує, що *p*" мусить демонструвати, що неможливо судити про нісенітницю».

Ось радикальне рішення, яке Вітґенштайн пропонує в «Трактаті», 5.542: *Es ist aber klar, daß "A glaubt, daß p", "A denkt p", "A sagt p" von der Form " 'p' sagt p" sind* «Відтак очевидно, що "A вірить, що p", "A думає, що p", "A говорить p" є формою " 'p' говорить p"».

Твердження, які містять *belief*, не з'єднують факт і предмет (*Gegenstand*) із суб'єктом A (це призвело б до нісенітниці, *Unsinn*), але з'єднують *два факти* ('*p*' – думка, що *p* – і факт *p*). Це нове визначення *belief* (тут: *Glaube*) інколи інтерпретують в антисуб'єктивістському сенсі. Мабуть, це спрощення, адже насправді у 5.5421 Вітґенштайн уточнює: його визначення вказує, що «душа, суб'єкт тощо», як вони розглядаються «поверховою психологією», є нічим (*ein Unding*), оскільки складна душа більше не була б душею. На практиці Вітґенштайн спростовує психологічну ідею уніфікованого суб'єкта – A – який був би суб'єктом згоди з твердженням: оскільки якби він був суб'єктом думки *p*, він сам, як і *p*, став би складним (*zusammengesetzte Seele* «складна душа»), і таким, що розкладається на елементи думки. Вітґенштайнів принцип екстенсіоналізму привів його відтак до суцільної депсихологізації *belief* і «розуму» (*esprit*).

Саме відштовхуючись від цієї радикальної непсихологічної концепції думки та *belief*, Рамсей у главі «Факти і твердження» своїх *Foundations* наново ставить юмівське питання, яке не піддається перекладу, про різницю між *believe* та *disbelieve* певне твердження (див. вст. 1). Запропонувавши своє знамените рішення проблеми істини (див. VÉRITÉ), Рамсей ставить питання про логічно необхідну еквіваленцію, яка випливає з міркувань Вітґенштайна, між *believeing* не-*p* та *disbelieving p* [себто, ствердною вірою/переконанням, що не-*p*, та заперечною вірою/переконанням, що *p*]. «Визначити, що ми маємо на увазі під цим "еквівалентно", видається мені основною складністю проблеми». Еквіваленція визначається в каузальних термінах. «*It seems to me that the equivalence between believing "not-p" and disbelieving "p" is to be defined in terms of causation*» (Мені видається, що еквіваленція між *believing* "не-p" та *disbelieving* "*p*" мусить бути визначеною в термінах каузальності) (p. 50).

Рамсей пропонує визначати *belief* у термінах не настанови (attitude), а каузальності (причини й особливо наслідки *beliefs*, *Foundations*, p. 72), хоча, зі скромністю, що відрізняє його від його послідовників, він майже не бачить, як його визначити, а бачить тільки, що його визначення залишається неточним. У «Truth and Probability» (*ibid.*) Рамсей розробляє теорію ступенів *belief* та імовірності, яка тут грає фундаментальну роль. Рамсей цікавиться не психологічними ступенями *belief* або інтенсивністю *belief*, але «вимірюванням *belief* як підґрунтя дії» (p. 73), а отже, імовірністю. Зв'язок між *belief* та імовірністю, або між *belief* та «проблемою індукції», відтак складається зовсім не як у Юма, і Рамсей, відмовляючись від будь-якого досліду чи вимірювання почуття, воліє надати *belief* цілком екстенсивного визначення, яке приведе його до цілковитого перегляду класичного поняття імовірності.

як казав Остин, надто велике насильство (*abuse*) над звичайним слововжитком *belief* і відтак над його принциповою природною неоднозначністю. Ці нові визначення, оскільки вони вимагають пасивного характеру *belief* і позиціонують його як джерело дії та репрезентацій, здається, ще раз нагадують натуралізм на кшталт Юмового. Втім, вони проблематичні. Визнана невдача функціоналізму є лише прикладом теоретичних складнощів, з якими стикаються каузальні теорії *belief*. Однак ця невдача – не що інше, як симптом фундаментальної проблеми, пов'язаної саме із вживанням терміна *belief*. Нещодавня еволюція *belief* призвела до питання, чи справді так легко й природно можна розуміти цей термін у фізично-ментальному сенсі, наприклад, як проміжний стан, ані фізичний, ані ментальний, але розташований на перетині цих обох сфер і здатний спричиняти наші дії і наші висловлювання. Саме з *belief* ми маємо той випадок, коли некритичне перенесення сучасного англійського слововжитку у французьку мову породжує проблему (звідси складнощі з французьким перекладом Рамсея), оскільки *croyance* ще складніше, ніж *belief*, надати сенс каузального стану, що може від'єднуватися від його об'єкта («пропозиційного» чи іншого).

Більш загально, гнучкість використання *belief* в англійській мові робить його використання у зв'язку з термінами для позначення дії більш легким, ніж в інших мовах. Наприклад, вислів *to act on a belief* (діяти відповідно до *belief*), звичний в англійській мові, важко перекладається на французьку, так само як і іменник *believer*, не тотожний французькому *croyant*. Видається, що нещодавня філософська натуралізація *belief*, розглянутого одночасно як висловлювання, схильність, фізичний чи ментальний стан, причина дії тощо, є можливою і філософськи плідною лише завдяки різноманітності та природності слововжитку *belief*, а також конструкцій із цим терміном в англійській мові. Межі цієї креативності помічаєш, коли йдеться про те, щоб знайти настільки ж доречний слововжиток у французькій або німецькій мові. Можна порівняти це з проблемами перекладу вислову *philosophy of mind* (філософія свідомості) і такими ж складнощами у визначенні поля його смислу, і провести паралель між перекладом *mind* як *esprit* і *belief* як *croyance*: в обох випадках французький термін має сильні асоціації з певною тематикою (водночас спіритуалістською та психологічною), яка впливає на переклади і робить необхідним застосування цілої серії специфічних визначень, і навіть створення штучної мови.

IV. ГРАМАТИКА CROYANCE: «BELIEF»/«CERTAINTY»/«GEWISSHEIT»

Філософська рефлексія прагне розділити юмівське поняття і роз'єднати пару *assent/belief*. Крім складнощів, що виникли у зв'язку з теоріями каузальності, тут є фундаментальна логічна проблема *croyance*, котру ми досі залишали поза увагою: це проблема природи згоди (*assentiment*). Чи є погодження (*adhésion*) розуму (первинний сенс *assent*, синонімічний з *вірою* [*faith*]) схильністю стверджувати істину того, що людина думає, або прийняттям чогось за істину (*fürwarhhalten* [буквально «за-істину-тримання»], що у текстах Канта і Фреґе зазвичай перекладається французькою за допомогою *assentiment/assent*)? Чи є згода (*assentiment*) невіддільною від судження і його функції, або ж вона додається як знак расселівського стверджування (*assertion*)? Граматика згоди є такою ж, як у *croyance*: це граматика певності (*certainty*) і знання (*knowledge*: в англійській мові не існує розрізнення *savoir/connaissance*; див. вст. 3, «Knowledge, savoir et épistémè» в статті ÉPISTÉMOLOGIE). Необхідно проаналізувати саме цю сукупність мовних ігор, аби побачити, чи дійсно можливо абстрагувати *belief* від інших термінів – не лише *assent*, але також *certainty* і *knowledge* – з якими воно складає систему.

♦ Див. вставку 4.

Отже, чи є певність суб'єктивним чи об'єктивним станом? Це питання, окреслене в загальних рисах у Ньюмена, дозволяє поставити під сумнів менталістськіта диспозиціоналістськіінтерпретації певності, і навіть *belief*, котре граматично більше пов'язане з істиною.

♦ Див. вставку 5.

Почуття певності, пов'язане з висловлюваннями-завісами, є для Вітґенштайна не стільки станом розуму (*Seelenzustand* [буквально: «душевний стан»], § 356), скільки почуттям миру чи задоволення, в сенсі «задовольнитися тим, що… ». Це – не необдумане прийняття (*Vorschnellheit*) [буквально: «нерозважливість»], що його філософи приписують здоровому глузду, але форма життя. *Mein* Leben *besteht darin, daß ich mich mit manchem zufrieden gebe* «Моє *життя* полягає в тому, що я задовольняюся багатьма речами» (*Über Gewißheit*, § 344: курсив як в оригінальному тексті).

Вітґенштайн, за його власним свідченням, зазнає більших складнощів з тим, аби «пояснити й помислити» розглянутий ним рід «пережитої» певності (*Sicherheit*), яка не є ані об'єктивною, ані суб'єктивною. Він зауважує з цього приводу: *Das ist sehr schlecht ausgedrückt, und wohl auch schlecht gedacht* «Це погано висловлено і, можливо, також погано обмірковано» (*Über Gewißheit*, § 358–359).

Врешті-решт, Вітґенштайн визнав, що тип певності, який він хоче описати, належить до тваринного рівня: *etwas animalisches* «дещо тваринне» (§ 359). Це не стільки натуралістичне зауваження, скільки посилання на пасивний вимір *belief*, яке, в остаточному підсумку, є сутнісним елементом *Gewißheit* «певності». Відзначимо, що для пояснення цього Вітґенштайну потрібно перейти на англійську, вживаючи неперекладний вислів *satisfied that* (§ 299): *We are satisfied that the earth is round* «Ми впевнені, що [буквально, «задоволені, що»] земля кругла».

Цей дуже особливий статус тверджень певності в діапазоні між *wissen* та *belief* ускладнюється різноманітними труднощами перекладу. *Certitude* «певність» у французький мові є ближчим до *croyance* «віра», ніж до *savoir* «знання», тоді як *Gewißheit* «певність» дозволяє Вітґенштайну провести певні паралелі з *Wissen* «знання». Англійський термін *certain* «певний», як і *belief*, дозволяє утворювати надзвичайно гнучкі конструкції. Існує, наприклад, цікава конструкція *a person is certain to do a thing* (буквально: «особа певна зробити дещо»), котра означає не те, що особа (суб'єктивно) певна, що вона це зробить, але те, що факт, що вона це зробить, є певним (пор.: *the town is certain to be taken* «місто напевно буде захоплено»). Такі конструкції можливі лише в мовній грі, в якій *certain* має нечіткий статус між суб'єктивним та об'єктивним, причому цей статус, так само як у випадку *belief*, не може бути розколотим на дві окремі функції (стверджувальна та пропозиційна, або психологічна та логічна). Саме Вітґенштайн найбільш ясно поставив під сумнів неоюмівську догму про пропозиційну настанову (*l'attitude propositionnelle*), унаочнивши, через розгляд *I believe* (*je crois*) на перехресті двох мов, справжні тонкощі граматики згоди.

Сандра ЛОЖ'Є

♦ Див. вставку А.

Переклад *Олексія Панича*
За редакцією *Андрія Васильченка*

4 **Ньюмен і типологія «згод» («assents»)**

Ньюмен у своєму видатному творі «An Essay in aid of a Grammar of Assent» («Нарис на підтримку граматики згоди», 1870) встановлює певну класифікацію згод: він розрізняє *понятьтєву* (*notional*) згоду (теологічну, вивідного рівня) і реальну згоду (або *belief*, p. 63, сильнішу, рівня безумовного прийняття, і відтак релігійну). Далі Ньюмен розрізняє просту згоду (*simple assent*, p. 106, більш-менш свідоме ментальне ствердження) від складної згоди, яка є довільною і пов'язаною з рефлексією, а отже, із судженням:

> *Such assents as must be made consciously and deliberately, and which I shall call complex and reflex assents.*
>
> Такі згоди, які мусять надаватися свідомо й довільно і які я називатиму складними і рефлективними згодами.
>
> P. 24.

Ця типологія згод неминуче призводить до вивчення випадку, коли рефлективна згода провадить до прийняття певного твердження як істинного.

> *Let the proposition to which the assent is given be as absolutely true as the reflex act pronounces it to be, that is, objectively true as well as subjectively – then the assent may be called a perception, the conviction a certitude, the proposition or truth a certainty, or thing known, or a matter of knowledge, and to assent to it is to know.*
>
> Припустимо, що твердження, якому надається згода, є таким абсолютно істинним, яким його проголошує акт рефлексії – в такому разі згода може бути названа сприйняттям, переконаність – упевненістю, твердження чи істина – певністю, або тим, що ми знаємо, або предметом знання, а погодитися з ним означає знати.
>
> P. 128.

Слід зауважити тут різницю між упевненістю (*certitude*) і певністю (*certainty*), з яких перша позначає суб'єктивний стан, а друга – об'єктивну обставину, залежну від свідомості. Це і є граматика згоди, яку розробив Ньюмен у своєму дослідженні «мовної гри» *belief* і певності, поставивши впевненість, згоду, обдуману і відтак непорушну, на місце *простої згоди* (*simple assent*). Релігія вимагає впевненості: *This is why religion demands more than an assent to its truth; it requires a certitude* «Ось чому релігія вимагає більше ніж згоди з її істиною; вона вимагає впевненості» (p. 144).

Впевненість є ментальним актом, суб'єктивним, але обдуманим і обґрунтованим, погодження (*adhésion*) з деякою істиною (для Ньюмена – божественною). Відтак це поняття в особливий спосіб поєднує *віру* (*faith*) та *істину* (*truth*). Не всяка впевненість є істинною; втім, коли вона є хибною, помилка полягає не у згоді (*assent*), а в міркуванні, яке її викликало. Не існує тесту для перевірки, чи є впевненість «істинною», чи є вона *знанням*, за винятком критеріїв доказу, інтелектуального задоволення і незворотності (p. 168).

[Логіка добору саме цих трьох критеріїв упевненості найкраще пояснюється зауваженням самого Ньюмена наприкінці сьомої глави його твору: *It seems then that on the whole there are three conditions of certitude: that it follows on investigation and proof, that it is accompanied by a specific sense of intellectual satisfaction and repose, and that it is irreversible. If the assent is made without rational grounds, it is a rash judgment, a fancy, or a prejudice; if without the sense of finality, it is scarcely more than an inference; if without permanence, it is a mere conviction* «Отже, здається, що загалом є три умови впевненості: що вона випливає з дослідження і доказу, що вона супроводжується специфічним почуттям інтелектуального задоволення й відпочинку і що вона є незворотною. Якщо згода дається без раціонального підґрунтя, це необдумане судження, вигадка чи забобон; якщо без відчуття завершеності, це навряд чи щось більше за висновок; якщо без незмінності, це проста переконаність» – *О.П.*]

5

Вітґенштайн і певність: «Über Gewißheit»/«On certainty»

Тут слід знов розпочати з Вітґенштайна, з огляду на його критику Расселового поняття стверджування (*assertion*) і його звертання до парадокса Мура. Я можу *believe* щось таке, що не є істинним, або не *believe* щось істинне. Але я не можу сказати (чи радше, це позбавлено сенсу):

(a) Я не вірю/не переконаний (I don't believe), що дощ іде, але фактично він іде.

[В оригіналі: *I don't believe it's raining, but as a matter of fact it is*. Проблема складності пояснення, чому цей вислів звучить парадоксально (на відміну від, скажімо, такого ж вислову у третій особі), була вперше піднята Муром в статті «Парадокс Мура» (*Moore's Paradox*), а потім стала предметом ретельного розгляду в книзі Вітґенштайна *Über Gewißheit* (в англійському перекладі «On certainty»), § 42 і далі. – *О.П.*]

Таким чином, у твердженні «я *believe*, що *p*» неможливо розділити твердження *p* і (ментальний чи логічний) акт стверджування. З цього випливає декілька наслідків. Сказати «я *believe*, що *p*» не є описом ані психологічного стану, ані налаштування (*disposition*), інакше (a) не було б парадоксальним. «Я *believe*, що *p*» – це вираження думки або почуття (*Äußerung*, *Ausdruck*, див. CLAIM; можна також перекласти ці терміни як *avowal* [англ. «признання»]), так само як «мені боляче». *Croire* (*belief, glauben*) відтак не є ані станом (ментальним, фізичним, врешті-решт не важливо), ані налаштуванням (з нього неможливо визначити всі наслідки та вираження). У такий спосіб Вітґенштайн поставив під сумнів ідею, що *assent* [згода] – це стверджування, яке певним чином додається до твердження, коли я стверджую істинність цього твердження. Якщо (a) парадоксальне, це тому, що висловлювання *p* якимось чином продукує його власне стверджування; це вже можна відчути в «надлишковій» концепції істини у Рамсея, яка передує визначенню *belief* (пор. *Truth*). Цей встановлений факт нарешті підриває цілісність традиції, віддзеркаленої в подвійності *belief/assent*, яка продовжилася такими інтерпретаціями *belief*, як у В. Джеймса (див. його *Principles of psychology*, II, та *The Will to Believe*) і Рассела. На думку Вітґенштайна, *belief* не є почуттям чи актом схвалення стосовно твердження (у Джеймса воно є настільки потужним, що виступає створювачем істини); так само стверджування (*assertion*) не має бути додатком до ствердного висловлювання (*affirmation*), який міг би символізуватися у твердженні відповідним знаком.

> *Die Aussage «Ich glaube» macht er nicht auf Grund aus der Selbstbeobachtung. Und darum kann «Ich glaube p» äquivalent sein der Behauptung von «p».*
>
> Формулювання «Ich glaube» [я переконаний /я вірю] не створює ґрунт для самоспостереження. І через це «Ich glaube *p*» [я переконаний/я вірю, що *p*] еквівалентне стверджуванню, що «*p*».
>
> *Зауваження до філософії психології*, I, § 504.

Більш узагальнено: *croire – believe – glauben* складають систему зі спорідненими поняттями певності (*certitude*) і знання (*savoir*) і відтак створюють у звичайній мові мовну гру, яку потрібно враховувати. Цей момент уточнюється в наступному тексті Вітґенштайна, *Über Gewißheit/On certainty*. *Believe*, як *certitude – certainty – Gewißheit*, має дещо спільне зі знанням не тому, що є його формою (більш суб'єктивною чи більш інтенсивною), але через свою граматику. Існують важливі граматичні відмінності між *знати* (*savoir*) та іншими дієсловами. Вислів «я знаю *p*» не гарантує, що *p* буде істинним, а отже, що я дійсно знаю *p*; мені слід довести у той чи інший спосіб, що я це знаю; «я знаю *p*» відтак може бути хибним чи помилковим, як «я обіцяю».

> *«Ich weiß», sagt man, wen man bereit ist, zwingende Gründe zu geben. «Ich weiß» bezieht sich auf eine Möglichkeit des Darthuns der Wahrheit.*
>
> «Я знаю» кажуть тоді, коли можуть надати переконливе обґрунтування. «Я знаю» стосується можливості демонстрації істини.
>
> *Über Gewißheit*, § 243.

Навпаки, «I believe p», «I am certain that p» завжди є суб'єктивними істинами і не потребують зовнішнього виправдання, аби бути прийнятими. Існує певна асиметрія *glauben/wissen*, яка частково співвідноситься з відмінністю *expression/description*, що дуже часто присутня у Вітґенштайна.

> *Es wäre richtig zu sagen: «Ich glaube...» hat subjective Wahrheit; aber «Ich weiß...» nicht. Oder auch: «Ich glaube» ist ein Äußerung, nicht aber «Ich weiß...».*
>
> Було б правильним сказати, що «Ich glaube...» має суб'єктивну істинність, але «я знаю» – ні. А також: «Ich glaube...» є вираженням думки, але не «я знаю».
>
> *Ibid.*, § 179–180.

Але *Gewißheit* «певність» через свою спорідненість з *wissen* «знати» (яка не проявляється у французькому *certitude*, більш близькому до *certain*, ніж до *savoir*, і яка радше перекладає *Sicherheit*) має особливий статус. Це не ментальний стан, але так само і не стан речей. Знання (*wissen*) парадоксально отримує в *Über Gewißheit* статус одразу і суб'єктивний, і об'єктивний: саме я є тим, хто знає.

Wann aber ist etwas objectiv gewiß? - Wenn ein Irrtum nicht möglich ist (...). Muß der Irrtum nicht logisch ausgeschlossen sein?

Але коли дещо є об'єктивно певним? – Коли помилка неможлива (...). Чи не мусить помилка бути логічно виключеною?

Ibid., § 194.

Схоже, що Вітґенштайн розрізняє *Sicherheit* «надійність» (стан граматично суб'єктивний, але пов'язаний зі знанням, § 357) та *Gewißheit* «певність». Твердження з певністю, *Gewissen*, є особливою формою об'єктивності; ми не піддаємо їх сумніву, і не тому, що вони можуть бути доведені (їх неможливо довести, так само як і всі емпіричні твердження, але тому що вони є «завісами» (*Angeln*), на яких повертаються наші питання і судження. *Gewissen*, саме тому, що вони є емпіричними твердженнями, належать до нашої логіки.

D.h., die Fragen, die wir stellen, und unsere Zweifel beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen. D.h., es gehört zur Logik unserer wissenschaftlichen Untersuchungen, daß Gewisses in der Tat nicht angezweifeit wird.

Тобто питання, які ми ставимо, і наші сумніви засновуються на тому, що певні твердження залишаються поза сумнівом, як завіси, на яких вони рухаються. Тобто логіка наших наукових досліджень вимагає, що певності (*Gewisses*) не піддаються сумніву.

Ibid., § 341–342.

БІБЛІОГРАФІЯ

JAMES William, *The Will to Believe*, New York, Longmans, Green and Company, 1897; in *The Works of William James*, F. Buckhardt (ed.), Harvard U.P., 1975-1988, vol. 6, 1979;

– *Principles of Psychology*, vol. II, New York, Holt, 1890, 2 vols.; in *The Works of William James, ibid.*, vol. 8, 1981, 3 vol.

ПРИМІТКИ

[1] *Belief* є, ймовірно, найбільш унікальним терміном всієї англомовної філософської традиції, який складно передається навіть найближчими до нього відповідниками у романських мовах (зокрема, французьким *croyance*). Ще складнішим є пошук відповідника до *belief* у німецькій та в усіх слов'янських мовах, у тому числі й в українській, де *belief*, залежно від контексту, зазвичай передається як «віра», «переконання» або «думка». У французькій статті термін *belief* частково залишено в його оригінальному вигляді, частково передано за допомогою *croyance*, але тільки після спеціального розгляду питання, якою мірою значення цих двох термінів не є ідентичним. За аналогією, в українському перекладі *belief* також залишено в оригінальному вигляді скрізь, де воно стоїть у французькому тексті; що ж до *croyance*, то його залишено в оригінальному вигляді там, де йдеться про його відмінність від *belief*, і замінено на *belief* та/або його найближчі українські відповідники в інших випадках. Складнощі з українським перекладом *belief* докладніше висвітлюються у вставці А. (О.П.)

[2] Автор статті опонує юмівському емпіризму. Для врівноваження варто додати, що вітґенштайнівська позиція Сандри Лож'є, відкрито декларована нею в останній частині статті, є лише однією з багатьох точок зору. Загалом питання визначення belief та оцінки ролі цього феномена у пізнанні / формуванні знання завжди було й досі залишається одним із найбільш жваво обговорюваних в усій англомовній епістемології. (О.П.)

БІБЛІОГРАФІЯ

HOBBES Thomas, *Leviathan,* London, Impr. pour Andrew Crooke, 1651; trad. fr. G. Mairet, Gallimard, «Folio Essais», 2000.

HUME David, *A Treatise of Human Nature,* ed. Nidditch, Oxford UP, 1978.

NEWMAN John Henry, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent,* [1870], reed. London, Longman, Green and Co., 1903.

POPPER Karl, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge & Kegan Paul, 1953, 1972; trad. fr. M.I. et M. Buhot de Launay, Payot, 1985.

QUINE, Willard Van Orman, *The Pursuit of Truth*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1990; trad. fr. M. Clavellin, Le Seuil, 1995.

RAMSEY Frank P., *Foundations: Essays on Mathematics, Philosophy, Logic, and Economic* [1931], D. H. Mellor (ed.), Atlantic Highlands, Humanities Press, 1978;

– «Facts and propositions» [1927], in *Philosophical Papers*, D. Mellor (ed.), Cambridge UP, 1990.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922; trad. angl. C.K. Odgen et F. P. Ramsey, London, Routledge & Kegan Paul, 1922; 2[e] trad. angl. D.F. Pears et B.F. McGuinness, London, Routledge & Kegan Paul, 1961; trad. fr. G.-G. Granger, Gallimard, 1993;

– *Über Gewißheit*, G. E. M. Anscombe et G.H. von Wright (ed.), Oxford, Blackwell, 1969; trad. angl. D. Paul et G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1969; trad. fr. J. Fauve, Gallimard, 1976;

– *Bemerkungen über Philosophie der Phychologie,* G.E.M. Anscombe et G.H. von Wright (ed.), Oxford, Blackwell, 1980; trad. angl. G. E. M. Anscombe; trad. fr. G. Granel, Mauvezin, T.E.R., 1994.

A **Про проблемність перекладу «belief» українською мовою (коментар перекладача)**

Слово *belief* з'являється у британській філософії від самого початку англомовного філософування – себто у письмових джерелах щонайменше з сімнадцятого століття (зокрема, у Гобса, Лока тощо). Проте як окремий філософський концепт *belief* вперше постає лише в «Трактаті про людську природу» Юма, як позначення того загадкового світоглядного феномена, з яким Юм зіткнувся внаслідок констатованої ним кризи епістемології ранньомодерного британського емпіризму (насамперед на її «магістральному» шляху від Лока до Берклі). Внаслідок цієї кризи Юм був змушений констатувати, що всі без винятку людські переконання про зовнішній світ не мають, і принципово не можуть мати, стовідсоткової гарантії своєї вірогідності – і водночас, що людська природа змушує нас спиратися на ці переконання у своєму повсякденному житті так, *як ніби* вони були стовідсотково вірогідними. Для позначення такого світоглядного парадокса Юму й стало у пригоді вже цілком звичне у тодішній повсякденній мові слово *belief*. Відтак, *belief* як об'єкт думки для Юма означає приблизно таке: «я не можу це довести, і усвідомлюю, що не можу, але я переживаю це (і практично керуюся цим) так, як ніби моя думка була гарантовано істинною». Стан переживання такої світоглядної настанови позначається дієсловом *believe*, яке, у сполученні з іменником *belief*, від часів Юма позначає одну з центральних проблем усієї англомовної епістемології: а саме проблему *статусу думки про навколишній світ, котра переживається нами як така, що має для нас більше вірогідності, ніж дозволяють доступні людині свідчення, і котра скеровує наші практичні дії так, як ніби вона була абсолютно істинною.*

Так поставлена проблема «зачіпає» водночас і емоційну, і інтелектуальну, і навіть вольову сферу людської свідомості, чим і зумовлюється «родова» невизначеність «феномена *belief*», що в англомовній філософії відіграє роль надзвичайно плідного подразника і породжує неймовірне розмаїття його можливих інтерпретацій. Водночас ця продуктивна невизначеність, зона якої інтуїтивно відчутна для природного носія англійської мови, робить практично нездійсненним скільки-небудь точний переклад *belief* іншими європейськими мовами. Серед останніх більш-менш прийнятною видається хіба що ситуація з романськими мовами, в яких ще до того, як в англійській мові розподібнилися *belief* та *faith*, виникло, починаючи ще з античної латини, аналогічне лексичне розподібнення (пор.: лат. *credo* – фр. *croyance* – іт. *credenza* – ісп. *creencia*; лат. *fides* – фр. *foi* – іт. *fede* – ісп. *fe*) – хоча, як засвідчує авторка статті, навіть у подібних співвідношеннях (зокрема, *belief*/*croyance*) існують свої специфічні складнощі. Принципово складнішою є ситуація з тими європейськими мовами, де все чи майже все семантичне поле, що покривається двома вказаними романськими чи англійськими лексичними одиницями, охоплюється одним-єдиним словом (пор.: гр. πίστις – нім. *Glaube* – укр. *віра* – рос. *вера* – польськ. *wiara* тощо).

Отже, яким може бути український переклад *belief*? Найбільш очікуваний варіант – *віра*; але такий переклад не лише некоректно змішує *belief* та *faith* («віру» у суто релігійному значенні), а й виявляється відверто неадекватним скрізь, де в англомовному тексті йдеться про *belief* як про інтелектуальний феномен, що спирається на наявні (хоча й не стовідсотково вірогідні) почуттєві свідоцтва. Чи природно було б, наприклад, українцеві, перебуваючи у приміщенні, сказати: «*Я вірю*, що на вулиці зараз дощить, бо я бачив, що зранку дощило»? В таких випадках на місці цілком природного *I believe it's raining outside* треба радше ставити «я *думаю*, що на вулиці дощить». Але переклад «я думаю» (й, відповідно, *belief* як «думка») не працює в інших випадках: наприклад, *I believe in God* очевидно вимагає перекладу «я *вірю* в Бога» (а не «я *думаю* про Бога»). Ще в інших випадках не спрацьовують ані «віра», ані «думка»: наприклад, *I firmly believe that my students are lazy* явно слід передавати як «я твердо *переконаний*, що мої студенти ледащі» (а не «я твердо вірю», і не «я твердо думаю», і навіть не «я твердо вважаю», «припускаю» тощо). Ситуація додатково ускладнюється тим, що для всіх можливих українських відповідників існують ще інші та ближчі англійські аналоги (віра – *faith*, думка – *thought* або *view* [якщо «думка» береться у значенні «погляд»], переконання – *conviction* або *persuasion* тощо). І, нарешті, не можна не визнати, що жоден із зазначених українських відповідників не здатний відтворити ту серцевинну «пізнавально-емоційно-прагматично-вольову» орієнтацію *belief*, яка дозволила, наприклад, Р. Брейтвейту розтлумачити «I believe one of these propositions *p*» («*Я believe* одне з цих висловлювань *p*») як:

> *(1) I entertain* p *(where entertainment is similarly used of an actual mental state and not of a disposition to entertain), and (2) I have a disposition to act as if* p *were true.*
>
> (1) Я тримаю в свідомості *p* (де «тримати в свідомості» позначає актуальний стан свідомості, а не схильність до нього), і (2) я налаштований діяти так, як ніби *p* було правдою.
>
> *Braithwaite*, p. 96.

Відтак доступними варіантами для українського перекладача є або контекстуальний переклад *belief* різними українськими відповідниками (у тих випадках, коли супутніми втратами смислу можна знехтувати, а збереження єдності оригінального терміна не є принциповим), або свідома відмова від *будь-якого* українського перекладу – якщо збереження єдності оригінального терміна є конче необхідним для передачі основної думки тексту, що перекладається. Перше, безумовно, доречне в перекладі практично будь-яких нефілософських текстів (хоча навіть там з пошуком контекстуальних аналогів можуть виникнути чималі складнощі), а також у перекладі тих англомовних філософських текстів, для яких «феномен *belief*» не є предметом спеціального розгляду (зокрема, у філософських текстах «доюмівського» періоду – твори Гобса, Гленвіла, Генрі Мора, Лока, Шефтсбері, Берклі тощо). Друге ж видається єдино прийнятним рішенням, якщо в тексті, що перекладається, міститься аналіз тим чи іншим англомовним

філософом «феномена *belief*» в усій його складності або ж аналіз інших епістемологічних проблем, які можна поставити лише з використанням специфічної семантики *belief*. Взявши, наприклад, класичне для англомовної філософії першої половини двадцятого століття визначення знання (knowledge) як «justified true belief», ми негайно виявляємо, що було б вкрай незвичним визначати українською мовою знання як «виправдану істинну віру/думку/переконання». Простіше погодитися на «виправдане істинне *belief*» – і вже далі, крок за кроком, поступово реконструювати значення *belief* з контексту того чи іншого перекладеного українською мовою філософського міркування.

Наголошу ще раз, що саме ця багатоплановість поняття *belief* породжує його смислову глибину, яка дозволяє англомовним філософам аналізувати «феномен *belief*» водночас з позицій власне епістемології (як співвідносяться *belief* і знання? чи справді не можна водночас *believe* і знати одне й те саме, бо знання за визначенням є безпомилковим, а *belief* завжди пов'язане з імовірністю помилки? чи можна, навпаки, визначити знання як специфічний різновид *belief*, або як граничну «верхню межу» істинності *belief*, або як *belief* за специфічних суб'єктивних та/або об'єктивних обставин? чи можна об'єктивно виміряти надійність *belief*, скажімо, у термінах теорії імовірності, навіть якщо імовірність *belief* ніколи не сягає ста відсотків? чи варто нам обмежитися лише суб'єктивним виправданням *belief*, і якщо так, то чи не станемо ми від цього скептиками?), праксеології (аналіз *belief* як регулятора людської поведінки, насамперед у прагматизмі Пірса-Джеймса-Дьюї), психології (за яких психологічних обставин людина *believes*? яким є психологічний механізм стану *belief*?), логічного аналізу (зокрема, роздуми Вітґенштайна, який зводить людські *beliefs* до елементарно-неподільних світоглядних «часток» і водночас зводить до неподільного «атому» свідомості самого суб'єкта, що *believes*), або філософії повсякденної мови (зокрема, згаданий у статті «парадокс Мура», «*Я не believe, що йде дощ, але фактично він іде*», проблема якого полягає у неможливості чітко здати собі справу, чому саме цей вислів є парадоксальним, хоча немає жодного парадокса в тому, щоб сказати те саме в третій особі, або в першій особі, але в минулому часі, або збрехавши у першій частині вислову і сказавши правду у другій).

Наостанок зауважу, що подібне нетривіальне рішення щодо перекладу (точніше, «неперекладу») терміна *belief* піднімає іншу й більш загальну проблему: чи існують взагалі у тій чи іншій мові такі слова та/або філософські концепти, які не піддаються перекладу багатьма чи навіть усіма іншими мовами? Відповідь на це запитання варто почати з того, що, власне, розуміється під «перекладом». Обмежуючись лише добре розвиненими й лексично розгалуженими європейськими мовами (до складу яких, безумовно, входять і англійська і українська), можна з впевненістю сказати, що всебічно *описати* зміст будь-якого унікального концепту засобами іншої мови безумовно можливо. З другого боку, в кожному конкретному разі можливо підібрати й більш-менш близький контекстуальний переклад, який буде досить адекватно передавати думку, висловлену саме в цьому фрагменті оригінального тексту. Що в цьому разі не видається можливим, так це підшукати таку лексичну одиницю (слово або словосполучення), яка одночасно й охопила б оригінальний концепт в усій його специфічній складності, і дозволила б відмінювати себе як окрему і цілісну мовну одиницю згідно з граматичними правилами мови-реципієнта (в цьому разі, зокрема, це означало б знайти таке українське слово або словосполучення, яке могло б перетворюватися і на іменник, і на дієслово, і при цьому не «зводитися» за смислом ані до віри, ані до переконання, ані до думки, погляду, довіри тощо, а певною мірою охоплювати їх усі, розглядаючи їх одночасно під «пізнавально-емоційно-прагматично-вольовим» кутом зору).

Аналогічні випадки нечасто, але трапляються і в інших європейських мовах: зокрема, подібною є ситуація з німецьким *Dasein* («Тутбуття»+«Осьбуття»+«Тодібуття»), яке іншими мовами також може бути усебічно пояснене, але як живий і актуальний концепт функціонує лише в німецькомовному філософуванні, причому на відстані щонайменше від Геґеля до Гайдеґґера. Існують і прецеденти подібних до запропонованого у перекладі статті «*Belief*» перекладацьких рішень: зокрема, Джоан Стамбауг зберігає те ж таки гайдеґґерівське *Dasein* в її англійському перекладі «Буття і часу» (Heidegger, 1996), а Джоан Вайнер так само залишає без перекладу терміни Фреґе *Bedeutung* та *Sinn*, обговорюючи погляди останнього на проблему числа в своїй англомовній статті (Weiner, 2007). В іншій мові подібні концепти, сказати б, можуть існувати лише «у гостях»: їхній смисл іншою мовою можна пояснити, але не можна адаптувати їх настільки, аби цією мовою можна було про них природно філософувати. І лише зберігаючи відповідний термін в його оригінальному вигляді можна, бодай у першому наближенні, відтворити перекладом той чи інший спосіб філософування про подібний концепт у його рідному мовному середовищі. Світоглядна мораль тут очевидна: при практично необмежених можливостях «пасивного» взаєморозуміння (включно з розумінням подібного «гостьового» концепту), жодна мова – як і жодна людина, як і жодна філософська традиція – не здатна практично *робити* все без винятку, що можуть робити усі інші. І то є велике благо, бо саме через такі випадки можна добре відчути, наскільки мови – як і люди, як і філософії – конче потрібні одна одній. Для чого? – для смиренності, певна річ, для чого ж іще…

БІБЛІОГРАФІЯ

BRAITHWAITE R.B. «The Nature of Believing», in *Knowledge and Belief*, ed. by A. Phillips Griffiths, Oxford UP, 1967, p. 28–40.

HEIDEGGER Martin. *Being and Time*. A translation of *Sein und Zeit*, translated by Joan Stambaugh, New York: State University of New York Press, 1996.

WEINER Joan. «What's in a Numeral? Frege's Answer», in *Mind*, Vol. 116, No. 463 (July 2007), p. 677–716. 7–716.

III. МОВА ТА ЛОГІКА

ЛОГОС λόγος [гр.] – укр. *розмова, мовлення, мова, слово, раціональність, розум, розумність, підґрунтя, принцип, мотив, розрахунок, відношення, розповідь, теза, умовивід, аргумент, пояснення, висловлювання, твердження, фраза, визначення, рахування/розповідь...*

євр.	דבר *dāḇār*
лат.	*ratio/oratio, Verbum*
англ.	*count/account/recount, tell/tale/tally*
нім.	*Zahl/Erzählung*, пор. *legen/liegen/lese*
фр.	*discours, langage, langue, parole, rationalité, raison, intelligence, fondement, principe, motif, proportion, calcul, rapport, relation, récit, thèse, raisonnement, argument, explication, énoncé, proposition, phrase, définition, compte/conte...*

▸ *DISCOURS, RAISON* та ACTE DE LANGAGE, **БЕЗУМ**, **ГРЕЦЬКА МОВА**, **ОМОНІМ**, LANGUE, MOT, PRÉDICATION, PROPOSITION, RES, **SENS**, SIGNIFIANT

Грецьке слово «логос» (λόγος) *має настільки широкі смислові рамки, настільки різноманітні способи вживання, що інша мова може його сприйняти лише як багатозначне; на іншу мову його неможливо перекласти, якщо тільки не вдатись до кількох окремих слів. Хоча іноді граматики аналізують цю полісемію як омонімію, сучасні мислителі скоріше сприймають її як характеристику грецької мови та думки, посилаючись, якщо не брати до уваги спеціальні значення, на первісне значення дієслова* λέγειν: *«збирати, підбирати, обирати». Те, що тут є парадигматично неперекладним, це єдність ряду понять та процесів (математичних, раціональних, дискурсивних, мовленнєвих), охоплених ідеєю «збирання», які, вже починаючи з латини, виражаються словами, що не мають між собою жодних зв'язків. Улюбленим способом хоча б непрямо вказати на цю втрачену єдність є гра слів, яка має передати етимологічну спорідненість; навіть на рівні самих лише означників, наприклад, у латині:* ratio/oratio *(перше від* reor, *що частково подібно до* λέγειν *означає «рахувати», а потім «думати»; а друге, яке народна етимологія виводила від* os, oris, *«вуста», доповнювало перше значення смислом «розмови»); у французькій мові зближуються* compte/conte *«рахування/розповідь», що обидва походять від латинського* computare *«рахувати, розраховувати, нараховувати» і набувають чіткого розрізнення тільки з XVII століття; в англійській мові аналогічним чином –* count/account/recount *«рахунок/звіт/детальна розповідь», але існує ще варіант* tell/tale/tally *«розповідати/розповідати казки (застаріле – рахувати)/рахувати»; в німецькій –* Zahl/Erzählung *«число, обрахунок/розповідь», а також legen/liegen/lesen «класти/лежати/читати».*

Іншим, але не альтернативним, способом розв'язання цієї проблеми є запозичення слова у власну мову: найяскравішим прикладом цього є гайдеґґерівський слововжиток,

який свідчить про борг філософії перед греками. І нарешті, щоб оцінити увесь масштаб полісемії «логосу» впродовж історії цього слова, варто до першої біфуркації ratio/oratio (*розум/мовлення*) *додати Йоаннів Логос, перекладений за допомогою* Verbum, *який, на підставі гебрейського dāḇār, означає слово та річ; у цьому випадку Христа – Слово, що стало людиною.*

I. ІСТОРІЯ МОВИ ТА ЛЕКСИКОГРАФІЯ

Стосовно множинності сенсів слова λόγος перед істориком мови постає питання, чи перед нами явище власне полісемії (відгалуження сенсів від спільного етимона), чи це омонімія (формальне зближення виходячи із етимонів-гомофонів). Як і завжди в таких випадках, можна давати різні відповіді, залежно від того, чи питання береться у синхронії (як мовці відчували речі?), чи у діахронії (що нам дає етимологічне дослідження?).

♦ Див. вставку 1.

Сучасні фахівці з етимології по суті одностайно вважають, що те, що із синхронічної точки зору видається біль-менш випадковим семантичним зближенням гомофонних коренів (омонімія), треба, навпаки, описувати як наслідок розходження у діахронії первинного сенсу єдиного кореня λε/ογ-, а отже, як явище полісемії. Дійсно, філологічне вивчення випадків як іменників, так і дієслів давньогрецької мови, що походять від цього кореня, а також їх порівняння із відповідниками у латинській мові змушує вважати, що базове значення кореня λε/ογ- – «збирати, складати» та що вживання в особливих контекстах дієслів λέγω та *lego* (лат.) лежить в основі *a priori* непередбачуваних, але насправді реальних відмінностей.

Вважається, що в латинській мові синтагма на зразок *legere oculis* «збирати поглядом», яка вживається стосовно графічних знаків тексту та імен у списку, лежить в основі значення «читати», якого слово *lego* набуло в цій мові, не втративши при цьому свого первісного значення. Ця полісемія зберігається навіть у романських мовах. Візьмемо, наприклад, французьку мову, де цілком уживаються поруч *lire* «читати», *relire* «перечитувати» та *élire* «обирати», *dialecte* «діалект» та *collecte* «збирання» [ці фр. слова походять від лат. *lego* та гр. λέγω]. Гомерівські вислови ὀστέα λέγομεν «зберімо кістки» (*Іліада* XXIII, 239), δυώδεκα λέξατο κούρους «він обрав/зібрав/перерахував дванадцять юнаків» (*Іліада* XXI, 27), λεγ' ὀνείδεα «накопичувати/висловлювати обра́зи» (*Іліада* II, 222), σὺ δέ μοι λέγε θέσκελα ἔργα, «збери/перерахуй/розкажи/скажи мені про свої дивовижні подвиги» (*Одіссея* XI, 374) допомагають зрозуміти, як ці випадки вживання, що часто трапляються вже у Гомера, дієслова на позначення «збирати» із додатками, що позначають мовні одиниці (обра́зи) або те, що може набути мовної форми (здійснені подвиги → щось розказане), призвели до звуження семантики цього дієслова до значення *мовлення*: «збирати → ставити в ряд → (ви)рахувати, перераховувати → (роз)повідати → говорити». Гомерівське складне дієслово καταλέγειν (а пізніше його похідні κατάλογος, потім καταλογή «перепис, реєстр, список, каталог») особливо добре ілюструє пластичність та контекстуальні умови мінливості первісної семантики кореня λε/ογ-: ніхто не сумнівається, що епічна формула на зразок ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον «Ти мені от що скажи, та розказуй [перерахуй] одверто і щиро» (*Іліада* XXIV, 380 [пер. Бориса Тена] = 656 = *Одіссея* I, 169, і т. д.), є цінним зразком «мовних» контекстів, які від часів гомерівських текстів спрямовували семантичну еволюцію кореня λε/ογ-.

Відтоді, як зібрано ці історичні дані, ми можемо обрати правильну перспективу для опису тієї мінливої та нечіткої полісемії, яку бачимо у грецькій мові у словах, пов'язаних із *логосом*. Варто підкреслити, що *логос* зберігає від основного значення кореня λε/ογ- «збирати» ніби непозбувну конотацію, семантичну рису синтагматичності: з усіх добре відомих семантичних перевтілень слова λόγος «розмова, слова, розповідь, промова, приказка, мовлення, рахунок, пропорція, роздум, пояснення, умовивід, розум, висловлювання, фраза» (див. вст. 4) немає практично жодного, яке б не мало первісного значення «збирання докупи» – створення чи взяття до уваги послідовності, понятійно складної сукупності. Як «рахунок» чи «висловлювання» *логос* ніколи не є ізольованим «числом»; як «розповідь», «промова», «приказка», «висловлювання» чи «фраза» він ніколи (або тільки маргінально) не означає «слово» тощо. Варто лише взяти до уваги відносну безплідність іншого кореня зі значенням «говорити», *ϝεπ- (пор. ἔπος, εἰπεῖν), який, проте, тісно пов'язаний із λεγ- як суплетивна форма дієслова λέγω, аби усвідомити, як надзвичайно плодючість λε/ογ- завдячує цьому «синтагматичному» виміру його семантики. Навіть якщо, як відомо, етимологія не панує безроздільно та безмежно над сенсом, якого може набирати слово протягом своєї історії, все ж важливо мати на увазі, що грецький *логос* пов'язаний із полісемантичним етимоном, що охоплює значення «збирати» та «говорити»: від цього повинні відштовхуватись будь-які роздуми щодо історії слова *логос* як філософського терміна.

♦ Див. вставку 2.

II. ПОЛІСЕМІЯ «ЛОГОСУ» ЯК ЇЇ ТЕМАТИЗУВАЛИ ТА ВИКОРИСТОВУВАЛИ САМІ ГРЕКИ

Історію грецької філософії можна описати як ряд перетлумачень сенсу слова *логос* на основі завжди присутньої полісемії. Від однієї доктрини чи систематики переходять до іншої за допомогою зміни фокуса: від досократиків та софістів до Платона, від Платона до Аристотеля, від

Аристотеля до стоїків і далі полісемія слова *логос* щоразу по-новому організується довкола нового матричного сенсу. Далі ми представимо тільки кілька вибіркових розвідок.

А. Від сили дискурсу (*логос*) до правильності висловлювання (*логос*)

Отож, від софістів до Платона відбулось очевидне зменшення значення «розмова» (discourse) на користь значення «раціонального висловлювання». У діалозі «Горгій» із підзаголовком «Про риторику» Платон зміщує *логос* із поля дискурсивності, яке він приписує риториці, до поля раціональності та правильності висловлювань, яке він залишає за філософією.

Софіст Горгій у «Похвалі Єлені», знаменитій промові, яка мала виправдати перед афінянами причину троянської війни, визначив *логос* як

1 **Композити та деривати: один чи два корені?**

Крім просто слова λόγος у давньогрецькій мові існує більше двох сотень складних іменників із другим елементом -λογος/-λόγος. Чимала кількість та велика продуктивність цієї лексичної групи є підставою взяти її за посередник у непрямому підході до вивчення простого слова.

Із *семантичної* точки зору, цю множину складних слів можна легко поділити на дві групи:

– у першій -λογος відсилає до поняття «зібрання»: наприклад, σύλλογος «зібрання, сходка, асамблея», λιθολόγος «муляр» (той, хто збирає каміння);

– у другій -λογος відсилає до поняття «мовлення, розмови»: наприклад, διάλογος «розмова, діалог», μυθολόγος «оповідник історій».

В обох випадках елемент -λογος безсумнівно пов'язаний із дієслівним коренем λεγ-, який може мати два сенси, позначені у складних іменниках: так, у випадку σύλλογος, συλλέγειν – «збирати», у випадку διάλογος, διαλέγεσθαι – «розмовляти, проводити діалог». Стосовно цієї лексичної сукупності грецький мовець міг відчувати, що у мові є два гомофонних кореня у формі λε/ογ-, один з яких означає «збирати», далі по тексту – λε/ογ-1; а другий – «говорити, казати», далі по тексту – λε/ογ-2.

З *морфологічної* точки зору складні слова з компонентом -λογος, згідно із загальними правилами грецької мови, розподіляються на два класи за наголосами:

(а) де ненаголошений λόγος можна тлумачити як позначення *дії*, наприклад, διάλογος «обопільне мовлення, діалог» (λε/ογ-2), σύλλογος «акт збирання», результат цієї дії (λε/ογ-1), φιλόλογος (так званий «посесивний» композит) «кому дорогим є λόγος, друг красного письменства, філолог» (λε/ογ-2);

(б) де λόγος з наголосом можна тлумачити як позначення *діяча*, тоді складне слово форми Х-λόγος буде позначати «(того,) хто λέγει Х», напр., μυθολόγος «той, хто розповідає історії» (λε/ογ-2), λιθολόγος «той, хто збирає каміння» (λε/ογ-1).

Отож, саме наголос надає підстави вважати, що «філолог» є другом розмові, а не тим, хто лише говорить про любов.

Як бачимо, два типи (а) та (б) поступаються місцем двом визначеним сенсам кореня λε/ογ-. Крім того, всі слова серед цих композитів, яким властиво позначати діяча – а це вся група (б) та певна кількість із групи (а) – у свою чергу цілком закономірно стають точкою відліку для утворення похідних дієслів на -εῖν (-εῖσθαι) та утворення похідних абстрактних іменників на -ία, які позначають діяльність діяча, наприклад:

– φιλόλογος → φιλολογεῖν «присвячувати себе вивченню літератури», φιλολογία «вивчення літератури, філологія»;

– μυθολόγος → μυθολογεῖν «розповідати історії», μυθολογία «(*акт розповіді історій)» → «вигадана історія»;

– λιθολόγος → λιθολογεῖν «будувати, збираючи каміння», λιθολογία «діяльність муляра».

Однотипність такої продуктивної серії дериваций із відносно спеціальним словником, який часто стосується професійного типу діяльності, стала, безсумнівно, однією з причин того, що сукупність слів із коренем λε/ογ- набуває певної семантичної єдності, де затушовується опозиція, яку ми спочатку відзначили між λε/ογ-1 та λε/ογ-2. Поруч із такими серіями, як κακολόγος–κακολογεῖν–κακολογία «лихослівний–лихословити–лихослів'я», ἀντίλογος–ἀντιλογεῖν–ἀντιλογία «суперечливий–суперечити–суперечність» (λε/ογ-2), з одного боку, чи як ποιολόγος–ποιολογεῖν–ποιολογία «сушильник сіна–сушити сіно–сушіння сіна», βοτανηλόγος–βοτανηλογεῖν–βοτανηλογία «гербарист–гербаризувати–гербаризація» (λε/ογ-1) – з другого, між якими відчутна семантична різниця, можливо, що для мовного чуття грецьких мовців різних епох семантика, пов'язана із -λογεῖν/-λογία, була більше чи менше розмита у всіх випадках, де позначувана діяльність пов'язувала «збирання, складання, перелік» (λε/ογ-1) та «мовлення про…, теорія…» (λε/ογ-2). Як правило, цей випадок стосувався діяльності «наукового» типу, коли мудрець, який спеціалізувався у певній галузі, більш чи менш теоретично *розмірковує* щодо предметів чи фактів, які він *зібрав*. Чи ἀστρολόγος, який розмірковує про зірки, не має також схильності їх рахувати? Чи ἐτυμολόγος, який у мовленні другого порядку показує, як слова «кажуть правду», не є також збирачем етимонів та, потенційно, компілятором ἐτυμολογικά (списку етимологій)? А чи не мусить γενεαλόγος вести облік поколінь перед тим, як розповісти мені про моє походження?

«великого правителя (δυνάστης μέγας), який, хоч і малий на вигляд та непомітний, однак творить найбожественніші вчинки (θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ)» (82 B 11 DK, § 8). Влада *логосу*-дискурсу, більша за владу сили, таким чином пов'язується із його перформативною силою. *Логос*-дискурс у такому розумінні далеко не просто говорить про те, що є, відповідно до руху відкриття та прирівнювання, властивого онтології, він змушує бути тим, про що говорить, зокрема, він створює πόλις (див. ПОЛІС), громаду як обмін дискурсом та постійне творення консенсусу, притаманну «політичній живій істоті», обдарованій *логосом*, тобто людині (див. *epideixis y* ACTE DE LANGAGE, I).

Сократ, вступаючи в діалог із Горгієм, розпочинає з позірно банального визначення риторики як «мистецтва промов (логосів)» (τέχνη περὶ λόγους, 450c). Опісля, аби більш ретельно дослідити риторику, він відмовляє їй у статусі мистецтва і визначає як ἄλογον πρᾶγμα (465a), що можна перекласти, наприклад, слідом за Круазе, як діяльність чи річ *sans raison* «без розуму»: те, що λόγοι-дискурс (дискурс про логоси) може звільнитись від ἄλογον, ірраціонального, є ознакою платонівської операції, що знецінює та усуває з філософії один сенс «логосу» на користь другого. У переході від одного сенсу «логосу» до другого розігрується перший акт війни між філософією та риторикою, яка становить один із ключів до розуміння грецького світу: «Незбагненним для нас чином всю Античність пронизує безмежна претензія на всемогутність риторів чи стилістів» (Ніцше, «Cours sur l'histoire de l'éloquence grecque», з фр. пер. J.-L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe, *Poétique, 5*, 1971, p. 130).

Платонівська діалектика таким чином змінила акценти у кожному з прийнятих значень слова *логос*. Воно є одночасно і мистецтвом ставити коректні запитання та давати на них влучні відповіді, і мистецтвом обґрунтовувати тезу (*логос*), з чим резонує ще й музичне значення: задавати тон чи акорд; воно є мистецтвом «давати звіт» (λόγον διδόναι). У цьому випадку *логос* як дискурс аргументації протистоїть μῦθος «міфу», дискурсу розповіді. Отож, полісемії *логосу* накидається ярмо правильного чи строгого висловлювання

2 **Що маємо у словниках?**

Й етимологічні, і звичайні словники розрізняють два дієслова: λέγω та *λέγω, *étendre* «простягатись» (Bailly) та *lay* «лежати» (LSJ) (але див. вставку 7). Для першого дієслова LSJ дає єдину статтю, поділену на три великі області значень: I. *pick up*, II. *count, tell*, III. (у майбутньому часі та аористі 2) *say, speak*.

З другого боку, словник Bailly, базуючись на розподілі узвичаєних способів та часів, постулює два дієслова, утворені від того самого кореня *leg- *rassembler* «збирати»; перше означає: (I) *rassembler* «збирати», (II) *choisir* «вибирати», звідки *cueillir* «збирати», *trier, compter* «сортувати, рахувати», і лише від цього *énumérer, dire l'un après l'autre* «перераховувати, рахувати одне за другим»; друге насамперед означає: (I) *dire* «казати», у сенсі *parler* «говорити», *déclarer, annoncer* «стверджувати, проголошувати», (II) *dire quelque chose, parler sensément* «казати щось, говорити розсудливо», (III) *désigner* «позначати», (IV) *signifier* «означати», звідки походять вужчі значення *vanter, réciter, lire à haute voix, ordonner, parler comme orateur, déposer une motion* («вихваляти», «проголошувати», «читати вголос», «внести пропозицію») аж до значення (XI) *faire dire* «веліти сказати». Ця неузгодженість, що, проте, виказує перевагу простоти англійського словника, є симптомом труднощів для сучасної людини зв'язати в дискурсивності раціональний хід та вербальне висловлювання. У французькій мові можна помітити полярність прикметника *discursif* «дискурсивний», який позначає і строго впорядковану послідовність, і відхилення від норми (*Nouveau Petit Robert*, 1993, p. 655), в той час як *discursivité* «дискурсивність» засвідчена не раніше, ніж у 1966 році, у «Les Mots et les Choses» («Словах та речах») Мішеля Фуко (DHLF, 1992, I, p. 610).

Що ж до іменника *логос*, то Bailly розрізняє два великі семантичні поля, які у свою чергу іще розгалужуються: A) *parole* «мовлення» B) *raison* «розум». LSJ, навпаки, дає серію значень: (I) *computation, reckoning* «підрахунок, розрахунок, обчислення», (II) *relation, correspondence, proportion* «відношення, зв'язок; відповідність; пропорція», (III) *explanation* «пояснення, тлумачення», (IV) *inward debate of the soul* «внутрішня розмова в душі», (V) *continuous statement, narrative* «суцільне твердження; оповідання, повість», (VI) *verbal expression or utterance* «словесне вираження чи вимовляння», (VII) *a particular utterance, saying* «окремий вислів, висловлювання», (VIII) *thing spoken of, subject matter* «річ, про яку йдеться; предмет обговорення, тема». Можемо стверджувати, що відбувся перехід від математики (I-II) до раціонального (розповідь іншому чи собі, III-IV), а далі до мовленнєвого (із точки зору висловлювань, висловлення чи референції). З одного боку ми йдемо від мовлення через розум, здатність судити та оцінювати, до математичного сенсу «відношення, пропорції, аналогії» (B, III, 4 у Bailly, 4-те та останнє значення у Bonitz, *Index Aristotelicum*), з другого – саме математика є точкою відліку (LSJ). Цю посутню відмінність можна сформулювати таким чином: або 1) математичне значення (про що свідчить історія мови, див. вище) є первинним, відношення та пропорція слугують парадигмою і навіть матрицею для синтагматичності, згідно з лінією думки від Піфагора до Платона та неоплатонізму; або ж 2) у більш Аристотелівській перспективі структурування (Bailly, Bonitz) математична техніка є лише окремим застосуванням людського *логосу*.

(ὀρθὸς λόγος), умовиводу як знаряддя філософії: «людина може дати правильну відповідь на будь-яке запитання, аби тільки це запитання було поставлене правильно. А якби у людей не було знання й правильного розуміння (ὀρθὸς λόγος), то вони не могли б правильно відповідати» (*Федон* 73 a8 [пер. Й. Кобова у: Платон, *Діалоги*, Київ, Основи, 1999, с. 249]). Це поворот, що його робить темою Сократ у діалозі «Федон» (99e), коли каже, що втомився від матеріалістичного вивчення сущих речей і думає, що «варто шукати притулку у розумуваннях (*raisonnements*) (εἰς τοὺς λόγους) та поміж цих розумувань вивчати істину сущих». «Розумування, умовиводи» (*raisonnements*) – це переклад Диксо, який вона називає «*cache-misère*» – «фіговим листком, що прикриває відсутність вдалого перекладу» («GF», 1991, p. 373, n. 277), хоча й кращим за «висловлювання» (*propositions*) (R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge UP, 1955), «ідеї» чи «поняття» (*idées, notions*) (L. Robin, «La Pléiade», 1950), або ж «визначення» (*définitions*) (R. S. Bluck, *Plato's Phaedo*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1955).

Як раціональне висловлювання *логос* тягне за собою аналіз: «граматичний» аналіз *avant la lettre*, невіддільний від діалектичного аналізу за формами та п'ятьма фундаментальними родами, у «Софісті» пов'язаний із логічним аналізом істини; *логос* – це «первинне поєднання» (ἡ πρώτη συμπλοκή, «Софіст», 262c 5–6), складене із іменника та дієслова, яке може бути істинним чи хибним (263b); фіксація сенсу «висловлювання» за *логосом* точно відповідає в історії фіксації сенсу «імені», «іменника» за ὄνομα (яке до цього часу означало радше «слово») та фіксацію сенсу «дієслова» за ῥῆμα. В такому розумінні *логос* може означати «визначення» *par excellence*: слову та імені (ὄνομα) «коло» відповідає свій *логос*, складений із іменників та дієслів (ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων) – «те, межі чого знаходяться на точно однаковій відстані від центру» (Платон, *Лист* VII, 342c).

♦ Див. вставку 3.

В. Значеннєва мережа «логосу» у Аристотеля

У філософському «словнику», поданому Аристотелем у книзі Δ «Метафізики» немає статті *логос*, де були б перелічені та пояснені значення цього слова. Однак воно взято у множинності мереж, які, навіть якщо відшукати їх первинну вкоріненість у різних місцях твору, вживаються нетематизованим чином у цьому ж трактаті. Саме це відбувається у «De anima»: у розгортанні цих мереж краще розуміємо надзвичайну складність класичного твору. Як завжди, у інтерпретаторів Аристотеля є вибір між типами ставлення; поглиблювати відмінності та виявляти пробіли чи концептуальні зсуви, розгортаючи множинність різнорідних перекладів (так у D. W. Hamlyn, p. XVIII: «Щоб попередити помилки у розумінні, я увиразнив усі випадки вживання "слова" [*логос*], додавши до перекладів позначку "L"»), чи пробувати «надати у розпорядження джерело, яке рухає відмінними способами позначення» (M. Heidegger, з фр. пер. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 20), наново винаходячи семантичну широту грецької мови усередині «мови призначення».

Перша мережа (*De anima* I та II), тематизована у книзі «Зета» (Z) «Метафізики», пов'язує *логос* із εἶδος «формою» (у протиставленні до «матерії»), τὸ τί ἦν εἶναι «чимбутністю», «щойністю», «посутним сутності» чи ἐντελέχεια «актом» (у протиставленні до «потенції») і водночас із ὅρος «визначенням». Таким чином, душа є *логосом* тіла, як і «сокирність» є *логосом* сокири (412b 11–16), також можна додати, що *логосом* душі є бути *логосом* тіла. *Логос*, що надає форми речі, тим самим становить її визначення; одночасно він є сутністю, метою, сенсом існування та визначенням, поясненням. Про це свідчать численні переклади уривку 412b 10, «ось чим є душа», а саме οὐσία (…) ἡ κατὰ τὸν λόγον: *une substance au sens de forme* «субстанція у сенсі форми» (Barbotin), *substance, that corresponding to the principle* L «субстанція, що відповідає принципу L» (Hamlyn), *substance as that which corresponds to the account of a thing* «субстанція як те, що відповідає звіту-повідомленню про річ» (Durrant), *la substance qui correspond à la raison* «субстанція, що відповідає розумові» (Bodeus), *l'essence en tant qu'elle se laisse dire* «сутність тією мірою, як вона дозволяє про себе говорити» (пор. Heidegger, *Questions II*, p. 233). Суще *par excellence* та висловлюване *par excellence*, фізика та метафізика, таким чином виявляються онтологічно пов'язаними, становлячи перехід від «Метафізики» до «Органону».

Друга мережа об'єднує *логос*, голос, дискурсивність, раціональність (*De anima* II, 8; III, 3) у висловлюваннях, які роблять із *логосу* властивість людини. Вона відсилає до двох типів аналізу. Перший, що грунтується на анатомії та фізіології, окреслює тип артикуляції мовою, властивою людському *логосу* (*Історія тварин*, напр., 9, 535a 28–30); другий, через дослідження виразності у «Peri Hermeneias» (4, 16b 26: λόγος (…) ἐστι φωνὴ σημαντική «логос ...є звуком, що має значення»; у пер. Трико: *un son vocal possédant une signification conventionnelle* «звук голосу, що має конвенційне значення»), розрізняє у відношенні до доброго та добра (добробуту) людину як «живу істоту, обдаровану *логосом*» та людину як «політичну живу істоту» (*Політика* I, 1, 1253a 7–15). У трактаті «Про душу» (*De anima* III, 10, 433b 29–30) за допомогою φαντασία λογιστική («виображення», але не αἰσθητική «чуттєвого», як у тварин, а «раціонального» [«rationnelle», напр., Barbotin], «розрахункового» [«calculatrice», Bodéüs] чи, ще краще, «дискурсивного»), яке об'єднує виображення та переконання, відбувається зближення у *логосі* сфер, які ми розділяємо, із одного боку, під графою анатомії та фізіології, а з

другого – політики та етики, але також риторики та політики.

Третя, більш притаманна твору «De anima» мережа визначає відчуття як *логос* у математичному сенсі відношення, пропорції, як *ratio*: відчуття (αἴσθησις), що означає дієвий збіг органа чуттів (αἰσθητήριον) та об'єкта відчуття (αἰσθητόν), є не чим іншим, як знаходженням середнього значення, розрахунком співвідношення двох протилежних якостей – біле та чорне дають сіре. Ось чому

3

Сенс «логосу» у «Теететі» Платона

У «Теететі» Платон прямо ставить проблему полісемії слова *логос*. Він визначив науку як «істинну думку, супроводжувану *логосом* (μετὰ λόγου)» і таким чином розглядає три значення слова *логос*, які, як йому видається, воно може мати. Перше значення стосується відношення між висловлюванням та думкою: «Перше [значення *логосу*] от що: висловлювати свою думку звуками (διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς) за допомогою дієслів та імен (μετὰ ῥημάτων τα καὶ ὀνομάτων)[пор. *Софіст* 261d–262e], причому гадка (δόξαν), як у дзеркалі або у воді, відбивається в потоці, що виливається з вуст» (206d); також: «перший був ніби зображенням думки у звуці (τὸ μὲν γὰρ ἦν διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον)» (208c). Дійсно, додає Теетет, «про того, хто це робить, ми кажемо, що він говорить (λέγειν)». Друге залежить від відношення між річчю та завершеним знанням чи вичерпним визначенням: друге – це «докладний розгляд кожної речі елемент за елементом (τὴν διὰ στοιχείου διέξοδον περὶ ἑκάστου)» (207c) чи «шлях до цілого через елементи (διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον)»(208c). Третє стосується відношення між річчю та впізнанням речі чи висловлювання властивості: «мати якийсь знак, за яким шукану річ можна було б відрізнити від решти» (208c).

Але ще не зробивши ці три значення предметом обговорення, Сократ вживає слово λόγος так, що відкривається вся його багатозначність. Саме через цей максималізм у багатозначності цей уривок заслуговує на те, щоб зупинитись на ньому детальніше та порівняти його переклади.

Кожен із перекладів по-своєму ілюструє зміщення сенсу слова λόγος у його вжитку. У перекладі Робена (Platon, *Œuvres complètes*, t. 2, «La Pléiade», 1950) використовуються численні відповідники *логосу*: *raison* (розум), *justification* (обґрунтування), *language* (мовлення), а також глоси: λέγεσθαι перекладається як *exprimer l'essence en une proposition* (виражати суть у висловлюванні), εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον – *pourvoir ainsi cette essence de la justification qui est proprement la sienne* (забезпечити цій сутності обґрунтування, що їй належить). У перекладі Нарсі («GF», 1994) всі значення *логосу* передаються через *définition* «визначення» (в той час як A. Diès, Les Belles Lettres, 1965, віддає перевагу перекладу *raison* «розум»), хоча такі переклади не завжди зрозумілі. Вартий уваги виняток: англійським перекладачам пощастило мати в словниковому запасі слово *account*. Саме так Майлз Берн'їт перекладає λόγος через *account*; йому можна тільки позаздрити, адже семантика цього слова майже точно збігається із семантикою *логосу*. Як і *логос*, *account* може мати різні значення відповідно до контексту: розповідь, опис, аналіз, пояснення, виправдання … (пор. M. Narcy, у: Myles Burnyeat, *Introduction au Thééthète de Platon*, trad. fr. M. Narcy, PUF, 1998, p. 6).

Труднощі виникають від того, що слово λόγος майже ніколи не обмежується тільки одним зі значень: кожен випадок його вживання змушує резонувати одразу кілька значень, а то й усі. Так, λόγος у вислові λόγον οὐκ ἔχοι «не має логосу» (201e) означає «підстава» (*comporter une raison*, Diès): про те, що має підставу, можна «дати звіт» (*rendre compte*, Robin). Але при повторному вживанні цього вислову, λόγος протиставляється ὄνομα «імені», і це протистояння підкріплюється полемікою Платона з Антисфеном, про що свідчить використання в цьому уривку вислову οἰκεῖος λόγος. Це насправді ключовий вислів Антисфена, який зазвичай перекладають як «власне висловлювання» (énoncé proper) і який означає, що єдиним адекватним визначенням є твердження тотожності, що висловлює власне ім'я.

Це породжує спокусу надлишковості при перекладі. Приміром, подвійний переклад слова λόγος у вислові λόγον οὐκ ἔχοι заради протиставлення λόγος / ὄνομα: *des premiers éléments (...) il n'est pas possible de donner une justification (ou «de rendre compte») dans un énoncé* «першим елементам (...) неможливо дати обґрунтування (чи "дати звіт") у висловлюванні». Це поступово призведе до перекладу εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον (202a 7–8) через *il serait possible d'en donner justification (d'en rendre compte) par son énoncé approprié* «йому можна було б дати обґрунтування (дати звіт) за допомогою адекватного йому висловлювання». Подвоєння (*justification* та *énoncé* однаково є перекладами λόγος) призводить до варіацій перекладу λόγος між *énoncé* «висловлюванням» та *justification* «обґрунтуванням». У будь-якому разі, «висловлювання» в реченні ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν (202b 4–5) неможливо перекласти як «розум» (*raison*, Diès; *ragione*, Mazzara), «визначення» (*definition*, Narcy) чи навіть «мова» (*langage*, Robin), а тим більше «пояснення» (*Erklärung*, Heitsch, *spiegazione*, Antonelli). Далі – *justification* «обґрунтування» (ἄλογος, 202b 6: «неможливо дати йому обґрунтування»).

І наприкінці уривку те саме подвоєння:

> Коли хтось має справедливу думку про щось, але не усвідомлює цього чи не обґрунтовує це у висловлюванні (ἄνευ λόγου), його душа перебуває в істині щодо цієї речі, але вона її не знає; адже хто не може ні дати, ні отримати обґрунтування (λόγον) чогось, не знає про це. Якщо ж обґрунтування (λόγον) дається, то можливо отримати все це і мати досконалість щодо науки.

«надлишок того, що відчувається, руйнує органи чуттів: адже якщо вплив (κίνησις) занадто сильний для органа, ламається *логос* [відношення], а са́ме це і було відчуттям» (*De anima* II, 12, 424a 30–31; пор. III, 2, 426a 27–b8). Проте такі поширені переклади, як «форма» («forme», Barbotin) чи «розум» («raison», Bodéüs), далеко не полегшують розуміння цього предмета й розуміння взагалі.

Четверта мережа залучає семантику, дуже подібну до другої: йдеться лише про звуження *логосу*, пов'язаного із φάσις «ствердження» та ἀπόφασις «заперечення», до сенсу «висловлювання». Але її новина полягає у суб'єкті, здатному «говорити» (λέγειν), утворювати висловлювання: той, хто «говорить» (λέγει), – не людина, а саме «відчуття» (αἴσθησις), в тому числі й αἴσθησις «тварин», які є ἄλογα «безсловесними», «нерозумними». Відчуття висловлює те, що воно власне відчуває, зір говорить про те, що він бачить (про біле), але він не говорить і не творить *логос*, тобто граматично правильне висловлювання, предикативну фразу (Сократ є білим). Тому лишається неясність щодо чутливої частини душі, «яку не легко визначити ні як ἄλογον [безсловесне, нерозумне], ні як λόγον ἔχον [те, що має логос, тобто словесне, розумне]» (τὸ αἰσθητικόν, ὃ οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θείη ἄν τις ῥᾳδίως, III, 9, 432a 30–31).

Наше дослідження сенсів *логосу* також показує диз'юнкцію цих сенсів, що зводить їх у систему: так, залишається розрив між математичним *логосом,* який вираховує відчуття, та *логосом,* властивим людині, що формує висловлювання, створює умовиводи, об'єднує та переконує громадян. Видається, ніби грецька мова була однією з причин змішування, а тому позбавлення легальності певної кількості питань, які Аристотель, «обмежений істиною», все ж наполегливо продовжує ставити.

C. «Логос» та стоїчна систематика

Стоїки, на відміну від Аристотеля, перетворюють полісемію *логосу* на принцип своєї систематики; саме *логос* тематично організує єдність трьох частин філософського *логосу*: фізику, етику та логіку.

Фізичний *логос* – це раціональний та іманентний світу порядок (κόσμος), наскрізь детермінований причинними зв'язками, з яких немає винятків. Стоїки вирізняють два фундаментальних космологічних принципи, що відтворюють чіткий поділ між дією та пасивністю: матерію (ὕλη), чистий невизначений принцип, суцільну здатність до потерпання, та *логос*, який детермінує кожну річ. Вони називали цей логос «богом», адже вважали його деміургом, наділеним рушійною та формативною активністю. Його фізичним ім'ям є «вогонь», що походить від Гераклітового *логосу*: так, природа – це «вогонь-умілець, що йде шляхом до породження [світу] (πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν)» (Діоген Лаертський, *Vitae* VII, 156). Крім того, кожна жива істота, кожне тіло, кожен індивід у фізичному світі містить у собі λόγοι σπερματικοί «сім'яні логоси», відповідно до яких вони розвиваються, і кожен із них являє особливу підставу (raison) того фатального закону, згідно з яким він буде розвиватись, якщо потрапить у сприятливі умови. Саме такий *логос* виправдовує стоїчну ідентичність між природою, спільною природою як власне природою, долею, провидінням та Зевсом: словами Плутарха, навіть Антиподам відомо, що «спільна природа та спільний розум природи (ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος) є Долею, Провидінням та Зевсом» (Плутарх, *Про суперечності у стоїків* 34, 1050B).

Ця ідентичність також лежить у підгрунті стоїчної раціональної етики, яка проголошує тотожність чесноти, щастя та суверенного блага. Метою для Зенона є жити згідно з природою, тобто згідно з чеснотою, або ж «жити згідно з досвідом подій, що трапляються природним чином». Чергування подій по суті є долею, яка є *логосом* (Плутарх, *loc. cit.*).

У логіці *логос* є водночас здатністю, що відрізняє людину від тварини, робити умовиводи, тобто знаходити підстави, причинно-наслідкові зв'язки, усвідомлювати (λόγον διδόναι) те, що ми сприймаємо, пов'язуючи між собою наші дані сприйняття, логічні, тобто людські, на відміну від тваринних, виображення (φαντασίαι λογικαί). Причому λογικός у цьому разі означає нерозривність між раціональним та дискурсивним.

♦ Див. вставку 4.

III. ВІД ГРЕКИ ДО ЛАТИНИ

A. «Logos»/«ratio»–«oratio»

Латинське слово *ratio* не охоплює всього змісту слова *логос*: у нього немає ні значення «збирання», ні значення «дискурсу». Іменник *ratio*, який походить від дієслова *reor* «рахувати, вираховувати» та у повсякденній мові «думати, вважати, судити» і вживається менше, ніж *puto* чи *opinor*, входить до складу нечисленної групи складних слів: *ratiocinor* рідковживане, а прикметник *rationalis* взагалі не вживали до Сенеки. Саме значення «рахування», «обрахунку» спільне для *ratio* та λόγος, і, як свідчать випадки слововжитку, з епохи Плавта (III ст.) вони розвинулись у значення «умовиводу», «методу», «пояснення». Ось чому, перекладаючи та викладаючи грецькі філософські вчення, Цицерон та Лукрецій спираються на *ratio* як слово, здатне передати більшу частину значень *логосу*: смисл можна уточнити за допомогою іншого іменника, який не додається до *ratio*, а визначає його, наприклад, у групах *ratio et consilium* «план, намір», *ratio et mens* «розум, здатність до раціональності», *ratio et via* «метод». Щоб передати сенс «дискурсу» та висвітлити

полісемію «логоса», використовують слово *oratio*, яке, проте, не має етимологічного зв'язку зі словом *ratio,* а вдало співзвучне йому, що особливо помітно, коли вони стоять поруч.

1. Нові типи зв'язку у Лукреція

Спосіб вживання слова *ratio у* поемі Лукреція «Про природу речей» спрямований на те, аби звузити багатозначність слова з метою підсилення зв'язності епікурівського методу та дидактичної ефективності його викладу: ознаками процесу звуження чи уніфікації є, з одного боку, часте повторення сполучення *vera ratio,* а з другого – використання цього слова зі значенням, яке охоплює багато грецьких складених іменників із елементом *логосу*: λογισμός, ἐπιλογισμός, φυσιολογία.

4

Полісемія «логосу» за грецькими граматиками

Текст маргінальної схолії до рукопису Діонісія Фракійського «Τεχνὴ γραμματική» треба вважати за те, чим він насправді є: більш-менш узгодженою (існують певні повторення) візантійською компіляцією нотаток про походження та різних дат. Він не потребує такого тлумачення, як авторський текст. Ми наводимо його як «речовий доказ» того, якою мірою полісемія логосу, визначена тут як неоднозначна та омонімна, вражала грецьких граматиків: у цьому сенсі симптомом, який сам по собі вартий уваги, є старання, з яким наш автор схолії прагне показати навіть ціною повторів якнайповніший список значень.

<Із Геліодора>

Про логос говорять у багатьох смислах, це багатозначне слово, яке застосовують до багатьох означуваних. Логосом називають

(1) внутрішню здатність судження (ἐνδιάθετος λογισμός), що робить із нас мислячих та розумних істот (λογικοὶ καὶ διανοητικοί);

(2) турботу (φροντίς), пор. вислови: «він не вартий логосу» чи «я й логосу для нього не зроблю» (…);

(3) повагу (λογαριασμός), пор. «керівник має логос до своїх помічників»;

(4) виправдання (ἀπολογία), пор. «він зробив логос [опис, звіт (compte)] цього»;

(5) загальний (ὁ καθόλου) логос, що утримує в собі всі частини мови (μέρος λόγου);

(6) визначення (ὅρος), пор. «бути живою істотою, здатною відчувати» як відповідь на запитання «яким є логос тварини?»;

(7) сполучення слів, які виражають складне значення, тобто синтаксичний логос, пор. «закінчи свій логос [свою фразу]» (…);

(8) логос витрат, який також називають банківським (…);

(9) (логос [відношення]) у геометрії, пор. «між двома ліктями та чотирма ліктями той самий логос, що й між половиною та одним ліктем»;

(10) пропорція (ἀναλογία), пор. «логос чотирьох до трьох є чотири третіх»;

(11) достатню підставу, повне право (τὸ εὔλογον), пор. «від зробив це не без логосу», тобто «із повним на те правом» (εὐλόγων);

(12) висновок, що слідує за засновками [далі йде приклад силогізму];

(13) раціональний спосіб мислення (λογικὴ κατασκευή), коли говорять, що людина обдарована логосом, але він відсутній у істот, позбавлених розуму (ἄλογα);

(14) потенційність (δύναμις), коли говорять, що завдяки природному логосові у тварин ростуть зуби чи шерсть, тобто, інакше кажучи, завдяки природній та сім'яній потенційності;

(15) вокальна форма, рівна за обсягом думці (ἡ συμπαρεκτεινομένη φωνὴ τῷ διανοήματι), пор. ἄπελθε [йди геть], яке є словом (λέξις) як носій смислу та логосом через повноту змісту позначуваної думки;

(16) те, що виражає самодостатнє (ὃ δηλοῖ τὸ αὐτοτελές), пор. те, що кажуть, коли чогось бракує у висловлюванні: «заверши свій логос»;

(17) поширений (логос), який задовольняє певний тип завершеності, пор. «логос Демосфена проти Мідія прекрасний»;

(18) книгу (βιβλίον), «позич мені логос "Проти Андротіона"» [промова Демосфена];

(19) відношення між величинами (σχέσις τῶν μεγεθῶν), коли говорять, що одна величина має такий самий логос по відношенню до іншої, як ще одна по відношенню до ще однієї;

(20) сюжет (ὑπόθεσις) [тобто короткий зміст інтриги], пор. «зараз я прочитаю логос п'єси та її дидаскалії» [комічний фрагмент];

(21) причину (αἰτία), пор. Платон [«Горгій», 465 a]: «що ж до мене, то я не називаю мистецтвом діяльність, позбавлену *логосу* (ἄλογον πρᾶγμα)»;

(22) головним чином Бога (κατ᾽ ἐξοχὴν ὁ θεός), пор. Євангеліє від св. Йоана 1:1: «На початку був *логос* і *логос* був у Бога», тобто «син Бога на початку був точно подібний і рівний Отцю».

(*Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam*, *Gr. Gr.* I 3, p. 353, 29 Hilgard.)

Vera ratio застосовується щодо епікурійської доктрини (див., напр., I, 498; V, 1117), яка проголошується істинною на відміну від хибних теорій Геракліта (I, 637) та Анаксагора (I, 880). Це «правильний умовивід», який дозволяє пояснити рухи атомів (II, 82; II, 229); нарешті з'явилось тлумачення, яке відкриє новий обрис світу:

> *Nunc animum nobis adhibe ueram ad rationem.*
> *Nam tibi uehementer noua res molitur ad auris*
> *accidere, et noua se species ostendere rerum.*
>
> Зараз увагу свою зосередь на правдивому вченні.
> Справді нове відкриття наполегливо нині шукає
> Стежки до слуху твого –
> по-новому поглянеш на речі.
>
> Лукрецій, *Про природу речей* II, 1023–1025 (пер. А. Содомори).

У цих випадках вживання, *ratio* охоплює ледь чи не єдине значення слова *логос*, якого немає у латинській мові, а саме значення «мовлення»: це дискурс вчителя/пана (maitre), одкровенне слово, той *логос*, який наприкінці «Листа до Геродота» (Діоген Лаертський X, 83) позначає короткий виклад базових положень вчення, яке може надати сили тому, хто закарбував їх у своїй пам'яті.

З другого боку, *ratio* поєднує численні аспекти епікурівської науки про природу (φυσιολογία), метою якої є «вказати причину явищ» (Діоген Лаертський X, 78): так, *ratio* часто супроводжує *causa* (IV, 500; VI, 1000), якщо не замінює його (VI, 1090: *ratio* епідемії). *Ratio* охоплює сукупність законів природи (II, 719) і тим самим дає їм загальний принцип пояснення: таким чином, *ratio* виявляється тісно пов'язаним із *natura* у вислові *natura haec rerum ratioque*, який позначає недавнє відкриття Епікуром системи природи та її пояснення Лукрецієм латиною:

> *Denique natura haec rerum ratioque repertast*
> *nuper, et hanc primus cum primis ipse repertus*
> *nunc ego sum in patrias qui possim uerter uoces.*
>
> Врешті, й природа речей, її лад –
> нещодавно відкриті,
> Й нині я виявивсь перший між першими,
> хто має змогу
> Викласти рідною мовою ті відкриття знамениті.
>
> Лукрецій, *De natura rerum* V, 335–337 (пер. А. Содомори).

Важливість цього значення відображується у синтагмі, яка поділяє поему на чотири частини (I, 148; II, 61; III, 93; VI, 41), *naturae species ratioque* – «обрис та пояснення природи», тобто якщо точніше: «пояснення, в якому "дається звіт" (*rend compte*) про феномени» (*naturae species* – те, що природа показує), або ж «пояснення, яке є наслідком умовиводу, виходячи з феноменів». Ці глоси, які не є перекладами, мають на меті відзначити, що *ratio* тут означає λογισμός, умовивід, яким прояснюються уроки природи (Діоген Лаертський, X, 75), або ἐπιλογισμός, через який ми розуміємо мету природи (X, 133). В той час як два фундаментальні аспекти методичного розумування передані єдиним терміном *ratio*, схоплення невидимих речей, сприйнятих, навпаки, διὰ λόγου «розумом» (X, 47; 59; 62), виражається не за допомогою *ratio*, а за допомогою слова *mens* (VI, 77) чи *injectus animi* «проекція душі» (II, 740). Таким чином, раціональна діяльність, коли вона охоплює певний вид сприйняття, прямо співвіднесена з суб'єктом, що мислить та сприймає, якого не може виразити жодне складне слово із *ratio.*

2. Вузли перекладу у Цицерона

Серед значень *ratio у* Цицеронівському корпусі текстів виникають щонайменше два «вузли» перекладу, які вирізняються на тлі баналізації цього слова, якщо дотримуватися загальноприйнятого тлумачення стоїчного сенсу слова. Приклад такої баналізації знаходимо у підсумковому викладі фізичного вчення Анаксагора (*De natura deorum* I, 26): на позначення διακόσμησις, впорядкування світу νοῦς «умом» (fr. A.38 D.K.) використовується фраза, в якій група слів *vis ac ratio* описує раціональний процес у дії так, ніби анаксагорівський διακόσμησις «упорядкування світу» є розгортанням іманентної раціональності, яку постулюють стоїки («Далі, Анаксагор […] перший з усіх стверджував, що упорядженість і рух речей зумовлені й чиняться силоміць та з наміром нескінченного розуму (*omnium rerum discriptionem et modum mentis infinitae* ui ac ratione *dissignari*)» (пер. В. Литвинова).

Перший вузол утворюється довкола перекладу λογική (τέχνη), логіки: *in altera philosophiae parte, quae quaerendi ac disserendi quae* logikê *dicitur* «у другій частині філософії, яка стосується дослідження та міркування, яку називають "логікою"» (*De finibus* I, 22). Там само стверджується, що *ratio* – це не те, чого стосується техніка, це сам метод *quaerere et disserere* «досліджувати й обмірковувати»: «logikên *quam rationem disserendi voco*» (*De fato* 37).

Смисл «збирання», який має *логос*, але не має *ratio*, передається за допомогою дієслова *disserere* «пов'язувати та впорядковувати слова»; *ratio* наближається до розгортання, до методу в процесі становлення, про що свідчить визначення ἀπόδειξις «доведення, показування», перекладене латиною як *argumenti conclusio* «викладення умовиводу»: *ratio quae ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur adducit* «метод (ratio), який від сприйнятих речей веде до речей, які не були сприйняті» (*Academica* 2, 26).

Згідно з іншим варіантом перекладу (який співвідносять із вченням Антіоха, *Academica* 1, 30–32), *ratio* має сенс, ближчий до значень *логосу* «розум *ma* дискурс»: логіку визначають як *philosophiae pars, quae erat in ratione et in disserendo* «частину філософії, що полягала у способах умовиводів та їх викладення», а об'єктом діалектики є *oratio ratione conclusa*, дискурс, керований правилами умовиводу.

За допомогою гомофонії *ratio/oratio* вдається, з точки зору, яка вже ясно визначилася у стоїцизмі, вирішити проблему з перекладом об'єкта логіки. Тим часом, випадки вживання згаданої пари, що не має етимологічних зв'язків (які, проте, передбачаються у контексті Цицеронівського слововжитку), дозволяють збагнути, де ми натрапляємо на другу проблему.

Коли обидва слова вживаються разом, вони підкреслюють зв'язок міфологічного типу: зародження красномовства у «De inventione» (1, 2), поява соціальних зв'язків у «De officiis» (1, 50) пояснюються здатністю на зразок *ratio et oratio*, як у випадку навчання, так і у випадку викладання. Цей зв'язок також використовується стоїчним дискурсом проти морального страждання (*Tusculanes* 4, 60). Але розщеплення цих слів підвищує цінність незвідного розрізнення, або ж оманливої привабливості стоїчної концепції мови: Цицерон висловлює свою незгоду зі стоїком Катоном у плані слів, залишаючись у згоді з ним щодо суті доктрини: *Ratio enim nostra consentit, pugnat oratio* «наші [позиції] об'єднує вчення (*ratio*), а протиставляє мова (*oratio*)» (*De finibus* 3, 10).

У перекладі «Тимея», виконаному Цицероном, непридатність будь-якого дискурсу передати інакше, ніж «правдоподібно», те, що стосується богів та породження Всесвіту (29c), чудово позначена завдяки розрізненню між *ratio* бога-деміурга та *oratio,* яке зображує його, причому обидва ці слова є перекладом грецького *логос*.

Ужиток слова *ratio* у мові Сенеки несе на собі відбиток такого тлумачення доктрини, яке обмежує участь людини у світовому розумі: *animus* Бога є цілковито *ratio*, а *animus* людини перебуває у полоні *помилок* (*Questions naturelles*, Praef. 14). Раціональність людини є засадничою, тому Сенека утворює прикметник *rationalis,* який по суті охоплює первинний прояв *логосу* у процесі опанування мовлення: *infans inrationalis, puer rationalis* «немовля не має розуму [= мовлення], дитина має розум» (*Epistulae* 118, 14). Але якщо *ratio* – це *imitatio naturae* «наслідування природі» (*ibid*., 66, 39), умови цього наслідування ускладнюються загальною сліпотою, яка заважає усвідомити раціональні принципи, що діють у природі та у природі власне людській (*ibid*., 95): адже конструювання раціонального суб'єкта передбачає не поступове зміцнення розуму, а звільнення від сліпоти (*ibid*., 50). Таке тлумачення, що послідовно розглядає помилку судження як хворобу, віддає перевагу словнику лікування та здатності вилікуватись, *bona mens* «здоровий глузд», *bona voluntas* «добра воля».

B. Від Λόγος до Verbum. Євангеліє від Йоана

1. Λόγος*, Син Божий, ḥokmā «мудрість» чи dāḇār «мовлення»?*

У Новому Завіті слово *логос* трапляється у святого Йоана сім разів (чотири рази у пролозі Четвертого Євангелія 1:1, 14; два рази у Першому Посланні 1:1; 5:7; один раз в Апокаліпсисі 19:13). В канонічний спосіб це слово перекладається французькою як *Verb* «Слово», що є калькою *Verbum* «Вульгати».

Йоан говорить, що «Логос» був «на початку» (1:1), до сотворення світу, і що саме через Нього Бог створив усе: «Усе через Нього повстало» (1:3). *Логос* «був Богом» (1:1), проте будучи окремою від Бога особою: «з Богом було Слово» (1:2). Його також названо «Єдинородним» Сином Бога (1:14). Особливістю йоанового Логосу є те, що Він «став тілом і оселився серед нас» (1:14): воплочення надає Логосу місію спілкування з людьми та одкровення, що поєднує його зі значенням «мовлення» у профанній грецькій мові. Від органічності λόγοι σπερματικοί «сім'яних логосів» стоїків, що є спадкоємцями Аристотелевої «форми», відбувається перехід до економії осіб та всиновлення.

Вже стародавні екзегети (Оріген, Августин) були переконані у тяглості між двома Завітами. Із цієї точки зору прообразом Йоанового Логосу є насамперед Мудрість Старого Завіту (*ḥokmā*), яка у Септуагінті перекладена як Σοφία. Так, апостол Павло (I ст.) уже називав Сина Божого «Божою мудрістю» (1 Кор. 1:24). Це уподібнення стало можливим завдяки численним спільним рисам між Мудрістю та Логосом: обидва вони породжені Богом (Прип. 8:22; пор. Йо. 1:14), представляють життя (Мудрість проголошує: «хто бо знаходить мене, той знаходить життя, і одержує милість від Господа», Прип. 8:35; пор. сказане про *Логос*: «життя було в Нім, а життя було світлом людей», Йо. 1:4), обидва існували до створення світу («Господь мене мав на початку Своєї дороги, перше чинів Своїх, спервовіку», Прип. 8:22) і становили засіб для нього (Мудрість – це робітниця, τεχνῖτις, всього, що існує, Муд. 7:21; 8:6; і у Йо. 1:3 сказано стосовно Логосу, що «усе через нього повстало»). Мудрість постає навіть як та, що «вийшла із уст Всевишнього» (Сир. 24:3), і таким чином поєднує узвичаєний сенс логосу та свою функцію спілкування.

Попри згадані подібності, Йоан не послуговується словом Σοφία, якою перекладали *ḥokmā*, на позначення Сина Божого, він використовує Логос, якому відповідає гебрейський *dāḇār*. Якщо не згадувати різницю в роді іменників (Σοφία – це слово жіночого роду, а Λόγος – чоловічого, що більше відповідає Сину Божому), Логос охоплює ширше семантичне поле, ніж Мудрість, яке у рабиністичній традиції асоціюється із Торою, писаним Законом (пор. Сир. 24:23). *dāḇār*, як і *Логос*, є засобом одкровення (пор. Вих. 3:14, де також Бог являється людям через Своє Слово як Єдиний Бог), і насамперед це діюча сила.

♦ Див. вставку 5.

2. Λόγος*: verbum, sermo, ratio чи causa?*

a) Λόγος, verbum та sermo

Відповідно до географічних ареалів існують дві конкуруючі традиції латинського перекладу слова

λόγος із Прологу Йоана 1:1: у Північній Африці використовують слово *sermo* (пор. Кипріян, *Ad Quirinum testimoniorum* II, 3: «In principio fuit Sermo et Sermo erat apud Deum et Deus *erat Sermo*»). Натомість в Європі перевагу віддавали *verbum* (Новатіян, *De Trinitate* 30). Чи то λόγος перекладати як *verbum*, чи то як *sermo*, Христос залишається Словом. Але *verbum* краще пасує до єдності та одиничності Сина, ніж *sermo*, що має конотації внутрішньої множинності. У своєму «Tractatus in Johannis Evangelium», 108, 3, Августин таким чином коментує уривок із Йоана 17:17:

> *Слово Твоє (Sermo) є істиною*, сказав [Христос]. Хіба це означає щось інше, ніж: *Я є істина*. Дійсно, у грецькому Євангелії використовується слово *logos*, яке також бачимо в уривку, де він пише: *На початку було Слово (Verbum) і Слово було з Богом і Слово було Богом.* І ми знаємо, що Слово є Єдинородним Сином Божим, *Який став тілом і перебував серед нас* (*Et utique Verbum ipsum novimus unigenitum Dei Filium quod caro factum est et habitauit in nobis).* Ось чому [слово *verbum*] можна було вживати у цьому уривку і використовувати його у певних рукописах [де ми читаємо]: *Твоє слово (Verbum) є істиною.* Так само, в інших рукописах було написано: *На початку було Слово* (*Sermo*). Але у грецькій мові в цих двох уривках однаково стоїть слово *logos*. З цього випливає, [що цей уривок із Йоана 17:17 треба розуміти так, що] Отець посвячує Своїх спадкоємців та співспадкоємців Свого Сина в істину, тобто у Своє Слово, Свого Єдинородного Сина (*Sanctificat itaque Pater in veritate, id est in Verbo suo, in Unigenito suo, suos heredes eiusque coheredes*).
>
> Августин, *Tractatus in Johannis Evangelium* 108, 3.

Поєднання *Verbum* та *veritas* (істини) наприкінці цього уривку не є випадковим. Воно відсилає до народної етимології, яку за традицією приписують Варрону і до якої звертається св. Августин, коли він поєднує *verbum* «слово» то із *verum* «істинне», то із *verum boare* «проголошувати істину» (*De dialectica* 6). Можливо, в цьому можна вбачати ще один фактор, що пояснює вибір перекладачами слова *Verbum* задля перекладу йоанового *Логосу*.

b) Λόγος та ratio

Тим часом, отці Церкви не полишали роздумів над можливим перекладом Λόγος за допомогою *Ratio*, що відсилає до божественного Розуму Бога Творця.

5

Багатозначність гебрейського слова *dāḇār*

В гебрейському слові ***dāḇār*** криється цікава двозначність: воно означає як «слово», так і «річ» – насамперед у значенні «факту», «події». Семітичний субстрат пояснює деякі незвичні речі із поширених євангельських висловів, наприклад, звертання ангела до Марії: «для Бога нема неможливої жодної речі (ῥῆμα [букв. "жодного слова"])», або ж вислів різдвяного пастуха: «ходім подивимось, що сталося там (τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός [букв. "на це слово, що сталося"])» (Лк. 1:37 та 2:15). Та ж сама двозначність існує в арабській мові, де *amr* означає то «справу» (мн. ***umūr***), то наказ (мн. ***awāmir***). У французькій мові слово *chose* «річ» є дублетом слова *cause* «причина», «справа»: річ – це те, про що йдеться у юридичній справі, про що «балакають» (on cause); слова *Ding* чи *thing* нагадують про «тинг», зібрання людей, де на порядок денний виноситься певна «річ».

Двозначність цього слова набуває значення у представленні сотворення як результату божественного веління. Ця ідея походить із стародавнього Близького Сходу, можливо, від уявлення про грім як божественний голос (пор. шумерське *ENEM* = аккадське ***awātum***). Вона фігурує у Біблії: «Словом (***dāḇār***) Господнім створене небо» (Пс. 32(33):6). Ця ідея мається на увазі у першій оповіді про сотворення на початку Книги Буття. Це творче слово було іпостазоване у Філона, який називав його *Логосом*. Його підхоплює Євангеліє від Йоана на позначення слова, яким були створені всі речі і яке стало людиною. На латину воно перекладено як *verbum*. У богослов'ї Слово позначає Другу Особу Трійці перед її воплоченням в Ісусі Христі. У секуляризованому варіанті цієї ідеї «слово» у емфатичному використанні, навіть із великої літери, позначає поетичне мовлення.

До попереднього прививається ще одне уявлення, згідно з яким словом можна впливати на реальність у магії. Знання «таємного слова» дозволяє перетворювати речі, стаючи на місце їхнього словесного джерела. Речі – це ніби нерухомі слова, які можна вивільнити. Останнє відлуння цього уявлення чуємо в катрені Айхендорфа: «поема (*Lied*) дрімає в кожній речі» (*Wünschelrute*) та у Пруста: «те, що ховалось за дзвіницями Мартенвіля, мало бути чимось аналогічним до милої фрази» («На Сваннову сторону», розд. 1).

Одна з найвідоміших у західній літературі гра слів базується на двозначності ***dāḇār***. У першій частині Фауста Гете примушує свого героя зробити новий переклад Євангелія від Йоана: «на початку був *логос*». Він відкидає варіант *Wort*, потім *Sinn*, і нарешті *Kraft*, зупиняючись на *Tat* (v. 1224–37). Цей вибір видаватиметься довільним, якщо не усвідомлювати, що Фауст починає з імпліцитного руху назад у своєму тексті, будучи уважним до семітського субстрату.

Ремі БРАҐ

Для Тертуліана (бл. 150–222), який користувався африканською версією Біблії, що віддавала перевагу варіанту *sermo,* λόγος не відповідає у латинській мові *verbum*. Скоріше йому відповідає поєднання *ratio* «розум» та *sermo* «мовлення»; дійсно, якщо правда, що думка передує мовленню, що розум (*ratio*) є субстанцією цього мовлення (*sermo*), то тоді вона сформульована у формі внутрішнього мовлення.

> Греки називали [розум] *logos*. Це слово також відповідає тому, що ми називаємо мовленням (*sermo*). Ось чому, заради простоти перекладу, ми зазвичай кажемо, що на початку Мовлення (*Sermo*) було у Бога. Хоча скоріше варто було б вважати розум давнішим [ніж мовлення], Бог не є «словесним» (*sermonalis*), але «розумним» (*rationalis*) іще до початку. Натомість саме мовлення, що міститься в розумі, показує, що розум як сутність мовлення є первинним щодо нього. Проте різниця не є важливою. Дійсно, навіть якщо Бог іще не виголошує свого мовлення (*sermo*), він уже має його у собі разом із розумом (*ratio*), адже Він мислить та впорядковує у Собі те, що потім висловить за допомогою Свого мовлення. Адже, мислячи та упорядковуючи Своє мовлення (*sermo*) за допомогою Свого розуму (*ratio*), Він створив те [розум], про що Він говорив за допомогою мовлення (*sermo*) (*Cum ratione enim sua cogitans atque disponens sermonem, eam efficiebat quam sermone tractabat*).
>
> Тертуліан, *Adversus Praxean* 5.

У Августина (354–430) ми натрапляємо на в дечому аналогічну опозицію між *Verbum*, Творчим Словом Отця, та *Ratio*, Розумом, іманентним Богові незалежно від будь-якого творіння. Але Августин віддає перевагу *verbum* як перекладу λόγος, а не *sermo*, адже перше, на його думку, ефективніше підкреслює ідею Слова, ніж *ratio*:

> На початку було Слово. Те, що грецькою буде *logos, у* латині відповідає словам *ratio* та *verbum*. У цьому уривку краще підходить *verbum*, адже воно позначає не лише відношення до Отця, а й творчу силу стосовно того, що було створено Словом (*Sed hoc loco melius verbum interpretamur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia*). Натомість розум, *ratio*, завжди називається *ratio*, навіть якщо ним нічого не створено.
>
> *Августин*, *De diversis quaestionibus,* питання 63.

У «Tractatus in Iohannis Euangelium» I, 10, Августин завжди розглядає цей переклад як загальноприйнятий, незважаючи на потенційну неоднозначність слова *verbum*, яке означає як Слово, так і людські слова; не пропонуючи кращого перекладу, автор задовольняється тим, що підкреслює різницю між *Verbum* Отця та нашими людськими *verba* «словами»: «І коли ти чуєш: *на початку було Слово* (*In principio erat Verbum*), аби ти не помишляв про щось малоцінне – як те, що ти зазвичай уявляєш, коли чуєш, як говорять людськими словами (*cum verba humana soleres audire*) – ось про що ти повинен думати: *Слово було Богом* (*Deus erat verbum*)».

c) Λόγος та causa

У IX столітті Йоан Скот Еріуґена (810–877) також роздумує над поняттям Λόγος у своєму «Periphyseon». У свою христологію він домішує численні неоплатонівські елементи та робить зі Слова основу для Ідей, тобто перших причин, виходячи з яких були створені всі речі.

> Проста і множинна основа всіх речей – це Слово Бога. Дійсно, греки називали його *logos*, тобто *verbum* (слово) чи *ratio* (розум) або ж *causa* (причина) (*Nam a Grecis* logos *vocatur, hoc est verbum vel ratio vel causa*). Отож, вислів із грецького Євангелія: *en arkhêi ên ho logos* можна перекласти так: «на початку було Слово» чи «на початку був Розум» чи «на початку була Причина». Той, хто висловлюватиметься у такий спосіб, не віддалятиметься від істини, адже єдинородний Син Божий є Словом, і Розумом, і Причиною. Він є Словом, адже саме через Нього Бог-Отець мовив, і усе було сотворено (*verbum quidem quia per ipsum deus pater dixit fieri omnia*); більше того, Він є сказаним, висловом та мовленням Отця (*immo etiam ipse est Patris dicere et dictio et sermo*), як Сам Він мовив у Євангелії: «слово, яке Я вам сказав, не Моє, а Того, хто Мене послав» (*et sermo quem locutus sum vobis non est meus sed ipsius qui misit me*) (…). Він є Розумом, адже Він Сам є Образом усього видимого і невидимого, через що греки називають Його *idea*, тобто видом або формою (*ratio vero quoniam ipse est omnium visibilium et invisibilium principale exemplar ideoque a Grecis* idea, *id est species vel forma dicitur*). Дійсно, у Ньому Отець замислив сотворити все, що бажав ще до початку сотворення. Він також є Причиною, адже у Ньому споконвіку і незмінно перебувають першоджерела всіх речей (*causa quoque est quoniam occasiones omnium aeternaliter et incommutabiliter in ipso subsistunt*).
>
> Йоан Скот Еріуґена, *Periphyseon* III, 642a–642c.

Ще більше богослов'я Слова ускладнюється у Майстера Екгарта (1260–1327). Цей автор присвятив параграфи від 4 до 51 свого «Коментарю до Прологу святого Йоана» екзегезі формули: *in principio erat Verbum*. Услід за Августином він встановлює рівність Λόγος = *Verbum et ratio* (§ 4). Для нього Λόγος є першопричиною всіх речей (§ 12: *causa prima omnis rei ratio est*, logos *est, Verbum in principio* «першопричиною всіх речей є Розум, Logos, Слово споконвіку»). Також він підкреслює розумову (intellective) природу Слова: *verbum, quod est ratio* (…) *in intellectu est, intellegendo formatur, nihil praeter intellegere est* «Слово, що є розумом (…), є в умі, набуває своєї форми для пізнання і ні

для чого, крім пізнання» (§ 38). Отже, людина як інтелект може віднайти себе у Слові та відродитись до своєї істинної божественної природи; тоді як Отець народжує Свого Сина у людській душі.

Подібне використання *логосу* у богословському словнику на позначення Сина Божого, другої особи Трійці, вражає оригінальністю. Святий Йоан виводить це слово з його звичної розумової сфери через ідею воплочення. Настає період затемнення ідеї причинності, доконечної для християнської концептуалізації сотворіння. Потім у латинській мові середньовічних теологів *логосу* будуть повернуті профанні значення грецької філософії (платонівська ідея та стоїчна причина).

IV. ГРА СЛІВ У ПОВСЯКДЕННІЙ МОВІ

A. Англійська мова: *tell, tale, tally; count, account, recount*

«*Say*» (сказати), що є найбільш звичним способом сказати «казати» в англійській мові, не надто полісемантичне і може передати лише одне значення λέγειν. Конкуренцію йому складають інші групи споріднених слів, зокрема, ті, що походять від дієслів *tell* та *count,* що, як і λέγειν, є відкритими для більш складних значень: арифметичних, дискурсивних та перформативних.

(a) Перше важливе значення *tell,* досить архаїчне, але й досі присутнє, це «рахувати», «перелічувати»: йдеться про перелік чисел один за одним (один, два, три і далі), якоюсь мірою це первісна форма рахування, якою цікавиться Вітґенштайн у «Філософських дослідженнях». Ось наприклад, у «Робінзоні Крузо» Дефо:

> *He could not* tell *twenty, but he numbered them, by laying so many stones in a row, and pointing to me to* tell *them over* .
>
> Він не міг порахувати двадцяти, але полічив їх, поклавши таку ж кількість камінців у ряд і вказавши на них пальцем, щоб я їх порахував.
>
> Д. Дефо, *Робінзон Крузо*, розд. 15.

Саме це роблять, коли рахують грошові одиниці чи квитки. Отож, в англійській мові *teller* є як оповідником історій (*tales*), так і банківським службовцем (тим, хто рахує гроші). Це пов'язує ідею рахування із ідеєю *мовлення* (виголошення цифр одна за одною), а арифметику із здатністю виголошувати послідовність: напр., 2, 4, 6. І навпаки, асоціація *tell*/*count* визначає нарацію та розповідь як похідну форму від обрахунку, як серію чітко обмежених етапів, які можна порахувати: розповідь, поділена на частини, належить до цього типу.

Найчастіше *tell* перекладають як *говорити*, але це слово вочевидь орієнтоване на ефект та інтенцію мовлення і має вимір мовленнєвого *акту*: *tell* – це завжди щось інше, ніж описувати чи констатувати, воно не відсилає до висловлювання, на відміну від *say* у більшості випадків. Таким чином, ми скоріше кажемо не *say*, а *tell a lie* «говорити брехню» чи *a truth* «правду». Крім того, *tell* додає до простої ідеї висловлення факт вказування (*tell the time* – вказати час), анонсування та інформування, що адекватне чи не адекватне повідомленню. *Tell* означає також розповідати (у сенсі розповідати історію, *narrate, relate*), а *tell tales* – розповідати історії (ці два слова споріднені). *Tell* іноді вказує, долаючи рамки опису, на визнання, відкриття (пор. у фр. мові: *raconte!* «розказуй же!»), як *disclose, reveal* (пор. вислів *tell all* «все вибовкати»). Його значення також поширюється на випадки, коли треба, *говорячи*, зробити розрізнення, показати, що щось можна відрізнити (*tell friend from foe, tell bad from wrong*). Таким чином, *tell* відгалужується від поняття висловлювання і означає «робити розрізнення, бачити їх, мати критерій»: *I can tell* «я знаю»; або *How do you know (can you tell) it's a goldfinch?* «Звідки ти знаєш, що це щиголь?» (J. L. Austin, *Other minds*, in *Philosophical Papers*, Oxford UP, 1962; *Écrits Philosophiques*, фр. пер. L. Aubert et A. L. Hacker, Seuil, 1994, p. 57).

У дієслові *tell* можна вирізнити два напрямки: розповідання чи оповіді і перелічування та рахунку (пор. дієслово *tally,* «підраховувати», «рахувати товари»). Дієслово *tell* завдяки своїм способам вживання вказує на два виміри *логосу,* які виходять за межі просто опису того, що є: «балаканина», розповідне мовлення, зорієнтоване на ефект на інших (те, що Остін у праці «Слово як дія», Oxford UP, 1962, визначає як *perlocutive* «перлокутивний» вимір висловлювання) та акт підрахунку, імплікований у кожному висловлюванні (що є його *illocutive* «ілокутивним» виміром). Хоч би як там було, видається, що дієслово *to tell* та способи його вживання краще за *to say* та за його французькі еквіваленти увиразнює перформативний вимір мовлення, невід'ємний від концепції *логосу* як мовленнєвої діяльності (*performance*).

Ця подвійність, якій у цікавий спосіб відповідають у французькій мові хибно зближувані *conter/compter*, знову виявляється у складних словах із *count* (*recount, account*), які означають «розповідати, здавати справу». Так, *recount* означає у строгому смислі «перераховувати», але також і «розповідати». *Account* може вживатись не лише у сенсі «рахувати» (гроші), а й у сенсі «звітувати», «враховувати» («rendre compte», «rendre des comptes») (*account for* як грецьке λόγον διδόναι; *day of account* означає Страшний суд). Саме так Лок використовує іменник *account,* звідки альтернативний переклад на французьку: *compte* «рахунок», «звіт» або *recit* «розповідь» (Coste); і саме це ставить проблему перекладу *accountable*: не як *responsable* «відповідальний» за свої вчинки (Coste), а як *comptable* «відповідальний» і також «такий, що його можна порахувати» (É. Balibar, *Identité et Différence,* Points-bilingues, 1997). На цьому прикладі бачимо, як моральне – саме в цьому характерна риса цього періоду англійської філософії, всієї цієї мовної гри довкола «звіту», який треба «давати» – визначається через економічне.

Пари *count/account* та *tell/tally* визначають вартий уваги зв'язок між рахуванням, мовленням та боргом. Стенлі Кейвел віднаходить у Шекспіра точку відліку цієї проблематики, що поєднує економічне та моральне: у своєму есе про «Зимову казку» під назвою «Recounting gains, Showing losses» – «Перелік/розповідь про здобутки, показ утрат» (передруковане у *In Quest of the Ordinary*, Chicago UP, 1988) він показує, наскільки шекспірівський словник насичений цими подвійними значеннями *tell* та *count, account, loss, gain, owe, debt, repay* тощо; ми бачимо сильний вплив економіки у шекспірівському дискурсі, але рахунок – чи скоріше неможливість рахунку – здобуває додатковий вимір, вимір нездатності сказати, висловити: *tell*. Тому Леонтес у «Зимовій казці» *unable to tell anything* – нездатний порахувати, знати та розповісти те, що рахує, і Кейвел, віднаходячи дуальність говорити/знати у *tell,* бачить у цьому ставленні вираження саме скептицизму – неможливість висловлення повторює нездатність рахувати загалом й рахувати для іншого.

Таке вживання пари *tell/count* тісно наближає *говоріння* до категоризації, як бачимо у неперекладному вислові *count as* «вважати за». «Рахувати щось як» – це підводити щось під певну категорію чи термін: *how we determine what counts as instances of our concepts, this thing as a table, this other as a human. To speak is to say what counts* «як ми визначаємо, що вважається прикладами наших понять, ця річ – столом, а ця – людиною. Говорити – це казати те, що рахується» (*In Quest of the Ordinary*, p. 86). Поглянути на дану річ як на те чи інше – це буквально *порахувати* її під цим словом (чи цим поняттям) або іншим. У своєму творі «This New Yet Unapproachable America» (1989) Кейвел прочитує кантівські, але також і емерсонівські категорії як засіб порахувати речі, тобто порахувати дану річ під даним словом і таким чином – робить він висновок – *recount our condition* «перерахувати/розповісти про наші умови» (p. 110; тут слово *recount* стає неперекладним, якщо не залучити новотвір, наприклад, у французькій мові, на зразок дієслова «ra-compter» [контамінація: перший елемент ra- від слова *raconter* «розповідати», другий – від *compter* «рахувати», причому все слово співзвучне з *recompter* «перераховувати»]). Отож гра слів довкола *tell/count* дозволяє сформувати визначення категорій (тобто застосування понять та слів до світу): за допомогою винайдення концепції *логосу*, яка була б одночасно і нерозривною розповіддю (розповідати), підрахунком відмінностей, і рахуванням. Таким чином в англійській мові та її висловах дуже конкретно виникає незвідність *логосу* до простого опису світу або незвідність опису до висловлювання.

В. Німецька мова: *legen, liegen, lesen*

Труднощі з перекладом λέγειν та λόγος – це головний сюжет у гайдеґґерівській рефлексії щодо Греції, її мови та філософії. Він провокує складну гру в німецькій мові. Одним із вихідних пунктів цих роздумів є 50-й фрагмент Геракліта.

♦ Див. вставку 6.

Стосовно цього фрагмента Гайдеґґер пропонує новий переклад λόγος та ὁμολογεῖν, беручи за точку відліку «власний» чи «автентичний» (*eigenlich*) сенс слова λέγειν.

> *Wer möchte leugnen, dass in der Sprache der Griechen von früh an λέγειν reden, sagen, erzählen bedeutet? Allein es bedeutet gleich früh und noch ursprünglicher und deshalb immer schon und darum auch in der vorgenannten Bedeutung das, was unser gleichlautendes «legen» meint: nieder- und vorlegen. Darin waltet das Zusammenbringen, das lateinische legere als lesen im Sinne von einholen und zusammenbringen. Eigentlich bedeutet λέγειν das sich und anderes sammelnde Nieder- und Vor-legen. Medial gebraucht, meint λέγεσθαι: sich niederlegen in die Sammlung der Ruhe; λέχος ist das Ruhelager; λόχος ist der Hinterhalt, wo etwas hinterlegt und angelegt ist.*
>
> Хто б заперечував, що з давніх часів у грецькій мові λέγειν означало говорити, казати, розповідати? Проте так само здавна і ще ближче до витоків, а тому ще досі у вищезгаданому значенні, воно означає те саме, що й наше слово із подібним звучанням «legen»: класти, покладати. В ньому панівним є збирання, латинське *legere* як і [нім.] *lesen* у сенсі діставати і збирати. Власне λέγειν означає кладення та покладання, яке збирає себе та інших. У медіальному способі λέγεσθαι означає: покладати себе у зібранність спокою; λέχος – ложе для відпочинку; λόχος – це засідка, де щось сховане та покладене.
>
> M. Heidegger. *Vorträge und Aufsätze.* Vittorio Klostermann, *GmbH,* Frankfurt am Main, 2000, S. 214.

Напрошуються кілька зауважень.

Насамперед щодо грецької мови. На відміну від загальноприйнятого уявлення, якого дотримуються і Фріск, і Шантрен, Гайдеґґер не розрізняє *λέγω, що походить від індоєвропейського кореня *legh- «лежати» (звідки λέχος, λόχος, а також *legen, liegen*, франц. lit «ліжко» [укр. «лягати», рос. «лежать»]), та λέγω, що походить від *leg- «збирати». Навпаки, це злиття чи плутанина суттєве для його тверджень. Саме в цьому *stricto sensu* коріння онтологічної переваги грецького Логосу, це злиття чи плутанина породжує запитання: «Як λέγειν, чиїм власним сенсом є простягатись (*legen*), почало означати "казати та говорити" (*sagen und reden*)?» (с. 252). І відповідь стосується буття мови:

> *Sagen ist λέγειν. Dieser Satz hat, wenn er wohl bedacht wird, jetzt alles Geläufige, Vernutzte und Leere abgestreift. Er nennt das unausdenkliche Geheimnis, daß sich das Sprechen der Sprache aus der Unverborgenheit des Anwesenden ereignet und sich gemäß dem Vorliegen des Anwesenden als das beisammen-vorliegen-Lassen bestimmt.*

Говорити – це λέγειν. Якщо добре обдумати це висловлювання, то тепер воно відчищене від усього банального, витертого та порожнього. Воно дає ім'я незбагненній таємниці: мовлення мови постає як подія із неприхованості присутнього і визначається як «дозвіл-спільної-наявності», згідно з наявністю присутнього.

M. Heidegger. *Vorträge und Aufsätze.* Vittorio Klostermann, *GmbH*, Frankfurt am Main, 2000, S. 218.

Пов'язаний таким чином із відкриттям ἀλήθεια «істини», *логос* є тим, що дає феномену виявити себе виходячи із себе самого (ἀποφαῖνεσθαι «з'являтися», пор. *Sein und Zeit*, § 7B).

Was hätte sich ereignet, wenn Heraklit – und seit ihm die Griechen – eigens das Wesen der Sprache als λόγος, als die lesende Lege gedacht hätten! Nichts Geringeres hätte sich ereignet als dieses: die Griechen hätten das Wesen der Sprache aus dem Wesen des Seins, ja sogar als dieses selbst gedacht. Denn λόγος ist der Name für das Sein des Seienden. Doch all dieses ereignete sich nicht.

Що б сталось, якби Геракліт – а після нього греки – в особливий спосіб помислили буття мови як Λόγος, як збираючий виклад! Ніяк не менше, ніж це: греки мислили б буття мови виходячи із сутності буття, більше того, вони його мислили б як саме буття. Адже Λόγος є іменем, яке позначає буття сущого. Але всього цього не сталося.

M. Heidegger. *Vorträge und Aufsätze.* Vittorio Klostermann, GmbH, Frankfurt am Main, 2000, S. 228.

6

Як перекласти досократика (Геракліт, фр. 50)?

«Фрагмент» оточений аурою смислу, і його розуміння залежить від загальної інтерпретації, що є більше наслідком бажання, аніж упевненості. Такі справи і з загальновідомим фрагментом Геракліта:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι

22 B 50 DK = Гіпполіт, *Спростування всіх єресей* IX, 9.

Труднощі з визначенням смислу логосу ще ускладнюються через неможливість передати співзвучність λόγος–ὁμολογεῖν. Слово, що має компонент ὁμός «одне, те саме, спільне, об'єднане», означає «говорити у згоді з, бути згідним, погоджуватись». Хоч би якими були окремі труднощі, саме цілість фрагмента становить об'єкт глибоких розходжень, про що свідчить порівняння кількох перекладів:

– Більш раціоналістична інтерпретація розуміє *Логос* у значенні *Sinn* «сенс, розум»; на ній ґрунтується космічна достойна фізика, в якій *Логос* утворює єдність світу. Так можна зрозуміти пропозицію Дильса і Кранца (1951): *Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist weise, dem Sinne gemäss zu sagen, alles sei eins* «Якщо не мене, але Смисл вислухати, мудро сказати згідно із смислом, що все є одним»; Дюмон пропонує: «Якщо той, кого ви слухали, не я, але Логос, тоді мудро буде погодитись, що є Все-Єдине».

– Більш дискурсивне тлумачення, підтримане, наприклад, Боллаком та Вісманом, наполягає на відмінності між означником та означуваним, говорінням та сказаним (1972): *L'art est bien d'écouter, non moi, mais la raison, pour savoir [eidenai est la leçon retenue] dire en accord toute chose-une* «Мистецтво у тому, аби слухати радше не мене, а розум, аби навчитися (*eidenai* – це вивчений урок) говорити згідно з усе-єдиним». Коментар не «раціоналізує», швидше навпаки: «Щоб дозволити означнику діяти, Геракліт вимагає, аби слухали промову, а не обмежувались наміром мовця» (p. 176).

– Онтологічна інтерпретація, подібна до тієї, яку пропонує Гайдеґґер, пов'язує *Логос* із розкриттям буття: *Nicht mir, aber der lesenden Lege gehörig: Selbes liegen lassen: Geschickliches west (die lesende Lege): Eines einend Alles* (S. 231); у перекладі Прео: *Appartenant et prêtant l'oreille, non à moi, mais à la Pose recueillante: laisser le Même étendu: quelque chose de bien disposé déploie son être (la Pose recueillante): Un unissant Tout* «Належачи та прислуховуючись не до мене, а до Покладання, що збирає: дозволяти лежати Тому Самому: дещо передвизначене розгортає власне буття (покладання, що збирає): Одне, що поєднує Все» (p. 274) [або, як можна ще перекласти фразу з нім.: «Належачи (та прислуховуючись) не до мене, а до збираючого викладу: дозволяти лежати Тому Самому: доленосне сутніснує (збираючий виклад): Одне, що поєднує Все»].

БІБЛІОГРАФІЯ

BOLLACK Jean, WISMANN Heinz, *Héraclite ou la séparation*, Minuit, 1972.
M. Heidegger. *Vorträge und Aufsätze.* Vittorio Klostermann, GmbH, Frankfurt am Main, 2000.
HEIDEGGER Martin, «Logos», in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954 ; trad. fr. A. Préau, in *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DK: DIELS Hermann et KRANZ Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Berlin, Weidemann, 5. Aufl., 1934–1937.
DUMONT Jean-Paul (éd.), avec la collab. de D. DELATTRE et de J.-L. POIRIER, *Les Écoles présocratiques*, Gallimard, «Folio», 1991.

Завдяки *Логосу* (з великої літери) греки «*перебували* у цьому бутті мови», але «вони його ніколи не *мислили*, навіть Геракліт, який показав його як "час блискавиці"» (*ibid.*).

Що стосується німецької мови, то в ній те саме злиття/плутанина повторюються у випадку *legen* та *lesen*: «Класти (*legen*) означає: приводити до стану лежання (*zum Liegen bringen*). Водночас *legen* означає збирати, об'єднувати (*zusammenlegen*). *Legen* – це *lesen*» (с. 252; нім. с. 5 [з фр. пер.]).

Узвичаєне значення німецького *lesen* «читати» (як і латинського *legere*) – це в такому разі тільки різновид *lesen*, що збирає, зводить докупи та заховує в безпеці. (Пор. *Ährenlese* «збирач колосків»; *Traubenlese* «збирач винограду»; *die Lese* «збирання врожаю»; *die Auslese* «вибирання»; *Erlesen* «вибори», *Vorlese* «попередній вибір» тощо. У французькій мові немає подібного сімейства слів.) Німецька мова у Гайдеґґера промовляє, так само як і грецька, у протяжності буття мовлення та дискурсу.

І нарешті, що стосується французького перекладу. Слід зауважити (1, с. 251), що перекладач, Андре Прео, чіпляється за переклад «нашого омоніма *legen*» (крім того, зазначимо, що нім. *gleichlautendes* не означає «омонім», навіть у сучасному сенсі, адже *legen* має не тільки таке саме звучання, але й, згідно з Гайдеґґером, те саме значення і ту саму етимологію, що й λέγειν). Це дійсно вражаюча спроба створити «еквіваленти» між мовами, не запроваджуючи при цьому єдиного принципу, етимології чи перекладу, який би безпосередньо виправдовував стовпці (таблиці) та порожні клітини в них; врешті-решт, це варто розглядати як симптом розгубленості перед λέγειν.

Грецька	**Латина**	**Французька**	**Німецька**
λέγειν		*coucher*	*legen*
λέγειν	*legere*	*cueillir, recueillir*	*lesen*
λέγειν	*legere*	*lire*	*lesen*
λέγειν		*dire*	*sagen*

♦ Див. вставку 7.

Барбара КАССЕН, Клара ОВРАЙ-АССАЙАС, Фредерік ІЛЬДЕФОНС, Жан ЛАЛЛО, Сандра ЛОЖ'Є, Софі РОШ

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Ігоря Мялковського* і *Юрія Вестеля*

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, trad. fr. E. Barbotin, Les Belles Lettres, «CUF», 1966; trad. fr. R. Bodéüs, Flammarion, «GF», 1993 ; *Aristotle's* De Anima, trad. angl. D.W. Hamlyn, Oxford, Clarendon Press, 1968 ; *Aristotle's* De Anima in focus, ed. M. Durrant, Londres, Routledge, 1993.

CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995;

— *Aristote et le* logos, PUF, 1997.

DE LIBERA Alain, *Maître Eckart ; métaphysique du verbe et théologie négative*, Beauchesne, 1984.

DUMONT Jean-Pierre (éd.), avec la collab. de D. DELATTRE et de J.-L. POIRIER, *Les Écoles présocratiques*, Gallimard, «Folio», 1991.

GILSON, Étienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1954.

GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Cerf, 1973.

HEIDEGGER Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote,* trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992.

— «Ce qu'est et comment se détermine la Physis» [«Die Physis bei Aristoteles», 1958], *Questions II*, p. 165–276, trad. fr. F. Fédier, Gallimard, 1968.

— *Vorträge und Aufsätze.* Vittorio Klostermann, GmbH, Frankfurt am Main, 2000.

LÉON-DUFOUR Xavier, *Lectures de l'Évangile selon saint Jean*, Seuil, 1988.

NICOLAS Christian, *Utraque lingua – Le calque sémantique : domaine gréco-latin*, Bibliothèque d'Études classiques, Louvain-Paris, Peeters, 1996.

O'ROURKE BOYLE Marjorie, «*Sermo*, reopening the conversation on translating Jn 1, 1», *Vigiliae christianae*, 31, 1977, p. 161-168.

PLATON, *Œuvres complètes*, éd. L. Robin, Gallimard, «La Pléiade», 1940 et 1943, 2 t.

SCHINDLER Alfred, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1965.

SCHUHL Pierre (dir.), *Les Stoïciens*, Gallimard, «La Pléiade», 1962.

YON Albert, *Ratio et les mots de la famille de reor*, Champion, 1933.

МУРЕТОВ М. Д., *Учение о логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи логоса в греческой философии и иудейской теософии*, М., 1885.

МУРЕТОВ М. Д., *Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе*, М., 1885.

ТРУБЕЦКОЙ С. Н., *Учение о Логосе в его истории*. Сочинения, М., 1994.

ЛОСЕВ А. Ф., *История античной эстетики*, т. 1. Ранняя классика, т. 5, Ранний эллинизм, т. 6, Поздний эллинизм, М., 1994.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, coll. E. Egger, éd. rev. L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, 1950.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

DHLF : REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 vol., Le Robert, 1992.

Dictionnaire de spiritualité, fondé par M. Viller et F. Cavallera, J. de Guibert et A. Rayez, continué par A.

Derville, P. Lamarche et A. Solignac, Beauchesne, 1991, t. 15, *s.v.* «Trinité» col. 1288-1323.

Dictionnaire de théologie catholique, Paris, Letouzey et Ané, 1903-, t. 52, *s.v.* «Fils de Dieu» ; t. 152, col. 2639-2672, *s.v.* «Verbe», et col. 1545-1855, *s.v.* «Trinité».

FREEDMANN D.N. (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992.

FRISK Hjalmar, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vol., Heidelberg, Winter-Universitätsverlag, 1960-1972.

KITTEL Gerhard, puis FRIEDRICH Gerhard (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, 9 vol., Stuttgart, Kohlhammer, 1933-1973, t. 4, 1942, *s.v.* «*lego, logos*».

LÉON-DUFOUR Xavier *et al.* (éd.), *Le Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, 2e éd. rév. et augm., 1970, *s.v.* «Parole» et «Sagesse».

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert et JONES Henry S., *A Greek-English Lexicon*, 9e éd., Oxford, Clarendon Press, 1925–1940; *A Supplement*, éd. E.A. Berber, 1968.

7

«Vernunft ist Sprache, λόγος»: три сенси слова «Wort»

> Я співаю і досі, мов півень зі свого попелища. Я вже говорив, скільки задоволення мені дає ваш сад задоволень. Ви легко можете здогадатись, що друга половина четвертої книги важлива для мене більше за інших. Ця прекрасна долина безпосередньо прилягає до мого пагорба, чи як я його спочатку назвав. Якби я був такий красномовний, як Демосфен, то я б усе повторив би тричі одне слово (*als ein einziges Wort dreymal widerholen müssen*): розум – це мова, λόγος (*Vernunft ist Sprache,* λόγος). Цю кістку я гризу і гризтиму її до смерті. Ще темно мені над цією глибочінню; я ще чекаю апокаліптичного янгола з ключем до цієї прірви.
>
> Лист Гамана до Гердера (6–10 серпня 1784 р.).

Знаменитий уривок, який цитує Гайдеґґер («Розум – це мова, λόγος», див.: М. Гайдеґґер, *Дорогою до мови*. Львів, Літопис, 2007, с. 22), датується восьмим серпнем. Гаман звертається до Гердера, стаючи в позу Йова на попелищі (Йов 30:6 і далі): він називає його «Ідеї щодо філософії історії людства» *Lustgarten* (садом задоволень) і виявляє жваве зацікавлення тільки книгою IV, в якій ідеться про божественне походження мови та роль релігії у людському житті.

«*Vernunft ist Sprache,* λόγος» відсилає до цілісного уявлення про творіння у двох виявах – природи та історії – як божественної мови, згідно з його прочитанням Книги Буття. Ця чуттєва «мова», якою говорить Бог, стає темною (*finster*) з причини гріхопадіння. А тому розуміння настане лише наприкінці часів, з янголом Апокаліпсису, і саме він, а не людський *Clavis Scripturae* (*kritische Grübeley*), відкриє смисл. Розум закинутий у прірву мови, яка сама є прихованим мовленням Бога, божественним висловлюванням, зразковим для всього творіння. Тому пояснення Гердера дещо закоротке для Гамана: якщо він поверне розум в мову, то не побачить у ній божественного слова. Та ці три терміни нероздільні, але логіка спеціалізації, притаманна сучасному світові, не зважає на це. Супроти цієї точки зору, критичним представником якої залишається Гердер, слід повторити три сенси *логосу*, які Гаман знаходить у німецькому слові *Wort*: розум (*Vernunft*), мова (*Sprache*), слово (*Logos*) – у демосфенівській риториці для Гамана це: *actio*, *actio* та *actio* (згідно із його улюбленим уривком із Цицерона: *De Oratore* III, 56, 213; пор; *Orator* 27, 56). У Лютеровому перекладі Йоанового Логосу Гаман прагне віднайти єдність розуму та мови, але насамперед їх спільне походження у божественному слові. Розум сучасних людей втягнутий у божественну мову, адже *Wort* разом означає у протестантській культурі й одкровення, й мову. Отож, захист природної мови для Гамана є засобом стримати розум (*Vernunft*) та підкорити його слову. Тому *Wort* для нього є скоріше стратегічною редукцією Логосу, а не адекватним перекладом. Утім, це дозволяє йому втручатись у три семантичні поля, що їх охоплює означене слово.

Дені ТУАР

ПЕРЕКЛАДАТИ

гр.	ἑρμηνεύειν [герменéвейн / ермінéвін], μεταβάλλειν, μεταφράζειν, μεταφέρειν, μεταγράφειν, μεθαρμόζειν		*transferre, interpretari, imitari, traducere*
		англ.	*translate*
		нім.	*dolmetschen, übersetzen, übertragen, überliefern*
лат.	*vertere, convertere, exprimere, redderre,*	фр.	*traduire*

▸ **АНАЛОГІЯ**, COMPARAISON, CONNOTATION, HEIMAT, **ОМОНІМ**, INTENTION, **ІТАЛІЙСЬКА МОВА** [2], LANGUE, **МОВИ І ТРАДИЦІЇ** [2], **ЛОГОС**, LUMIÈRE, **МІМЕСИС**, MOT, **SENS**, SUPPOSITION, TROPE

Слово «traduire» *(перекладати) в сучасному значенні «перекладати з однієї мови на іншу» було засвоєне французькою мовою досить пізно (1520, DHLF) і походить від латинського слова* traducere, *буквально – «переводити на той бік», хоча його значення досить широке та нечітке. У цьому слові збереглась первісна нечіткість значення тих дієслів, що їх відтворювали також за допомогою* traduire, *але вони щоразу означали більше або інше, ніж переклад з однієї мови на іншу; в цьому полягає визначальний сенс латинської культури, що в процесі формування латинської мови вбирає в себе та пристосовує до себе грецьку культуру: для перекладу потрібні щонайменше дві мови, а греки, хоча й говорили іншими мовами, не знали чи не хотіли знати нічого, крім* λόγος, *свого логосу – грецької мови. Проте лексика на позначення процесу перекладу частково походить із грецької – завдяки іншому засадничому моменту: праці з перекладу грецькою мовою Старого Завіту, так званої Септуагінти, що був здійснений в Александрії та пов'язував тлумачення й переклад через слово* ἑρμηνεύειν *та герменевтичне діяння.*

*Ця лексика перекладу призвела до напруження, що весь час повторювалось у різних мовах, особливо в латинській та німецькій, хоча й із різним смисловим навантаженням: напруження між дослівною точністю (*verbum e verbo [слово в слово] *у випадку* interpres [тлумач, перекладач]*) та літературним ілюструванням (*sensum e sensu [«зі смислу в смисл»] *у випадку* orator*'а), проблематична близькість між перекладом, метафорою та двозначністю (équivocité) (середньовічне* translatio*). Відтоді переклад могли оцінювати або як «зраду», слідом за італійською приказкою* traduttore-traditore «перекладач-зрадник», *або, навпаки, як саму сутність традиції (починаючи від* translatio studii, *що означає рух, переміщення знання: грецького, потім латинського, потім християнського, аж до* Überlieferung *«передання», що для Гайдеґґера вивільняє автентичний* Übersetzung *«переклад»). Однак, як стверджує Шляєрмахер, є два способи перекладати і не більше: обмінювати здогадно еквівалентні лінгвістичні вартості (valeurs), переносячи їх із однієї мови в іншу згідно з процедурою тлумачення (*dolmetschen*), «що залишає читача якнайспокійнішим», або «залишити якнайспокійнішим письменника», й переміщувати за допомогою перекладу (*übersetzen*) читача та його рідну мову, яка таким чином робиться ніби чужою собі, що, можливо, є найкращим способом зробити її присутньою для себе (*De la traduction, с. 49*).*

I. ГРЕЦЬКА ОДНОМОВНІСТЬ: ЕЛЛІНІЗМ ЧИ ВАРВАРСТВО

A. ΕΛΛΗΝΙΖΕΙΝ

Щоб перекладати, треба опанувати щонайменше дві мови. Греки ж, словами А. Момільяно, «гордовито одномовні». Замість того, щоб говорити своєю мовою, вони дозволяли, щоб їхня мова говорила за них. Тому полісемія слова λόγος позбавляє їх потреби розрізняти дискурсивність і раціональність, як і робити розрізнення між мовою, якою вони говорять, та мовленням як тим, що притаманне людині (див. ЛОГОС, LANGUE та ГРЕЦЬКА МОВА, вст. 4).

Слово ἑλληνίζειν без сумніву збирає під одним найменуванням значення «говорити грецькою» та «говорити правильно» й навіть, тією мірою, якою тут поєднані риторичний та історико-політичний виміри, значення поведінки вільної людини, цивілізованої та вихованої (cultivé): коротко кажучи, воно означає «поводитися по-людськи». Говорити, добре говорити, добре мислити, добре жити – це добре узгоджені між собою цілі. У «Меноні» єдиною умовою, яку ставить Сократ

для того, щоб у хлопчика-раба «народилася» ідея кореня із трьох – це «еллінізування» (Ἕλλην μέν ἐστι καὶ ἑλληνίζει; «Чи він грек і говорить грецькою?» Відповідь: так, він «народжений у домі (οἰκογενής)», 82b). У «Протагорі» навчання еллінізмові збігається з навчанням політичній компетентності та практикою ἰσηγορία, цією рівністю висловлення, властивою афінській демократії (327e: у місті всі – вчителі чесноти, як у домі всі змалечку вчаться говорити грецькою: «Це ніби ти шукаєш того, хто учить ἑλληνίζειν, а знаходиш тільки одного вчителя»; див. вст. 1 у статті VIRTÙ, пор. B. Cassin, *L'Effet sophistique*, II, 2).

Починаючи від Аристотеля ἑλληνίζειν чи ἑλληνισμός стають заголовками трактатів – риторичних (Аристотель, *Риторика* III, 5: «Про виправлення») чи граматичних (Секст Емпірик, *Проти математиків* I, 10: «Чи існує мистецтво грецькості»). Ἔστι δ΄ ἀρχὴ τῆς λέξεως τὸ ἑλληνίζειν – цю фразу Аристотелевого викладу можна перекласти на вибір: або як «основа висловлювання – це висловлюватись грецькою», або як «принцип стилю – це говорити правильно» (*Риторика* III, 5, 1407a 20–21; про λέξις MOT II, B та SIGNIFIANT). Для того, щоб було легко читати й виголошувати написане, потрібно лише дотримуватись «природного порядку» (πεφύκασι, 22) природної послідовності, яку позначають частки та сполучники (щоб вони залишались у зоні досяжності пам'яті, як люди в місті залишаються в зоні досяжності голосу), дотримуватись правильності: семантичної (власні імена, ἴδια, див. PROPRIÉTÉ), референційної (уникати двозначностей, багатослів'я, див. OMOHIM, COMPARAISON) та граматичної (внутрішнє узгодження родів і чисел). Говорити невимушено, дотримуючись звичної ясності та точності, – таким залишається визначення грецькості та класичного «стилю»: «той, хто дотримується грецькості» (ὁ ἑλληνίζων), здатен представляти ідеї та речі в зрозумілий і виразний спосіб (σαφῶς ἅμα καὶ ἀκριβῶς)», як у «розмові» [ὁμιλία, що водночас означає групу вояків, компанію, суспільство, торгівлю, стосунки, включно із сексуальними, урок учителя, бесіду та поточне вживання слова] (*Проти математиків* I, 10, 176–179). Ця концепція може тільки підтримувати претензії на універсальну легітимність.

♦ Див. вставку 1.

B. Словник перекладу

Якщо переклад не становить окремої проблеми, то це тому, що відмінності мов не беруться до уваги як такі. Його можна пізнати радше за відсутністю (*place en creux*). Тому не варто дивуватись, що жодне грецьке слово не означає тільки «перекладати», навіть якщо деякі з них можна саме так перекласти.

Одна з найбільш експліцитних і плідних моделей відмінності між мовами змальована Платоном у «Кратилі»; там вона представлена як звичайна відмінність фонетичної матерії. За умови, що добрий «законодавець» здатен створювати імена, зважаючи на εἶδος (форма, що є іменем сама по собі, природно притаманна речі), матерія важить мало, тож саме той, хто використовує знаряддя (ὀργανόν), вирішуватиме, чи воно є відповідним:

> Якщо Законодавець, чи він походить звідси, чи з варварів, перекладає форму імені, яка відповідає кожній речі, за допомогою будь-яких складів, буде так само добрим законодавцем тут, як і скрізь.
>
> (390a, trad. fr. C. Dalimier, GF, 1998).

Дієслово ἀποδίδωμι, яке Катрін Далім'є переклала як traduire «перекладати», буквально означає «дати тому, кому належить, відновити, дати натомість, передати» (Méridier, CUF: *imprimer la forme du nom* «відтиснути форму імені»); воно може замінюватись висловом τιθέναι εἰς τι (389d, 390e) «переносити, накладати» (ім'я саме по собі) на склади, як переносять форму ткацького човника на те чи інше дерево: терміни, безперечно, відповідають іншій технічній моделі. Проте найчастіше ніби за недоглядом чи між рядками (*en creux*), у вигинах певних фраз чи концептів філософських текстів відмінність між мовами береться до уваги, але там просто немає жодного терміна на позначення операції перекладу; наприклад, Аристотель у «De interpretatione» просто згадує, що «як неоднакові літери в усіх, так само неоднакові в усіх звуки голосу» (1, 16a 5–6; SIGNE, вст. 1); те саме щодо стоїчного «означеного», яке в Секста визначається як «те, чого варвари не розуміють, коли чують звук» (VIII, 11, див. SIGNIFIANT II, A).

Операції перекладу порушують під вельми різноманітними кутами зору. Так і з нашим дієсловом ἑλληνίζειν: коли його використовують як перехідне дієслово, воно може значити «вчити грецьку мову» (Фукідид, II, 68), «еллінізувати» варвара (Лібаній, *Or*. 11, 103), пізніше воно по суті використовується на позначення перекладу Біблії, «висловленої грецькою», а отже, у значенні «перекладати» слова чи текст (у II столітті н. е. у Діона Кассія, 55, 3, з приводу того, що ми називаємо транслітерацією імен Ноя чи Якова; Йосиф Флавій, *Юдейські древності* I, 6, 1). Так само з великою кількістю дієслів, які мають префікс μετα- й позначають пере-несення чи пере-творення: μεταφέρειν «переносити, переміщувати», (метафорично – «повідомляти»), μεταφράζειν «парафразувати» й насамперед μεταγράφειν «змінювати текст, фальсифікувати», а також «переписувати, копіювати», в грецькій мові окреслюють літературні операції поетичного, риторичного, філологічного типу та лише маргінально набирають значення «перекладати»: для μεταφράζειν див. Йосиф Флавій, ibid., IX, 14, 2; для μεταγράφειν див. Фукідида («змушувати себе перекладати», IV, 50, 2) та Лукіана, «Як писати

історію» 21, де пурист, що проголошує себе послідовником Фукідіда, претендує «переробити (μεταποιῆσαι) римські імена» та «перекласти їх грецькою (μεταγράψαι ἐς τὸ Ἑλληνικόν), наприклад, Хронієм назвати Сатурна» ба й іще кумедніше.

«Περὶ ἑρμενείας» – то є «De interpretatione», «Lehre von Satz» («Вчення про речення»), але ніколи не «Про переклад»; однак слово ἑρμηνεύειν, що означає «тлумачити, пояснювати, висловлювати» – і коли йдеться про того, хто вбирає думку в слова (Платон, *Закони* 966b), і коли йдеться про посередника-тлумача богів (поет, рапсод, віщун – Платон, *Іон* 535a), – є найсерйознішим кандидатом на давню версію поняття «перекладати» (починаючи з Ксенофонта, *Анабасис* 5, 44). Принаймні це збережеться в плині часу (див. нижче, II та III).

II. ГРЕЦІЯ В РИМІ: ПЕРЕКЛАДАТИ / АДАПТУВАТИ

Переклад із грецької на латину у латинських класичних авторів лише вельми частково задовольнив би наші критерії, та й сам процес перекладу чітко не зафіксований у латинській мові: дієслова *vertere, convertere, exprimere, reddere, transferre,*

1 **Що таке «варвар» для грека?**

▸ AUTRE, COMPARAISON, PEUPLE

Ἕλλην та βάρβαρος – це, як каже Козеллек, «асиметричні антоніми» (*Минуле майбутнє*, частина 3, розд. 1): перше – це, зокрема, і власне ім'я, а друге – лише загальне. Βαρβαρίζειν, звуконаслідування того ж типу, що й наше «белькотати» (cf. lat. *balbus* «заїка»), позначає поєднання мовних, антропологічних і політичних рис, які роблять із «варвара» ἕτερος зовсім іншого, ніж я сам, незрозумілого, навіть людська природа якого є сумнівною.

У риторичному та граматичному корпусі «варваризм» означає ефект незрозумілості; так, у поезії «іноземні» вирази (ξενικά) спричиняють відхилення від власного значення слів (τὸ ἰδιωτικόν) чи їх звичного вжитку (τὸ κύριον): забагато метафор створюють αἴνιγμα «таємницю», плутанину в означеному, а забагато запозичень (γλῶσσαι) призводять до βαρβαρισμός «тарабарщини», плутанини в означнику (Аристотель, «Поетика», 22, 1458a 18–31; див. LANGUE, II, 1). Діоген Лаертський вказує на розрізнення, що збереглося навіть у наших [французьких] шкільних вправах, між «солецизмом» (σολοικισμός), тобто помилкою синтаксису, та «варваризмом», що передає морфологічно нерозпізнаване слово (VII, 44; 59).

Істотною проблемою для греків було визначити: чи варварство (а отже, й еллінство) є фактом природи чи фактом культури (див. BIlDUNG, вст. 1). Антифон вживає дієслово βαρβαρίζειν щодо ставлення тих, хто робить із розрізнення грек/варвар природну відмінність: «Ми робимось варварами (βαρβαρώμεθα) стосовно інших, адже за природою ми народжені однаково, щоб бути й варварами, й греками (ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι·)» (P. Oxy 1364 + 3647, fr. A, col. II Bastianini-Decleva, cf. B. Cassin, *L'Effet sophistique*, p. 274). Так само в «Оресті» Еврипіда варварська концепція еллінізму, якої дотримується Орест, що вірить у природне підґрунтя відмінності, протиставляється грецькій концепції еллінізму, базованій на повазі до права, закону, якої дотримується Тіндар (B. Cassin, *L'Effet sophistique*, p. 175–191); й Ісократ вітає Афіни з такою еволюцією: «Наше місто зробило так (…), що ім'я "грек" надають не за родом (μηκέτι τοῦ γένους), а за способом мислення (ἀλλά τῆς διανοίας), і греками називають радше тих, хто бере участь у нашій культурі (παιδεύσεως), аніж тих, що поділяють із нами природу (φύσεως)» (*Панегірик* IV, 50).

Проте в обох випадках це є політичним питанням: варвари – це ті, хто підтримують деспотизм, навіть закликають до нього. Якщо для Аристотеля «варвари за природою – більше раби (δουλικώτεροι), ніж греки» (*Політика* III, 14, 1285a 20; пор. 1252b 9, 1255a 29), це означає, що вони, наче раби в домі, підпорядковані деспотичному управлінню, δεσποτικῶς за перським зразком (будь-який перс, раб Великого Царя, – це «людина іншого»), на відміну від грецької моделі гегемонії, ἡγεμονικῶς, що поєднує очільника (ἡγεμών) та вільну людину. Це тема книги VII, 7 «Політики», що пропонує першу теорію кліматів, у якій греки посідають середину між холодною, мужньою (*thymique* від θυμός) Європою, що живе вільно, але неорганізовано, та теплою, інтелектуальною (*dianoétique* від διανοητικός) і технічною Азією, що живе в підкоренні: Греція, що наділена водночас і пристрастю, і думкою, «здатна жити вільно з найкращими політичними інституціями та здатна керувати всіма». Внутрішнє панування, рабство рабів, також спирається на зовнішнє панування, рабство варварів, що потребують господаря, – цю теоретичну злуку не легко було подолати модерній добі (пор. B. Cassin, *Aristote et le logos*, I, 3).

БІБЛІОГРАФІЯ

DECLEVA-CAIZZI Fernanda et BASTIANINI Guido, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini, I, 1, Florence*, 1989, p. 176–222.

КОЗЕЛЛЕК Райнгарт, *Минуле майбутнє*. Київ: Дух і літера, 2005.

interpretari, imitari однаково можуть позначати як те, що ми називаємо «буквальним перекладом», так і більш-менш вільну адаптацію грецького прототипу. Те, що ці дієслова не дозволяють чітко розрізняти буквальний переклад і літературну адаптацію, досить виразно свідчить, що за класичної доби питання перекладу ставилось по-іншому, ніж воно постане від часів Єроніма та перекладу священних текстів, коли правильне відтворення *verbum pro verbo* стане принципом перекладу: для класики перекладати – це радше прагнути до сенсу (*vis*), ніж до літери (*verba*), – але насамперед це нагода подумати над способами творення літературної латинської мови. Питання перекладу зачіпає всю рецепцію грецької культури в Римі.

A. Плинність сенсів та суперечності

Різні вжитки дієслова *interpretari* у одного автора дають змогу охопити плинність сенсів, які фіксуються тільки через суперечності. Так, Цицерон змушує сказати Варрона (*Академіки* 1, 8), що він тільки наслідував (*imitari*), а не перекладав (*interpretari*) Меніпа. Сам Цицерон уточнює, що він слідував за (*sequi*) Панетієм, а не перекладав (*interpretari*) його у своєму трактаті «Про обов'язки» (2, 60). Однак те саме дієслово вживається і на позначення герменевтичної діяльності стоїків щодо міфологічних розповідей (*Про природу богів* 3, 60), і на позначення тлумачень філософської доктрини (*Про крайні терміни* 2, 34) чи адаптацій грецьких творів, здійснюваних засновниками латинської літератури, наприклад, Еннієм для «Священної історії» Евгемера (*Про природу богів* 1, 119).

Жодне з інших наведених дієслів не дало б змоги описати власне перекладацьку діяльність: натомість усі вони дозволяють латинським письменникам окреслити свої твори стосовно грецької «моделі», а лексику перекладу у властивих латинській літературі умовах розуміли лише у зв'язку з напруженою літературною полемікою.

Коли Плавт використовує дієслово *vertere* на позначення свого перекладу/адаптації грецького твору, то таке слововживання не є нейтральним, навпаки, воно увиразнює труднощі, відштовхуючись від яких розвиватиметься літературна латинська мова (*Комедія ослів* в. 11): «Грецькою мовою ця п'єса називається "Погонич ослів". Її написав Демофіл, Макк [=Плавт] переклав її варварською мовою (*vortit Barbare*)». Провокаційну формулу, що її Плавт застосовує також у «Трьох копійках» (в. 19), – «перекладати варварською мовою», тобто латиною, – варто сприймати як літературний маніфест: ішлося не про те, щоб перекладати, підкоряючись мові оригіналу, грецькій, стосовно якої всі інші – варварські. Навпаки, щоб уникнути смислових утрат і незрозумілої мови перекладеного, треба писати власною мовою, створювати власну мову. Ось чому Теренцій у своєму супернику міг протиставляти здатність добре перекладати та нездатність добре писати (*Євнух* 7–8):

> *qui bene vertendo et easdem scribendo male / ex graecis bonis latinas fecit non bonas.*
>
> Перекладаючи добре, але пишучи погано, він із добрих грецьких комедій зробив комедії латинські, але не добрі.

B. Цицерон та блиск філософського перекладу

Накреслене латинськими драматургами розрізнення перекладати/адаптувати/створювати свідомо перейняв Цицерон, який визначав своє розуміння філософського перекладу, посилаючись на практику засновників латинської літератури:

> Навіть якби я й обмежився перекладом (*vertere*) Платона чи Аристотеля, як наші поети перекладали грецькі п'єси, то, на мою думку, це була б добра послуга моїм співвітчизникам зробити доступними їм цих божественних геніїв, переносячи (*transferre*) їх просто до них (...). Існують такі місця, які я переніс би (*transferre*) на моє вподобання, коли б це було можливим зробити гармонійно, як це робили Енній із Гомером та Афраній із Менандром, і насамперед [місця] з філософів, яких я назвав раніше.
>
> *Про крайні терміни* 1, 7.

Таке «перенесення» Греції до Риму не зводиться до простого захоплення «трофеїв», хай навіть воно бовваніє на задньому плані (див., наприклад, *Тускуланські бесіди* 2, 5: треба вирвати [*eripere*] у Греції її першість у філософії та перенести до Риму): дієслово *transferre* так само описує переміщення сенсу, на якому розгортається метафора (*Про оратора* 3, 155–170). Вживаючи один термін і для перекладацької діяльності, і для творення метафор, Цицерон створює в мові зв'язок між перекладом та письмом; досить застосувати до перекладу те, що він говорить про розвиток метафори, безперечно відштовхуючись від аристотелівських роздумів про метафору як процес збагачення мови (*Риторика* III, 2, 1405a 35–37), аби визначити переклад як справжню творчість:

> Третій вид прикрашання, метафоричне вживання слова, – народився з необхідності, обмежений потребою та незручністю; потім він узагальнився з огляду на насолоду та приємність, які з нього можна здобути.
>
> *Про оратора* 3, 155.

Проте таке наближення має ще дальші наслідки, адже воно вписане в саму мову: греки, які не мали потреби в «перекладі», не вживали цей можливий сенс слова μεταφέρειν (Платон один раз вживає його на позначення транскрипцій власних імен: *Критій* 113a), і коли Плутарх звертається до філософських творів Цицерона (*Життєпис Цицерона* 40), він

вживає слова μεταβάλλειν, μεταφράζειν, щоб загалом окреслити його «перекласти», та залишає термін «метафора» для точного перекладу терміна, який Цицерон сам передавав словом не у власному значенні. Полісемія, яку розвинув Цицерон у слові *transferre*, не сприймається з погляду грецької мови, адже те, до чого вона відсилає, могло бути осмислено лише в Римі: перекладати – це щось висвітлювати (*apporter de l'éclat*), наприклад, вживаючи мову не у власний чи звичний спосіб, а базуючись на обмінах: «ці метафори – різновид обмінів (*mutationes*), завдяки яким ми беремо звідкілясь те, чого нам бракує» (*Про оратора* 156). Отож мова іншого може постачати те, чого нам бракує, але такий обмін чи запозичення є прийнятним і складає прикрасу лише тоді, коли воно не цілком засвоєне. Тож добре застосування метафор (*verba translata*), «зовсім не вдираючись на чужу територію (*alienum locum*), видавалось облаштуванням (*immigrasse*) у своєму» (*Брут* 274), – це лише інтеграція: запозичене не сприймається як іноземне, а влаштовується як у себе. Сенека також каже, що «латинські граматики надали право громадянства (*civitas*) слову *analogia* (з грецької)» (*Моральні листи до Луцилія* 120, 4): така концепція сприйняття грецької мови, описана як інтеграція в чужорідне тіло, узаконює встановлений дієсловом *transferre* зв'язок між перекладом і вживанням метафор. Отже, немає зміни однієї мови на іншу, є перенесення та запозичення всередині однієї «мови», результат перенесення з Греції до Риму, завдяки якому народжується осяяння (*éclat*): «метафори змушують помічати мовлення (*discours*) та висвітлюють його ніби зірки» (*Про оратора* 3, 170). В цьому світлі зрозуміло те, що Лукрецій говорить про свою поему, «переклад» доктрини Епікура: «зробити ясними темні відкриття греків» (1, 136–137) та «на темні сюжети скласти вірші, які б осяювали (éclatant)» (1, 933), – тобто осяяти незрозуміле перекладом, наділити просвітленою ясністю, звертаючись до чуттів. Якщо «всі метафори звертаються просто до чуттів, і особливо зору, найпроникливішого з них» (*Про оратора* 3, 160), то можна зрозуміти, що завдання перекладу як перенесення – це, власне, досягнути форми безпосередності, форми «живої» мови, латини.

III. ПЕРЕКЛАДИ БІБЛІЇ: ЛЕКСИКА ПЕРЕКЛАДУ ТА СТАТУС «HERMENEUS»

Переклад Біблії грецькою не є контрприкладом щодо одномовності греків, це радше ілюстрація. Ініціаторами цього перекладу насправді були не греки, а євреї, виходячи з ідеї, що грецька як *de facto* мова культури, *par excellence* надається до того, щоб зробити доступною книгу *par excellence*.

Переклад літературного корпусу, якому у XII ст. християнського літочислення нададуть загальної назви Біблія (βιβλία «книги»), було розпочато в Александрії у III ст. до н. е. Ішлося про велику подію в космосі культури. Грецькі «Писання» (γραφαί), які донині становлять Старий Завіт Грецької Православної Церкви, одразу постали лінгвістичним знаряддям християнської доктрини, постачаючи поняття та вирази, що живили нову фразеологію. На основі цього тексту було створено більшість давніх перекладів Біблії, аж до перекладу на церковнослов'янську, виконаного Кирилом та Мефодієм у середині IX ст. У II ст. Септуагінті було кинуто виклик з боку нового грецького перекладу, замовленого рабинами прозеліту Аквілі, хоч цю версію було доведено до крайнощів буквалізму. Це не заважало тому, що виключно саме нею послуговувались перші латинські перекладачі. Єронім (348–420) запропонував до неї подальші наукові та літературні доповнення, перш ніж узятися до безпосереднього перекладу на латину гебрейського тексту Писань. Упорядкований підсумок його роботи як перекладача та редактора – це латинська Вульгата, офіційна Біблія римського католицизму аж до середини XX ст. Єронім залишався прибічником того, що він сам називав *veritas hebraica* «гебрейська істина». Він мав послідовників в особі Лютера, перекладача Біблії на німецьку. Та попри свої наміри, він сприяв подальшому встановленню панування *veritas Latina* «латинської істини». Протягом багатьох віків латинська Вульгата лишалася основою для більшості перекладів так званими народними мовами. Але, повертаючись до грецької Біблії, зазначимо, що її поява за класичної античності сигналізувала про настання визначного етапу в самій історії культури. Справді, Мойсей переміг Гомера! Однак насамперед було незворотно закладено об'єктивне підґрунтя лексики та дискурсу того, що відтоді почало називатись «перекладом».

A. Грецька Біблія Сімдесяти

Отже, у III ст. до н. е. вихідці з Юдеї, чи Ἰουδαῖοι (юдеї), взялися до перекладу грецькою мовою своїх ἅγιαι γραφαί (священних писань), насамперед Мойсейового Закону, νόμος, чи як вони були схильні казати, νομοθεσία «законоположення», «конституції». Πολίτευμα, «спільнота в Місті», яку вони складали в Александрії, гарантувала національну окремішність, «конституція» ж мала надати спільноті політичне визнання. Згодом було перекладено й інші книги, що тривало два чи навіть три століття та було завершено, можливо, християнськими вченими. Це була безпрецедентна подія. Грецька, мова духу універсального покликання, стала біблійною мовою. Наприкінці II ст. до н. е. набула поширення легенда, яку вперше зустрічаємо в «Листі Аристея», де розповідається, що «Книга» (ἡ βίβλος), тобто Книга Закону, стала грецькою завдяки сімдесяти чи сімдесяти двом мудрецям племені Юда, що їх благословив Первосвященик Єрусалима. Замовлення надійшло від царського бібліотекаря Александрії, який виконував побажання дванадцятого монарха

правлячої династії Птолемея Філадельфа (285–247 рр. до н. е.) бачити ці Книги в уславленому закладі його пишного міста. Згідно з цим джерелом, кожен із перекладачів переклав текст точнісінько так само, як і інші. У середині II ст. християнські автори почали вживати, ба й самі запровадили латинське слово *septuaginta*, «сімдесят»: вони затвердили його як загальну назву канону грецьких Писань, спадкоємцями, а потім і єдиними користувачами яких вони були. Сьогодні – не без плутанини, адже легендарна Септуагінта обмежується лише п'ятьма книгами Мойсеєвими – так і досі називають увесь грецький Старий Завіт.

B. Переклад, тлумачення, натхнення, пророцтво

Небувалий факт перекладу Закону одразу збентежив теоретиків місцевої юдейської спільноти, тоді вже цілковито грекомовної. У цей момент і в такий спосіб було закладено концептуальне поле перекладу в грецькій лексиці. Дієслово ἑρμηνεύειν та іменники ἑρμηνεία і ἑρμηνεύς змінили своє звичне значення – «виражати, позначати», «вираз, позначення, тлумачення» і «тлумач» – та набули специфічного значеня «перекладати», «переклад», «перекладач». Подібна доля спіткала й інші етимологічно близькі слова та синоніми: наприклад, διερμηνεύειν та διερμήνευσις. Слово μεταγραφή «копія, список» також почало позначати «переклад», а μεταγράφειν «переписувати, копіювати» стало синонімом «перекладати». Дієслово μετάγειν «висилати» було застосовано до текстів, «перенесених до іншої мови», інакше кажучи, «перекладених» (Вступ перекладача Книги Ісуса, сина Сирахова, бл. 100 до Р.Х.). Також зверталися до μεθαρμόζειν «розміщувати по-іншому». Три великі юдейські діячі, що були учасниками або свідками цих семантичних інновацій від II ст. до н. е. до I ст. н. е., висловлювали переконання, що ініціатива перекладу Закону належала зовнішній політичній силі. У 180 р. до н. е. філософ Аристобул стверджував, що «весь переклад (ἑρμηνεία) Закону» був здійснений за Птолемея Філадельфа. Проте він свідчить про попередні спроби перекладу, часткові чи невдалі, хоча це й неможливо перевірити. Цим свідченням він хотів підкріпити своє переконання, що Мойсей, батько універсальної культури, був наставником грецьких мислителів, насамперед Платона та Піфагора, які керувались безпосередньо грецькими перекладами «Закону» (текст, цитований Євсевієм Кесарійським, *Євангельське приготування* XIII, 12.1). Аристобул першим засвідчив вживання слова ἑρμηνεία у технічному сенсі «перекладу». Півстоліття потому в тій самій Александрії було створено велику легенду, що дійшла до нас цілком під назвою «Лист Аристея». Цей текст підтверджує впевнене використання слова ἑρμηνεία на позначення «перекладу», одразу відрізняючи цей термін від μεταγραφή «переписування». Там само виникають формули τὰ τῆς ἑρμηνείας і навіть τὰ τῆς μεταγραφῆς «робота чи праця перекладу», яку «виконують» (ἐπιτελεῖν) чи яку «вивершують» (τελεῖν). Що ж до «перекладачів», то їх описують, здається, лише за допомогою дієприкметника від дієслова διερμηνεύειν.

Стійке закріплення завершеного словника перекладу засвідчено та прокоментовано екзегетом та філософом Філоном Александрійським у перших десятиліттях першого століття. Правильність, якщо не легітимність, акту перекладу ἱεραὶ βίβλοι (священних книг) чи просто γραφαί (Писань) постулюється у твердженні богословського характеру, що апелює передусім до постаті Мойсея. Ось два суттєво важливих тексти:

> (1) Щоразу, коли халдеї, навчені грецької, та греки, навчені халдейської [тобто гебрейської], стикалися з обома [версіями] Писань (γραφαί), халдейською та перекладеною (ἑρμηνευθείση), вони чудувалися й вклонялися (προσκυνοῦσιν) їм як двом сестрам, ба радше як одному й тому ж тексту – за духом і за буквою (ἔν τε τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασι), – іменуючи тих [авторів перекладу] не перекладачами (ἑρμηνέας), а ієрофантами та пророками, адже вони чистотою думки наздоганяли (συνδραμεῖν) якнайчистіший дух (πνεῦμα) Мойсея.
>
> *De vita Mosis* II, 40.

> (2) Адже пророк жодним чином не проголошує нічого свого, він – тлумач (ἑρμηνεὺς), який переказує навіяне Іншим у мить натхнення (ἐνθουσία).
>
> *De specialibus legibus* IV, 49.

Для Філона грецький переклад Писань так само «натхненний», як і гебрейський оригінал. Те ж, на його думку, стосується й тлумачення священних текстів, адресованого вузькому колу обраних чи «втаємничених». Щоб підкріпити свою аргументацію, він звертається до образу містерій, – в такому руслі й книжники Александрії тлумачили твори Гомера. В основі пропонованої ним схеми лежить ідея мовлення, логоса (λόγος) як інтерпретатора (ἑρμηνεύς) ума чи духу (νοῦς): звідси у нього вираз ὁ ἑρμηνεὺς λόγος «логос-тлумач (думки)» (*De somniis* I, 33). Він звертається до цієї схеми також коли осмислює божественне одкровення. Боже вчення чи мовлення (λόγος) має Мойсея за тлумача (ἑρμηνεύς). Тому Філон називає його ὁ θεολόγος «богословом» (*De proemiis et poenis* 53; *De vita Mosis* II, 115). Тією мірою, якою божественний λόγος виражаєтья у «священних законах (νόμοι ἱεροί)», Мойсей постає їх ἑρμηνεύς «тлумачем», «перекладачем», а точніше – προφήτης «пророком». Але і сам він потребує тлумачів за своїм образом та мірою. Звідси образ ланцюга тлумачів-«пророків», де перекладач чи коментатор підноситься до рівня автора, бо вони однаково «натхненні» (це можна порівняти

з «Іоном» Платона, де ланцюг натхнення йде від Музи чи бога до поета, а далі – до рапсода, тлумача, 533c–535a). Таким чином, усі кількісні та якісні розриви грецького перекладу Писань виявляються *a priori* виправданими й відповідними автентичним γραφαί. Однак у деяких з цих випадків перекладачі зайшли справді далеко в літературному відображенні твору, іноді аж до написання геть нового тексту. Це особливо стосується Книги притч Соломонових, складеній заново автором, знайомим із грецькою мудрістю. Таким чином, ἑρμηνεύς означає не стільки «перекладач», скільки «тлумач», «інтерпретатор», з літературними ба й музичними конотаціями, адже тут є й поезія. Це, звісно, можна назвати перекладом, але лише тією мірою, якою біблійне послання, у своєму змісті та глибинній артикуляції, зберігається в усьому цьому та всупереч усьому цьому. І в цьому семантична повнота слова ἑρμηνεύς.

С. Єронім: перекладач («**interpres**») *чи письменник* («**orator**»)?

Саме в особі Єроніма (народився 347 р. біля Ермони, тепер Любляна в Словенії, помер у Віфлеємі 420 р.), який отримав у Римі гуманітарну освіту високого рівня, західний шлях християнської Біблії досяг свого вирішального порогу. Досить рано він узявся до перегляду текстів латинського Писання, які ходили в Африці принаймні з початку III ст., потім в Іспанії та в Південній Галії й, зрештою, у Римі. Всю сукупність цих ранніх перекладів, окрім Єронімової *Вульгати*, називають *Vetus latina*, «Стара латина», *Vetus editio, Antiqua translatio, Vulgata editio* чи, за виразом Августина, *Itala* «італійська». Єронім називав *Vulgata editio* «загальноприйнятим виданням» будь-який попередній переклад; насамперед це Септуагінта (*Лист* LVII, «До Паммахія», § 6). Варіанти, а надто виправлення цього *editio*, здається, відбивають дуже ранню грецьку версію тексту, близьку до корпусу гебрейських текстів, віднайдених серед кумранських сувоїв.

Ця Біблія зробила значний внесок у становлення християнської латини на відміну від латини класичної. Багато чим їй завдячує словник західних мов, що походять від латини. Вражений великою кількістю цих варіантів та їхньою літературною вбогістю (то був час захоплення *sermo humilis* «низькою говіркою»), Єронім забажав створити переклад, гідний римського суспільства, в якому воно впізнало б своїх класиків. Довге перебування на Сході дало йому змогу вдосконалити своє знання грецької і навіть опанувати гебрейську. Спочатку він вправлявся з енциклопедичними текстами Євсевія Кесарійського. Після прибуття до Риму він взявся за перегляд латинської Біблії, виходячи з тексту Септуагінти й обмежуючись при цьому коригуванням стилю. У 386 р. він остаточно осів у Віфлеємі, де відкрив для себе «Гекзапли» Оригена. Перед цим всеохопним синопсисом у шість колонок перед ним постало тяжке питання істинності тексту та його мови. Саме тому він узявся до свого завдання, обмежуючись лише гебрейським каноном Писань. Він відкривав дедалі нові й нові грецькі переклади – Аквіли, Симмаха та Феодотіона, що містилися в «Гекзаплах»: вони були значно ближчі до гебрейського тексту, прийнятого на той час у євреїв, ніж александрійський переклад, класичний для християн. Таким чином, Єронім дедалі більше схилявся до гебрейського тексту як єдиного носія «одкровенної» істини, як він казав, *veritas hebraica* «гебрейської істини». Це був третій та останній етап його роботи як перекладача, і він тривав від 590 до 405 р. Здійснивши в такий спосіб латинський переклад книг гебрейського корпусу, він повертався *ad fontes* («до джерел»). Він оминув увагою, хоча й не цілковито, інші книги, що фігурували в християнських Бібліях як «девтероканонічні» й що їх Єронім називав «апокрифами». У XIII ст. латинська Біблія, що народилася з перекладів Єроніма, дістала назви «Вульгата». Не весь її зміст походить від Єроніма. Більшість девтероканонічних книг у її складі є переглянутими старими текстами *Vetus latina*. Тривалий успіх Вульгати можна пояснити тим, що вона відповідала потребі у стандартному тексті, загальновизнаному завдяки авторитету славетного автора, хоча почасти це був псевдонім. Таким чином, це була офіційна Біблія Римо-католицької Церкви аж до середини XX ст.

Твердо тримаючись *veritas hebraica* чи *hebraea*, Єронім вбачав у гебрейській мові *matrix omnium linguarum* «матрицю всіх мов» (*Коментар на Пророка Софонію* III, 14–18), первісну мову, від якої походили всі інші, щокроку ризикуючи втратити істину. Адже він досі залежав від любої Гесіодові песимістичної теорії історії, дотримуючись думки про прогресивну деградацію людства та асоціюючи досконалу істину із витоками культури. Грецький переклад Септуагінти міг бути тільки блідим відбитком оригіналу. Якщо Єронім вважав себе здатним перекладати священні книги, то лише тому, що він робив це після приходу Христа, історичного засновку будь-якої істини. З точки зору технічних засобів, які він проголошує, його вміння є набагато вищим за вміння Сімдесяти, хоча він і визнає, що ця версія «превалювала цілком правочинно в церквах, адже вона була першою (...), й апостоли послуговувались нею» (*Лист* LXVII, 11). Однак він виправдовує своє правило *veritas hebraica* за допомогою філософії мови, на яку вплинули Ориген та школа Платона («Кратил»). Він поділяє доктрину про невидимий зв'язок між грецькими словами ὄν «бути» та ὄνομα «ім'я», демонструючи, що це сполучення з найбільшою силою реалізується в гебрейській мові, первісній мові, здатній краще за будь-яку іншу висловити та забезпечити істину. Можна прокоментувати в тих самих виразах:

> Так само, як існує двадцять дві літери, завдяки яким на гебрейській пишуть все, що говорять, і за допомогою елементарних функцій літер осягається людська мова, так і за допомогою двадцяти двох книг Біблії, як за допомогою літер та елементів, це ніжне дитинство правдивої людини наставляється в божественній доктрині.
>
> *Передмова до Книги Самуїла та до Книги Царів*.

Звідси випливає необхідність звертатись до гебрейського тексту задля перекладу Біблії та обмеження перекладу гебрейським корпусом текстів, виправляючи таким чином надмірності та недоліки Септуагінти. «Одкровенну» істину, що становить єдність із «іменем», тобто формулою, буде збережено. Книги, перекладені Єронімом, не будуть «зіпсовані переливанням у третю посудину (*in tertium vas transfusa*)» (*Передмова до книг Соломонових*).

Маючи справу зі світськими творами, за часів своєї юності Єронім, як він зізнається, застосовував правило Цицерона та Горація й перекладав «не слово у слово, а сенс у сенс (*verbum e verbo*, а *sensum e sensu*)», не «як звичайний перекладач, а як письменник (*nec ... ut interpres sed ut orator*)». Він уточнює: «Я перекладав не слова, а думки (*non verba sed sententias transtulisse*)» (*Лист* LVII, 5 та 6). Він згадує перекладачів, передусім Сімдесятьох, що «перекладали відповідно до сенсу (*ad sensum interpretati sunt*)»; або таких, як Гіларій із Пуатьє, що «ловили думки у власну мову за правом переможця (*victoris jure transposuit*)» (*ibid.*, p. 6). Але сам Ієронім обстоює щодо священних Писань принцип *verbum e verbo*. Це означає, що він надає великої ваги тому, щоб ані найменше слово не залишилось осторонь, адже кожне зі збережених слів утримує частину божественної «таїни» (*mysterium* чи *sacramentum*). Отож, він «перекладач», а не «пророк»: «Саме ерудиція та словарний запас, – говорить він, – перекладають те, що ми розуміємо (eruditio et verbirum copia ea quae intelligit transfert)» (*Передмова до П'ятикнижжя*). І все ж він відкидає (хоч і послуговується ним) грецький переклад Аквіли, «педантичного тлумача (*contentiosus interpres*), що перекладає не лише слова, а й етимології» (Лист LVII, 11). Інакше кажучи, Єронім відкидає рабський буквалізм, що вихолощує «таїну», містилище істини. Переклад *ad verbum*, на його думку, «передає абсурдний звук» (ibid.). Герменевтичний принцип застосування *verbum e verbo* дозволяє таланту чи навіть генію перекладача, наразі Єроніма, проявляти себе лиш доти, доки це не загрожує сенсу чи *mysterium*. Іноді навіть можна «зберегти милозвучність та своєрідність (*euphonia et proprietas conservetur*)» (*Лист* CVI, 55). Так дістають пояснення та виправдання літературна якість і навіть вільності біблійного перекладу Єроніма, що зовсім не є прикладом сервільності.

Сучасник і кореспондент Єроніма, Августин відкидає правило *veritas hebraica*. На його думку, грецький текст Септуагінти «натхненний Святим Духом»: це найкращий переклад з усіх наявних. Відтак, якщо десь є первинна істина, то вона втілюється саме в Септуагінті. Адже грецька Біблія провозвістила Христа (наприклад, перекладаючи гебрейське слово «молодиця» стосовно матері Іммануїла в Ісаї 7:14 як παρθένος «діва»), і цей переклад було сприйнято Церквою. Августин вірив у прогрес людськості протягом історії, який знайшов своє «завершення» у Христі – його останньому етапі. Крім того, його логіка спирається на концепцію мови, споріднену зі стоїчним вченням про *res et signa* «речі та знаки» (*De doctrina christiana* I та II, passim). Якщо між ὄν «сущим» та ὄνομα «ім'ям» існує безпосередній зв'язок, то між *res* «*річчю*» та *signa* «знаком» – навпаки, розділення. Проте для Августина унікальною *res* є Бог, а *veritas* – це лише один зі способів говорити про Бога. Усне мовлення належить порядкові *signa*, а писане – це не більш, ніж «знак знаку»: його не слід ототожнювати з істиною, що належить іншому порядку *res* (див. SIGNE та цю статтю, IV).

IV. СЕРЕДНЬОВІЧНЕ «TRANSLATIO»

За доби Середньовіччя термін *translatio* набуває різних слововжитків, що походять від спільної ідеї «руху» чи «перенесення»: (1) «перенесення від одного сенсу до іншого» для того самого слова чи «перенесення імені з однієї речі на іншу» в межах даної мови, (2) «перенесення від терміна даної мови до еквівалентного терміна іншої мови» чи «переклад» (див. відмінність між *etymologia* та *interpretatio*), (3) «перенесення культури чи уряду від однієї доби до іншої», від одного місця до іншого (*translatio studii*, *translatio imperii*).

A. Перенесення сенсу

Поняття *translation* і справді перебуває на перетині мовних *artes* (граматика, логіка, риторика) та теології. У найширшому значенні термін *translatio* позначає перенесення сенсу, зміщення значення (signification) з власного на переносне. У більш вузькому розумінні, на яке ми можемо натрапити в граматиці чи риториці (у Квінтиліана чи Доната, наприклад), *translatio* відповідає *tropus*, що визначається як зміна значення, здійснена задля прикрашання чи з необхідності (пор. Квінтиліан, *Виховання оратора* XII, 8–9). У ще вужчому значенні *translatio* відповідає одному конкретному тропу, *metaphora*; ідеться про використання слова в особливому значенні, або через те, що цей смисл не має власної назви, або через те, що його ім'я вважається непристойним, або якщо це використання посилює значення. Нове вживання слова базується на усвідомленні стосунків подібності між річчю, яку воно позначає від початку, та річчю, до якої воно застосовується завдяки перенесенню (наприклад, коли говорять про людину «це лев», то це вказує на її силу). Два перші значення *translatio* застосовуються як

до одного слова, так і до цілого виразу, третє – лише до одиничного слова. Терміни *translatio* та *transumptio*, які розрізнялись за античності (наприклад, у Квінтиліана), за Середньовіччя використовуватимуться без розрізнення.

1. Translatio*: двозначність/прикраса*

У своєму дуже впливовому пасажі з коментарю на першу главу «Категорій» Аристотеля Боецій вводить поняття *translatio*. Він розрізняє два випадки: (1) перенесення сенсу, коли ім'я однієї речі вживається для позначення іншої, яка не має імені; це здійснюється доконечно через «брак імен» та спричиняє двозначність, адже те саме слово починає позначати дві різні речі; (2) перенесення сенсу з метою прикрашання, що не спричиняє двозначності (наприклад, коли слово *auriga* [візниця] використовується на позначення керманича корабля, хоча цей останній уже має назву: *gubernator*). *Translatio nullius proprietatis est* «Перенесення – це не властивість чогось», – каже Боецій, і цю формулу треба розуміти стосовно типу (2): перенесення не становить ані властивості речі (адже вона не отримує свого власного імені через перенесення), ані властивості імені (адже вживання у переносному значенні не становить стабільної властивості імені). На останньому пункті згодом наголошує Абеляр: перенесення обмежується певним проміжком часу, певним висловлюванням та пояснюється контекстом. Таким чином, він підтверджує, що перенесення не спричиняє двозначності, адже тут немає нового накладання, є лише вживання *не у власному значенні*. Він також додає, що цей тип *translatio* належить до *univocatio*, адже він спричиняє лише одне накладання (*impositio*), навіть якщо термін набирає нового значення, порівняно з початковим. Саме на основі аналізу таких варіацій контекстуально зумовленого значення та ідеї *univocatio* вироблятиметься теорія супозиції: так, *translatio disciplinalis* – це особливі випадки уживання термінів, які подибуємо у висловлюваннях мови граматики (наприклад, *homo est nomen* «"людина" – це іменник»), логіки (*homo est species* «"людина" – це вид»), а також поезії (*prata rident* «луки сміються»). Проблемою виявляється визначити, чи предикат є причиною певного значення, чи він лише актуалізує семантичну можливість, закладену в терміні. У контексті середньовічних коментарів до «Софістичних заперечень» *translatio* часто аналізували як другий тип двозначності. Між двозначністю, яка є наслідком того, що два означених наявні в одному терміні на рівних засадах (наприклад *canis*: «пес» та «сузір'я Псів»), та контекстуально зумовленою двозначністю (наприклад, *monachus albus* «білий монах» [цистерціанець], де *albus* може відсилати до цистерціанця лише в цьому особливому контексті) є інший тип *translatio*, коли два значення терміна ієрархізовані *secundum prius et posterius* «згідно з попередністю та наступністю». Бачимо, що середньовічні коментатори уточнюють оригінальний текст Аристотеля, неясний через відсутність прикладу другого типу вживання. Здавалося, що він стосується семантичних варіацій, спричинених тривалим вжитком слова у значенні, якого воно початково не мало (166а–б 16–17; пор. переклад Dorion, Vrin, 1995: «інший спосіб – це коли ми звикли висловлюватись у такий спосіб»). Саме в межах цієї другої категорії у XIII ст. буде створено поняття *analogia*, коли значення первинне, а всі інші можуть до нього приводити згідно з визначеним зв'язком (наприклад, *sanum* спершу означає здоров'я тварини, а потім і у зв'язку з першим – здоров'я сечі, мікстури тощо.).

2. Теологічний контекст

У теологічному контексті Августин протиставляє *signa propria* «власні знаки» та *signa translate* «перенесені знаки» (*De doctrina christiana* II, 10, 15); серед останніх він згадує іменник *бик*, який має власне значення тварини, а *par usurpatio* – євангеліста: ім'я відсилає первісно до однієї речі, яка сама відсилає до іншої речі, й у такий спосіб унаслідок перенесення, воно позначає іншу річ. «De trinitate» IV Боеція, що частково продовжує «De trinitate» V Августина, є вихідним пунктом для важливих роздумів у іншому плані. У цьому тексті Боецій говорить про *mutatio* категорій, якщо їх застосовують до Божества; вони змінюються відповідно до речей, до яких застосовуються, звідки твердження: *talia sunt praedicamenta qualia subjecta permiserunt* «категорії є такими, якими їм дозволяють бути їхні об'єкти». Тобто коли предикати спрямовані на іншу річ, ніж божественна реальність, вони можуть бути субстанцією та акциденцією; але вони модифікуються, коли спрямовані на неї (*cum qui in divinam verterit predicationem cuncta mutantur que predicari possunt* «коли звертаються до божественної предикації, все, що може бути предиковане, цілком модифікується»). У контексті аналізу пропозицій у тринітарній теології цей вислів підлягатиме двом трансформаціям. Перша надасть йому семантичної значущості, замінюючи *praedicata* на *praedicamenta*: вартість (valeur) предикатів, коли їх застосовують до божественної реальності, може модифікуватися аж так, що висловлювання перетворяться на хибні, як каже Йоан Солсберійський у першій половині XII ст., а Т'єрі Шартрський саме з цього приводу говоритиме про *verborum transsumptio*. Друга трансформація полягатиме в інверсії термінів *subjecta* та *preadicata* (*talia sunt subjecta qualia praedicata permittunt*): отож, справа вже не в тому, що характер є «невласним», адже мається на увазі «переносне значення», мовлення про Бога; справа у встановленні загального принципу, який узалежнив би семантичні та референційні властивості суб'єкта від природи предиката (наприклад, предикат «породжувати» у вислові *Deus generat* «Бог породжує» обмежує суб'єкта

«Бог» лише до значення «Отець»). Саме в такому трактуванні ця настанова стане самим принципом контекстуальної семантики, яку розвивали логіки-терміністи (інакше, номіналісти) у XIII ст. (див. L. Valente, *Doctrines linguistiques et théologie*, готується до друку).

Починаючи з Йоана Скота Еріуґени, який звернувся до вчення Псевдо-Діонісія, поняття перенесення смислу позначене також діонісіївською традицією. Йоан вживає термін «метонімія» (він перекладає його як *transnominatio*, а Йоан Сарацин – як *denominatio*). Троп, що має ту саму назву, якраз і означає перенесення смислу, що ґрунтується на різноманітних зв'язках, а особливо на зв'язку причини та наслідку, що й робить його особливо адекватним у цьому контексті. Йоан Скот обрав термін *translatio* (та його похідні) водночас і для перенесення категорій, і для перенесення імен; цього вживання дотримуватимуться в усій подальшій літературі, присвяченій божественним іменам. Також він говорить про *metaphora*, коли йому трапляються типи зв'язків не лише подібності, а й відмінності чи протилежності, що виправдовуються перенесенням імен на Бога. Ці ствердження, звані *per translationem*, неточні та хибні самі по собі, в модусі заперечень не позбавлені точності та істинності.

Ідея, що імена приписуються Богові за допомогою *translatio*, тобто не у власному значенні, а в перенесеному, відмінному від первісно усталеного, спричинилася до аналізу слововжитку в переносному сенсі у зв'язку з двозначністю (*aequivocatio*) (Абеляр, потім коментатори «De trinitate» Боеція: Ґільберт із Пуатьє та Т'єрі Шартрський). Загалом за тієї доби вважалося: між іменем, що застосовується до створеної реальності (якій вони відповідають, адже були до неї припасовані від початку), та іменем, що застосовується до Бога, існує двозначність. Наприкінці XII ст. численні автори думали навпаки, а саме: тут наявна «однозначність», адже в реченні «Бог є справедливий» та «людина є справедливою» слово «справедливий» означає те саме (звідки *univocatio*), але *конотує* різні властивості (відповідно, причину будь-якої справедливості та наслідок божественної справедливості). Тобто вже немає неспівмірності між двома типами дискурсу, є часткова співмірність, причому поняття *connotatio* дає змогу точно окреслити, в чому полягає різниця (див. CONNOTATION). Такий автор, як Алан Лілльський, наприкінці XII ст. уточнив поняття *translatio*, розрізняючи *translatio nominis* «перенесення імені» та *translatio rei* «перенесення речі», виходячи з різних теологічних джерел та даних, взятих із мовних *artes*. Коли кажуть «лінія довга», то тут наявне перенесення як імені *longa*, так і речі, яку вона позначає; у «*seges est leta*» («радісні жнива») наявне перенесення лише речі (радість перенесено від людини, чиєю властивістю вона є, на неживу річ); у «*monachus albus*» – лише перенесення імені (тут лише ім'я переноситься, адже «білий монах» – не білий) і лише останній спосіб вживається при «*translationes in divinis*» (див. ОМОНІМ). У відомому тексті Алан Лілльський також показує, як мова зазнає доглибного зміщення і суцільного викривлення, коли її застосовують щодо Бога:

> (...) тут слова не висловлюють реалії такими, якими вони є, терміни віддаляються від власних значень (...) тут імена стають займенниками, прикметники – іменниками, дієслова не вказують на те, що говориться про іншу річ, предикат не має суб'єкта, суб'єкт не має матерії, тут ствердження правильне, заперечення істинне, слова треба судити не за смислом, який вони дають, а за смислом, з якого вони випливають, синтаксис не підлягає законам Доната, метафора (*translatio*) чужа правилам Цицерона...
>
> Вступ до *Distinctiones*, PL, t. 210, col. 687; текст виправлений та перекладений G. Dahan, 1999, с. 53–54.

3. Translatio *та аналогія*

Запровадження поняття *аналогії* у XII ст. обмежує функції *translatio* (див. АНАЛОГІЯ). Воно вводиться, виходячи з другого типу двозначності «Софістичних спростувань», тобто того, який ми раніше схарактеризували як спосіб *translatio* та згідно з тією ж формулою, що позначає перехід від *prius* до *posterius* («здоровий» насамперед стосується стану людини, а вже потім сечі, прогулянки тощо). У теології питання невимовності чітко поділяється, за схоластичним читанням Псевдо-Діонісія, на дві частини: перша охоплює так звані «містичні» імена, сутнісні імена чи імена досконалості («справедливість», «істина» тощо), друга стосується так званих «символічних» імен (наприклад, коли вживають ім'я «лев»). Справжню філософську й теологічну проблему, як каже Дунс Скот, становлять перші, адже йдеться про визначення стосунків між божественною справедливістю та людською справедливістю, що дає змогу проаналізувати стосунки між висловлюваннями «Бог є справедливий» і «людина є справедлива». А от стосовно «символічних» імен говорять про *translatio* чи *metaphora*: це суто лінгвістичне питання, адже не встановлюється ні схожість, ні подібність Бога та людини (це «неподібні символи» чи «метафори без подібності» Псевдо-Діонісія). Для визначення типу «перенесення» важливо взяти до уваги, де розміщено *per prius* те, що переноситься. Так, справедливість як «річ» чи «означувана річ» перебуває *per prius* у Бозі, а в другу чергу та *per posterius* – у людині (згідно з різними способами аналізу, але, наприклад, на основі стосунків участі). Проте в плані імен стосунки перевернуто, адже назва «справедливість» застосовується *per prius* до творіння (бо ж назви спочатку було дано речам світу,

і лише потім, *per posterius*, їх було «перенесено» на Бога). У плані значення таку назву справді вважають властивою Богові, але «невластивою» в плані способу значення, адже воно необхідно дорівнює тому, хто його вживає, а отже, не пристосоване до висловлення немислимих чи невимовних реальностей (див. MODUS SIGNIFICANDI). У символічному імені *leo* немає жодного стосунку між річчю, яку воно позначає, та річчю, яка означає суб'єкта, до якого його застосовують; перенесення, що стосується лише імені (*«translatio nominis»*), реалізується на підставі властивості, яку вважають подібною, та властивості пропорційності (кажуть: «Бог – це лев», маючи на увазі пропорцію Бог/сила: лев/сила); через це, як каже Бонавентура, лише ці імена є справді «перенесеними іменами» (*nomena translativa*) (*In IV Sententiarum*, dist. I, 22, a. un., q. 3, resp.). Зауважмо, що Альберт Великий вважає навпаки: існує «перенесення речі» через те, що саме властивість (сила) переноситься з лева на Бога. Хоч би як там було, ці символічні імена є абсолютно невласні, як у плані значення, так і в плані способів позначення, що притаманне всім іменам.

B. Перенесення з однієї мови в іншу – **translatio** */ переклад*

Середньовічні граматики та лексикографи намагались розрізнити різноманітні стосунки, завдяки яким два терміни можна поставити у відношення один до одного за умови, що між ними є щось спільне. Саме знання цього спільного дозволяє встановити, що один з них може слугувати глосою (*expositio*) для другого. Труднощі, з якими вони стикались, можна уявити, розглянувши такі пари термінів (де знак рівності позначає еквівалентність, яку саме й треба точно визначити):

(1) *deus* = *Dans Eternam Uitam Suis* (Бог = Той, що дає вічне життя своїм): етимологія «за буквами»;

(2) episcopus = ἐπί + σκοπός: аналіз за композицією;

(3) deus = θεός;

(4) homo = ἄνθρωπος;

(5) Iacob = Iacobus;

(6) *sapientia* «мудрість» = *amor philosophie* «любов до філософії».

Найзагальніший родовий термін для цих еквіваленцій – *expositio*. Його також використовують у логіці, де він означає парафрази, що пояснюють логічну структуру висловлювання (наприклад, *homo qui currit disputat* «людина, що біжить, сперечається» = *homo currit et ille disputat* «людина біжить і сперечається»). Подібним чином *expositio* дає змогу віднайти множинність смислів і значень терміна, а це також може пояснити його матеріальну форму. Відтак, що складніше зрозуміти слово, то більше прагнуть його окреслити за допомогою множинності *expositiones*, починаючи з найвідоміших виразів, як це зроблено у книзі «Catholicos» Йоана Генуезького, для слова *deus* (зокрема, ми знаходимо там випадки [1] та [3]).

Автори XII ст. розрізняють два типи *expositiones*: «етимологія (*etymologia*) – це *expositio* вокабули за допомогою однієї або кількох більш знаних вокабул, виходячи з властивості означуваної речі та подібності літер і найчастіше здійснюється в тій самій мові»; вона відтворює приклади типу (1), але виключає (6) через відсутність формальної подібності. Вона може охоплювати процеси композиції/деривації, хоча, як бачимо з прикладу (2), досить репрезентативного щодо того, на що ми натрапляємо у так званих словниках *Derivationes* (Гуґо Пізанського, наприклад), тут також варто визнати перехід між мовами, адже латинський термін розкладається відповідно до грецьких складників. «*Interpretatio* – це *expositio* чи *translatio* слова на іншу мову, причому не важливо, чи є подібність звуків», *interpretatio* можна застосовувати до (4). Згідно з авторами, критерій розрізнення такий: або в тій самій мові / в іншій мові (автори розходяться в цьому пункті), або наявність формальної подібності/без необхідності формальної подібності. Певні автори вирізняють два перші поняття *translatio*, що виникають, коли термін «переноситься» з грецької на латину, наприклад, *ego*, *tu*, *sui*, які видаються Йоану Генуезькому «похідними». Отож він ставить перед собою питання, чи має місце деривація (*derivatio*) щоразу, коли є *translation*, та відповідає негативно у випадках перекладу (3) та (5), коли не можна говорити про деривацію, адже йдеться насправді про *ту саму назву*, що підлягає звичайній модифікації форми, під час переходу з однієї мови в іншу (*«detorsio unius lingue in alteram»*); насправді кожне зі слів цих пар є ідентичним і за значенням, і за способом позначення. Коли цього не відбувається, можна говорити про деривацію, як-от *olor* (лебідь) «походить» від ὅλον «цілком», «адже лебідь *цілком* білий», чи *gigno* «породжувати» від γῆ «земля». Варто зазначити, що ця проблематика єдності імені, народжена в теологічному контексті (треба було продемонструвати, що Євангеліє є єдиним, навіть коли б воно було створено багатьма мовами, див. MOT [VOX]), також згадується стосовно прикладу *interpretatio* (4).

Завдяки цим зауваженням ми бачимо, що було б помилкою говорити про проблематику *перекладу*, коли в центрі дискусій перебуває проблема встановлення зв'язків між двома словами (чи виразами). Усі ці *expositiones* мають функцію повідомляти про значення слів та/чи виправдовувати їхнє утворення, яке пояснює, що *etymologia* як *veriloquium* «говорити правду» іноді стає родовим терміном, аби охопити згадані різновиди. Лише з Роджером Беконом поняття *etymologia* набуває визначення за точними критеріями, ближчими до сучасних, та суворо відкидає так звані фантастичні етимології (С.

Buridant у «Les paramètres de l'étymologie médiévale» називає їх *онтологічними* через зв'язки між речами, на яких вони базуються) (див. I. Rogier, *Quelques textes sur l'étymologie au Moyen Age*). Тож ми бачимо, що лише деякі з цих *expositiones* можуть слугувати перекладами, *translatio*, в сучасному сенсі (напр., 3, 4, 5).

♦ Див. вставку 2.

V. НІМЕЦЬКА ТРАДИЦІЯ ПЕРЕКЛАДУ: «DOLMETSCHEN» / «ÜBERSETZEN» / «ÜBERTRAGEN»

A. Dolmetschen: «робити німецьким» і «перекладати»

Часто кажуть, що сучасна німецька мова постала завдяки перекладу, а саме – Лютеровому перекладу Біблії. Лютер окреслює визначальну для мови та культури діяльність перекладу за допомогою слова *dolmetschen* та часто пояснює його, замінюючи на дієслово *verdeutschen* «робити німецьким», «онімечувати» (чи, як перекладає Філіп Бютґен, *mettre en allemande* «покласти на німецьку»). Пояснення *dolmetschen* за допомогою *verdeutschen* уточнює метод та мету перекладу: робити зрозумілим для людей, для «матері біля домашнього вогнища й для звичайної людини» (*Sendbrief vom Dolmetschen* [Відкритий лист про переклад], 1530) та для того, щоб сприяти посередництву між культурами.

У сучасній німецькій за *dolmetschen* залишилось значення «усного перекладу», тобто усного та безпосереднього перекладу, діяльності гіда-перекладача чи усного перекладача: в «Істині та методі» Ганса Ґеорґа Ґадамера (с. 391) «der Übersetzer als Dolmetsch» означає усного перекладача (traducteur-interprète), захопленого живим діалогом. Проте варто зазначити, що німецька мова не має у царині перекладу терміна, що відсилав би сам собою до тлумачення як діяльності, необхідної для розуміння сенсу. Просто *dolmetschen* поступово було замінено на *übersetzen*, і два терміни, спочатку синоніми, почали протиставлятись аж до виключення *dolmetschen* із філософського словника. Так, Шляєрмахер радикально їх протиставляє (*Über die verschiedenen*

2

«Translatio studii»

▸ МОВИ ТА ТРАДИЦІЇ

Тема *translatio studii* становить топос у середньовічній думці, призначений продемонструвати, як у певні визначальні моменти знання «переміщувалось» із Греції до Риму, а потім із Риму в християнський світ. Вперше ця тема виникає серед прихильників Карла Великого та його Імперії, зацікавлених в обґрунтуванні влади Капетингів, далі, починаючи з XII ст. її багаторазово підхоплювали із розмаїтими варіаціями, особливо у схоластичному/школярському середовищі, згодом переважно в університетському: тож Паризький університет легітимував себе як пункт призначення у тривалій подорожі знання, що розпочалася у Греції та в Римі; тож університет поставав суттєвим складником «ідентичності Королівства Франції». Але в цьому топосі було дещо не зовсім очевидне: слід було визначитись із терміном *studium*, ототожнюваним зі знанням чи мудрістю (*sapientia*), – чи означає він профанне знання чи сакральне? Роджер Бекон підходить до цього питання з притаманною йому оригінальністю, говорячи про *translatio philosophiae*: «Богові до вподоби давати мудрість тому, кому Він хоче, адже будь-яка мудрість походить від Бога; хоча Він відкрив її філософам, як вірним, так і невірним». Ця подорож філософії не могла не бути мандрівкою через мови, *translatio linguarum*:

> Бог відкрив філософію насамперед своїм святим, яким він дав закон (...). Отож її першопочатки дані цілковито гебрейською мовою. Потім Аристотель відновив її першопочатки грецькою мовою; далі Авіценна – арабською. Але ніколи її не було створено латиною, лише перекладено/перенесено (*translata*), виходячи з іноземних мов, а найкращі [тексти] й не перекладено (*translata*).
>
> Роджер Бекон, *Opus Tertium*, 1859, с. 32–33.

Тут добре видно неможливий статус латинської мови: з одного боку, це мова сакрального знання, адже це одна з трьох мов напису на хресті, поруч із гебрейською та грецькою, з другого боку, вона не є мовою профанного знання, адже, за Беконом, «латиняни» нічого не створили у цій царині на відміну від греків та арабів.

БІБЛІОГРАФІЯ

JONGKEES Adriaan G., «*Translatio studii*: les avatars d'un thème médiéval», *Miscellanea mediaevalia in memoriam Jan Frederick Niermeyeer*, Groningue, 1967, p. 41–51.

LUSIGNAN Serge, «L'université de Paris comme composante de l'identité du royaume de France: étude sur le thème de la *translatio studii*», dans R. BABEL et J.-M. MOEGLIN (éd.), *Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Âge à l'époque moderne*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1997, p. 60–72.

Methoden des Üebersetzens [Про різні методи перекладу], 1813): два дієслова означають два різні способи переходу від однієї мови до іншої, а отже, й дві перспективи діяльності перекладу. Шляєрмахер вирізняє автентичний переклад, що за об'єкт має думку, її сигніфікативний зміст, і звертається до рефлексії (*übersetzen*) та до одночасного чи безпосереднього перекладу (*dolmetschen*); у цьому разі перенесення – це звичайний обмін лінгвістичними вартостями, що вважаються еквівалентними. Це розрізнення між *übersetzen* та *dolmetschen* філософськи базується на подібності між актом перекладу та актом розуміння: переклад сприймається як особливий випадок розуміння та інтерпретації. Ось чому *dolmetschen* лише досить рідко вживається у філософії: Фіхте, наприклад, вживає його час від часу на позначення інтерпретативної діяльності священика, посередника між людьми та богами (Fichtes Werke, herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin, de Gruyter, 1971, T. 7, c. 600; T. 8, c. 254), але він ніколи не вживає його в межах теоретичного дискурсу. У сучасній філософській мові й у герменевтичній (Гадамер) і в аналітичній традиціях *übersetzen* перекладається як *traduire* чи *to translate* (Квайн, Девідсон).

B. «Übersetzen» – «übertragen»: «перекладати» та «переносити»

Німецька мова має ще один синонім *übersetzen* – дієслово *übertragen*. *Übersetzen* буквально означає «переміщення», а *übertragen* – «перетягування». *Übersetzen* – це загальніший термін, що позначає будь-який різновид «переміщення», «перенесення» чи «передачі», тоді як *übertragen* за нашого часу обмежено до писемної передачі дискурсу. Також часто *übersetzen* вживають як еквівалент «перекладати» (*traduire*), а *übertragen* – як еквівалент «переносити» (*transposer*). Як «транспонування» *Übertragung* також може позначати «перенесення» (*transfert*) чи навіть «метафору». У Ніцше це дієслово перекладено французькою як «переносити» (*transposer*) (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, p. 879, з фр. пер.: M. Haar et M. de Launey). Гайдеґґер зближує метафору (*die Metapher*) та перенесення (*Übertragung*): як і перенесення, переклад – це метафора (*Der Satz vom Grund*, p. 72; з фр. пер.: *Le Principe de raison*, c. 126). Хоча найчастіше ці два терміни строго відповідають один одному, та вони постають відокремленими при подальших роздумах, тож Гайдеґґерові та Гадамерові вдалося, спираючись на їх розрізнення, висловити певні нюанси філософського дискурсу.

C. Übersetzen – übertragen – überliefern: «перекладати» та «передавати»

Справді, як «передача» загалом, *übertragen* допомагає наголосити на зв'язку, що існує між перекладом та передачею. У цьому значення ці два терміни доповнюють один одного, наприклад, у Канта. У «Релігії в межах лише розуму» він пише:

> Не досить пізнати її (Біблію) в перекладах та передати її в цій формі нащадкам (Indessen [...] ist es nicht genug, es in Übersetzung zu kennen und so auf die Nachkommenschaft zu übertragen).
>
> AK, t. 6, c. 166.

Таке зближення у французькій мові пов'язує «переклад» (*traduction*) та «традицію» (*tradition*).

Саме в цьому сенсі Гайдеґґер звертається до філософської проблеми перекладу: *übersetzen* – це переносити з одного берега на інший, де перекладач виступає перевізником/провідником (*passeur*). W. Brokmeier відважується перекласти *übersetzen* (*Holzwege*, c. 325) за допомогою *traversée* «переправа» (*Chemins qui ne mènent nulle part*, c. 396). *Übersetzen* означає «перекладати» в значенні латинського *traducere* «переправляти». Отже, перекладати – це переправляти дискурс з однієї мови в іншу, тобто вміщувати його в інше середовище, в іншу культуру. Тому переклад не слід розуміти як просто «перенесення» чи звичайну лінгвістичну «версію», його треба розуміти в загальному становленні духу. До цієї ідеї, що виникла за часів Лютера, зверталися Ґете, Гердер та Новаліс і загалом перші романтики, які розглядали цей мовний обмін як умову *Bildung* (A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*). Теорія методів перекладу Шляєрмахера, що цінує зустріч читача та чужинця, так само цілковито ґрунтується на аналізі цього руху. Тож «переклад» розуміють як «пересадження»: перекладати – це «пересаджувати (*verpflanzen*) у чужий ґрунт те, що мова виробила в царині наук та мистецтв дискурсу, збільшуючи в такий спосіб сферу діяльності цих продуктів духу» (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, S. 208). Ф. Шлеґель послуговується схожими формулами з 1798 р.: «Кожен переклад (*Übersetzung*) – це *пересадження* (*Verpflanzung*) чи *перетворення* (*Verwandlund*), чи й те, й те водночас» (*Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, ed. E. Behler, Zurich, Schoeningh, 1963, Bd. 18, S. 204, фрагмент № 87). Та сама метафорика дає Беньямінові змогу говорити про *Nachreife*, тобто дозрівання слів, що виходять за межі свого вживання («Die Aufgabe des Üebersetzers», S. 12–13 [укр. пер. Ю. Рибачук, Н. Лозинська: В. Беньямін, «Завдання перекладача» // В. Беньямін, *Вибране*. – Львів: Літопис, 2002, с. 27]).

1. «Üeber-setzen»: «пере-кладати» («traduire»)

Саме цю класичну перспективу успадковує Гайдеґґер, коли стверджує, що переклад переносить роботу думки в дух іншої мови і завдяки цьому плідно трансформує думку: ось чому переклад «слугує взаємному порозумінню у вищому сенсі. І кожен крок цим шляхом – благословіння для народів» (М. Гайдеґґер, «Передмова до "Що таке метафізика?"», з фр. пер. Анрі Корбена, Gallimard, 1938, с. 8). «Переклад» (*Über-setzung* із наголосом на передостанньому складі) є таким чином «пере-

кладом» (*Über-setzung*), перенесенням думки до іншого світу мислення (*Holzwege*, S. 7). Зміщення наголосу вказує тут на те, про що варто подумати: переводити на інший бік, в інший контекст, який відкриє в ньому істину. Цей перехід міряється силами з тим, що він долає, це – «стрибок через рів», «Sprung über einen Graben» (*Holzwege*, S. 325), що в Ґадамера стане Kluft «прірвою» (*Wahrheit und Methode*, S. 391).

Отже, переклад вже не є просто перенесенням, це вписування в інше ставлення до світу, в іншу інтерпретацію чи глобальне осягнення світу, що наслідує загальну структуру розуміння. *Übersetzen* – це не «заміщувати» (*ersetzen*), а «переміщувати» (*es setzt über*): є справжнє «перенесення», «транспортування» (Гайдеґґер, *Parmenides*, S. 17).

2. «Überliefern»: «традиція» та відкриття прихованого (dévoilement)

Хоча цей аналіз терміна «переклад» як «передання» є класичним, Гайдеґґер все ж змінює його, вносить до нього вимір істини. Порівнюючи переклад із переданням (*tradieren*), Гайдеґґер надає ідеї передавання (*Übertragung*) особливої форми, де «передавати» означає *überliefern*. У німецькому еквіваленті «традиції» (так A. Préau перекладає *Überlieferung*, позбавляючи це слово всієї повноти Гайдеґґерового значення) немає зв'язку між перекладом та зрадою (*Verrat*), яку так влучно закарбувала італійська мова у формулі *traduttore-traditore*. *Trahir* «зраджувати» – похідне від латинського *tradere*, що означає «передавати, здавати». Так само у французькій мові *trahir* означає «відкривати». Конотації ж у німецькій мові відмінні від тих, що встановилися у французькій та інших романських мовах. Проте якщо переклад у французькій мові – це зрада, то лише тому, що він, навіть найкращий, не передає оригінального тексту. Він його «залишає». Підкреслюючи зв'язок із традицією, Гайдеґґер, навпаки, каже про *Übersetzung* фундаментальних слів в історичних мовах, тобто переклад із культурним значенням, де грає роль суть мови як *Überlieferung* (*Der Satz vom Grund*, S. 153): *übersetzen* як *überliefern* забезпечує переймання (*Übernahme*), тобто рецепцію чи «сприйняття». В *Übersetzung*/*Überlieferung* транспозиція – це пере-присвоєння, тобто вручення, звільнення:

> (...) традиція (*Überlieferung*) – це власне те, про що сповіщає слово: передача, віддавання, вручення (*ein Liefern*) у значенні латинського *liberare* – звільнення. Як звільнення, традиція видобуває та виносить на світло приховані скарби того, що було й ніколи не припиняло бути, навіть якщо це світло – лише непевний світанок.
>
> Гайдеґґер, *Le Principe de raison*, с. 222 [з фр. пер.].

Усе ж є незначні зміни, незважаючи на спорідненість *überliefen* та *tradere*, «зраджувати», «здавати», «відкривати» (німецька мова зберегла *tradieren*, *Tradition* як синонім до *überliefern*, *Überlieferung*). Адже у французькій мові відмінні конотації: якщо «здавати» (*livrer*) Гайдеґґер міг співвіднести зі словом, від якого воно походить, *liberare* «звільняти», то співвіднесення у французькій мові *traduire* «перекладати» із *trahir* «зраджувати» відсилає радше до царини неправильності та похибки. Якщо, навпаки, слідувати за німецькою мовою Гайдеґґера, то переклад, як те, що він відкриває, є зовсім навпаки – «істиною», «відкриттям». Тож видається, що французька мова менше схильна осмислювати традицію як відкриття прихованого, а німецька, навпаки, менш схильна осмислювати традицію як зраду.

Важливість, якої традиція набуває у сучасній німецькій мові, особливо у герменевтиці Ґадамера (*Істина і метод*, с. 405 sq.), завдячує цьому підходу. Ґадамер вбачає в аналізах, що приводять до «природного сенсу слів та до мудрості, яку можна виявити у мовленні», «геній Гайдеґґера» (фр. пер.: *La Philosophie herméneutique*, trad. fr. J. Grondin, с. 146). Реабілітація традиції у цьому контексті невіддільна від поняття перекладу; саме це поняття в «Істині та методі» відкриває роздуми щодо «онтологічного повороту, здійсненого герменевтикою під орудою мовлення»: традиція не лише найчастіше передається нам через посередництво перекладів (*Language et vérité*, trad. fr. J.-C. Gens, с. 113), а й сама вона по суті є «перекладом». Традиція-переклад передає інтерпретації, тобто розуміння світу, що формують рамки, в яких світ відкривається нам та в які вписано екзистенціальний вимір розуміння («Буття і час», § 31 sq.). Отже, розуміти – це водночас отримувати й перекладати те, що ми отримали. Проте цей переклад – це «пере-клад», форма переходу «по той бік», яку Ґадамер називає «злиттям горизонтів» (*Vérité et la méthode*, с. 398). Тому переклад, вписаний у контекст розуміння, який його охоплює, є носієм пасивності, що відсилає щоразу до іншої ідеї розуміння. Справді, якщо переклад звільняє, підкорюючись традиції, і це звільнення є зрадою, тоді зрозуміло, що «оскільки ми розуміємо, розуміємо по-іншому» (*Vérité et méthode*, с. 302). Гайдеґґер це підтверджує в менш радикальний спосіб: пояснення розуміє не більше, а по-іншому, «зустрічаючи тим часом те саме» (*Holzwege*, S. 209). Відмінність і тотожність становлять прірву, яку долає переклад і яка в Ґадамера стає безоднею. Тут переклад у своїй неусувній невідповідності розкриває істину.

Таким чином, переклад-традиція-зрада втрачає лінгвістичну строгість, що лежала в його підґрунті, та стає у Ґадамера, слідом за Гайдеґґером, самим відкриттям сутності мови як виміру здійснення (accomplissement) людини (див. E. Escoubas, *De la traduction comme «origine» des langues: Heidegger et Benjamin*). Переклад стає синонімом «думки». У цьому світлі сам німецький термін вказує на

перехід від перекладу як звичайного перенесення до перекладу як інтерпретації цілості світу (див. WELTANSCHAUUNG).

♦ Див. вставку 3.

Клара ОВРЕ-АССЕЯ, Християн БЕРНЕ, Барабара КАССЕН, Андре ПОЛЬ, Ірен РОЗЬЄ

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Костянтина Гломозди і Дарини Морозової*

БІБЛІОГРАФІЯ

ASHWORTH Jenny, «Signification and modes of signifying in thirteenth-century logic: a preface to Aquinas on analogy», *Medieval Philosophy and Theology*, 1, 1991, p. 39–67.

AUGUSTIN, *De doctrina christiana,* in *Œuvres de saint Augustin*, Institut d'études augustiniennes, Bibliothèque augustinienne, t. 11, 1949.

BENJAMIN Walter, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in *Gesammelte Schrifen*, t. 10, Francfort,Suhrkamp, 1980; trad.

3

Дюем-Квайн: від субдетермінації теорії до невизначеності перекладу

1. Субдетермінація епістемологічного перекладу

У своєму творі «La Théorie physique, son objet, sa structure» [Фізична теорія: її об'єкт та структура] (1906) філософ науки П'єр Дюем вживає слово «переклад» в оригінальному епістемологічному сенсі. Це дає йому змогу сформулювати концепцію стосунків між досвідом та теорією, що буде чинити глибокий вплив на всю епістемологію XX ст. (див. ЕПІСТЕМОЛОГІЯ). Виходячи з критики поняття спостереження та «експериментального методу», Дюем переформульовує стосунки між науковою теорією та фактами за допомогою перекладу:

> Математичний розвиток фізичної теорії може поєднуватись із фактами спостереження лише завдяки перекладові. Для того, щоб внести до розрахунків умови досвіду, треба зробити *версію*, яка замінить мову конкретних спостережень мовою цифр; для того, аби результат, який теорія передбачає для досвіду, зробити придатним до констатації, потрібно, щоб *тема* трансформувала числове значення у вказівки, сформульовані в мові досвіду.
>
> *La Théorie physique*, p. 199.

У тезі Дюема цікаво те, що вона стверджує непрозорість та асиметрію, притаманну цим двом перекладам: кожен із них підвладний невизначеності. Перший переклад («версія») – це математичний переклад конкретних *речей*, пов'язаний із вимірюванням. «Методи вимірювання – це словник, що уможливлює ці два типи перекладу у зворотному сенсі». Дюем продовжує:

> Однак той, хто перекладає, зраджує; *traduttore, traditore*; ніколи немає цілковитої відповідності між двома текстами, що їх версія ставить у відповідність між собою.
>
> *Ibid.*

Переклад дозволяє визначити дистанцію між теорією та досвідом, яка призводить у сучасних теоріях або до субдетермінації досвіду над теорією (плюральність і навіть емпірична еквівалентність теорій, що можуть пояснювати той самий факт), або до голізму (неможливість приписати специфічний зміст досвіду певному пункту теорії). Звідси Дюем робить важливі методологічні висновки, що здобули його «Фізичній теорії» посмертної слави як «тези Дюема-Квайна»: досвід не може суперечити ізольованій гіпотезі, адже між фактом та його теоретичним перекладом міститься вся робота символізації, яку проводить теоретизування: «практичний факт не перекладається єдиним теоретичним фактом» і «нескінченна кількість теоретичних фактів можуть бути взяті за переклад одного практичного факту» (с. 201). Звертання до ідеї перекладу дозволяє сформулювати ідею неспівмірності між даними та теорією, запропонованою для їх пояснення.

Задовго до Поппера Дюем пропонує критику методології індуктивізму. Він наводить приклад переходу від законів Кеплера до Ньютонової теорії гравітації. Ньютонова теорія – це не індуктивне узагальнення законів Кеплера: навпаки, вона неспівмірна з цими законами. Якщо навіть Ньютон вірив, що здійснив узагальнення, виходячи із законів Кеплера, то лише тому, що він *переклав* ці закони. «Щоб вони досягнули такої плідності, їх потрібно трансформувати, перекласти символічно» (С. 295). Уже «перекладені» в концептуальних рамках Ньютона, закони Кеплера набувають нового значення: «Переклад законів Кеплера у символічні закони передбачає насамперед вірність фізика всій цілості гіпотези». Тут бачимо сучасність підходу Дюема: поява нової теорії є результатом змін у вживанні та сенсі завдяки перекладові попередніх законів, понять і фактів у нову парадигму.

Вживання слова «переклад» Дюемом для опису процесу наукового становлення не є ані метафоричним, ані тривіальним: стверджуючи непрозорість й асиметрію будь-якого перекладу, він виявляє очевидну невизначеність між теорією та досвідом. Спадок «La Théorie physique» значний і для епістемології, завдяки ідеї парадигми та емпіричної еквівалентності (Кун, Фаєрабенд), і для дебатів навколо тези про невизначеність перекладу Квайна, який радикалізує субдетермінацію Дюема.

fr. M. de Gandillac revue in *Mythe et violence*, Denoël, 1971 [Беньямін В. *Завдання перекладача* // Беньямін В. *Вибране*/ пер. з нім. Ю. Рибачук, Н. Лозинська. Львів: Літопис, 2002].

BERMAN Antoine, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, 1984;

— *La Traduction et la Lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, 1999.

BURIDANT Claude, «Les paramètres de l'étymologie médiévale», *Lexique*, 14, 1998, c. 11–56 [voir la bibliographie citée].

CASSIN Barbara, «Le statut théorique de l'intraduisible», in André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t.4, J.- F. Mattéi (dir.), *Le Discours philosophique*, PUF, 1998, c. 998–1013;

— *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995;

— *Aristote et le logos*, PUF, 1997.

CICÉRON, *De l'orateur*, 3 vol., trad. fr. E. Courbaud, Les Belles Lettres, «CUF», 1922, 1928 et 1930;

2. Невизначеність радикального перекладу

Теза про невизначеність радикального перекладу (*Indeterminacy of radical translation*), запропонована американським філософом У. В. Квайном 1960 року в праці «Word and Object» [Слово та об'єкт], відіграла центральну роль у розробленні філософії мови, а також у філософії духу та епістемології у XX ст. Квайн спростовує ідею спільних значень у різних мовах. Якби у ситуації радикального перекладу (без попереднього контакту чи спільності між своєю мовою та мовою тубільців) лінгвіст розробив інструкції з перекладу, узгоджені з усіма даними, вони б неминуче суперечили одні одним, адже немає *нічого*, щодо чого перекладач мав би рацію чи помилявся б. Радикальність цієї тези поставила твори Квайна у центр дебатів щодо релятивізму завдяки його поняттю «концептуальної схеми». Вона починається з «досвіду думки»: лінгвіст «із певного середовища» вирушає у джунглі, щоб відкрити радикально незнайому мову. То як без словника та перекладача він створюватиме посібник з перекладу, де кожне слово чужої мови буде зіставлене зі своїм? Гуляючи з тубільцем, лінгвіст бачить, як перед ним пробіг заєць. Тубілець кричить «Ґавaґаі!» Що він хотів цим сказати? На думку Квайна, немає сенсу розпитувати тубільця, а надто розумувати самому, не лише про значення висловлювання, а й про сутність, яку позначає слово «ґавaґаі» (стабільний об'єкт, *sense-datum*, просторово-часовий сегмент «зайцевості», подія – «зайчить»; див. SENS).

Теза про невизначеність з її критикою значення – це «філософський пункт», каже Квайн: коли хтось виходить за межі лінгвістичної спільноти, синонімія стає непрозорою. Це також і антропологічний пункт, адже питання про синонімію ставить під сумнів ідею про спільне ядро багатьох мов, сформульовану в класичному вигляді Фреґе. Тому Квайн називає віру в таке спільне ядро, специфічним вираженням якого є кожна мова, «міфом значення (*Meaning*)». Його тезу можна зблизити з ідеєю парадигми, як вона представлена Куном у творі, сучасному праці Квайна, «Структура наукових революцій» (1962). Питання невизначеності перекладу насправді є питанням думки, значення чи реальності, що може бути спільна людям і мовам чи різним концептуальним схемам. В уславленому тексті «Сама ідея концептуальної схеми» Д. Девідсон звертає свою критику релятивізму на те, що він називає «концептуальним релятивізмом», одночасно проти Квайна та Куна (див. ÉPISTÉMOLOGIE). Ідея концептуальної схеми розширює проблему перекладу між висловлюваннями до проблеми сумірності між концепціями світу, чи концептуальними схемами, чи розуміннями «здорового глузду» (sens commun) (див. ЗАГАЛЬНЕ МІСЦЕ).

Переклад є невизначений, але не неможливий; невизначений, адже можливий. «Невизначеність означає не те, що немає прийнятного перекладу, а те, що їх багато». Невизначеність – це можливість вибору: «свобода гіпотез, поле, залишене для вільної творчості, – величезне» (*The Behavioral Limits of Meaning*, невидані семінари 1984 р.). Критерії, за якими здійснюється цей вибір, не можуть бути відібрані чи зафіксовані поведінкою чи досвідом. Це сфера компетенції логіки чи раціональності. Приписуючи тубільцеві двозначну логіку, її не відкривають у його мові, ані надто в його думці: її винаходять.

Теза про невизначеність означає, що перекладають завжди *у* власній мові, *at home*. Вона полягає у «катапультуванні в чужу мову» з моментом мови походження. Як каже Квайн, у перекладі у нас немає нічого, щодо чого можна мати рацію чи помилятись. Немає *fact of the matter* (див. MATTER OF FACT). Ця радикально скептична теза парадоксально вписує питання множинності мов у центр аналітичної філософії, яка завжди мала тенденцію їх нівелювати.

Сандра ЛОЖ'Є

БІБЛІОГРАФІЯ

DUHEM Pierre, *La Théorie physique*, Rivière, 1906, rééd. Vrin, 1981.

QUINE W. V., *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1960; *Le Mot et la Chose*, trad. fr. P. Gochet, Flammarion, 1977, rééd, «Champs», 1999;

— «Le mythe de la signification», in *La Philosophie analytique* [4e Colloque de Royaumont (1958)], Minuit, 1962, p. 139–187;

— «On empirically equivalent systems of the world», *Erkenntnis*, no 9, 1975, p. 313–328.

— *Brutus*, trad. fr. J. Martha, Les Belles Lettres, «CUF», 1973;

— *Académiques*, Livre II, trad. fr. É. Bréhier, in P.-M. Schuhl (éd.), *Les Stoïciens*, Gallimard, «La Pléiade», 1962;

— *Les Devoirs*, 2 vol., trad. fr. M. Testard, Les Belles Lettres, «CUF», 1965 et 1970;

— *La Nature des Dieux*, Livre II, trad. fr. É. Bréhier, in P.-M. Schuhl (éd.), *Les Stoïciens*, Gallimard, «La Pléiade», 1962;

— *Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, 2 vol., trad. fr. J. Martha, Les Belles Lettres, «CUF», 1928 et 1930;

— *Tusculanes*, 2 vol., trad. fr. G. Fohlen et J. Humbert, Les Belles Lettres, «CUF», 1931.

DAHAN Gilbert, *L'Exégèse de la Bible en Occident médiéval*, Cerf, 1999, ch. 1 et 8;

— «Saint Thomas d'Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique», *Medioevo*, 18, 1992, c. 85–117.

DAHAN Gilbert, Rosier Irène et Valente Luisa, «L'arabe, l'hébreu, le grec et les vernaculaires», in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr, 1995, c. 265–321.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique*, livres XII-XIII, intr., texte grec, trad. et annot. É. des Places, Cerf, «Sources chrétiennes», no 307, 1983;

— *Lettre d'Aristée à Philocrate*, intr., texte critique, trad. et notes A. Pelletier, Cerf, «Sources chrétiennes», no 89, 1962.

ESCOUBAS Éliane, «De la traduction comme "origine" des langues: Heidegger et Benjamin», *Les Temps modernes*, no 514-515, mai-juin 1989, p. 97–142.

GADAMER Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1990; trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, *Vérité et Méthode*, Seuil, 1996; [ҐАДАМЕР Г.-Ґ. *Істина і метод*, Київ, 2000, т. 2];

— *Langage et vérité*, trad. fr. J.-C. Gens, Gallimard, 1995.

HARTOG François, *Mémoire d'Ulysse, récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Gallimard, 1996.

HEIDEGGER Martin, *Der Satz vom Grund (1955–1956)*, Francfort, Klostermann, 1997; trad. fr. A. Préau, *Le Principe de raison*, Gallimard, «Tel», 1983;

— *Parmenides (Wintersemester 1942/43)*, *G.A.*, t. 54, Francfort, Klostermann, 1982;

— *Holzwege*, Francfort, Klostermann, 1950 ; trad. fr. W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1980.

HUNT Richard William, «The 'Lost' Preface to the *Liber derivationum* of Osbern of Goucester», repr. in R. Hunt, *Collected papers on the History of Grammar in the Middle Ages*, éd. G.L. Bursill-Hall, Amsterdam, Benjamins, 1980, p. 145–150.

JÉRÔME, *Lettres*, t. 3, texte établi et traduit par Jerôme Labourt, Les Belles Lettres, 1953.

KLINCK Roswita, *Die Lateinische etymologie des Mittelalters*, Munich, Wilhelm Fink, 1970.

KOSELLECK Reinhardt, *Le Futur passé, contribution à une sémantique des temps historiques*, EHESS, 1990. [КОЗЕЛЛЕК Райнгарт, *Минуле майбутнє*. Київ: Дух і літера, 2005].

LIBERA Alain de, «Logique et théologie dans la *Summa «quoniam homines»* d'Alain de Lille», in J. Jolivet et A. de Libera, *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, Naples, Bibliopolis, 1987, p. 437–469.

LUSIGNAN Serge, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris-Montréal, Vrin-Bellarmin, 1986.

LUTHER Martin, *Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen*, in *Dr Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe*, t. 30/2, Weimar, Böhlaus, 1909;

— «Lettre ouverte sur la traduction», trad. fr. P. Büttgen, in *Rue Descartes*, no 14, novembre 1995, *De l'intraduisible en philosophie*, Albin Michel, 1995, p. 31–39.

MOMIGLIANO Arnoldo, *Sagesses barbares*, Maspero, 1979; rééd., Gallimard, «Folio-histoire», 1991.

NIETZSCHE Friedrich, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in *Kritische Studienausgabe*, Munich, DTV-de Gruyter, t. 1, p. 873-890 ; trad. fr. M. Haar et M. de Launay, in *OEuvres*, t. 1, Gallimard, «La Pléiade», 2000.

PHILON d'Alexandrie, *De Vita Mosis*, intr., trad. et notes R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux et P. Savinel, Cerf, «Les Œuvres de Philon d'Alexandrie», no 22, 1967.

PLATON, *Critias*, trad. fr. A. Rivaud, Les Belles Lettres, «CUF», 1925.

PLAUTE, *La Comédie des ânes*, in Plaute-Térence, *OEuvres complètes*, trad. fr. P. Grimal, Gallimard, «La Pléiade», 1971;

— *Les Trois Écus*, in Plaute-Térence, *Œuvres complètes*, trad. fr. P. Grimal, Gallimard, «La Pléiade», 1971.

PLUTARQUE, *Vie de Cicéron*, trad. fr. R. Flacelière et É. Chambry, Les Belles Lettres, «CUF», 1976.

ROCHLITZ Rainer, «Le traduisible et l'intraduisible», in André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 4, J.-F. Mattéi (dir.), *Le Discours philosophique*, PUF, 1998, p. 1013–1027.

ROSIER Irène, «La *grammatica practica* du ms. British Museum V A IV. Roger Bacon, les lexicographes et l'étymologie», *Lexique*, 14, 1998, p. 97–125;

— «Quelques textes sur l'étymologie au Moyen Âge», *Lexique*, 14, 1998, p. 221–229;

—«*Res significata* et *modus significandi*. Les enjeux linguistiques et théologiques d'une distinction médiévale», in S. Ebbesen (éd.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr, 1995, S. 135–168;

— «*Prata rident*», in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal et A. Galonnier (éd.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, 1997, p. 155–176.

SCHLEIERMACHER Friedrich, «Üeber die verschiedenen Methoden des Üebersetzens», in *Friedrich Schleiermachers sämmtliche Werke*, 3e partie, *Zur Philosophie*, t. 2, Berlin, Reimer, 1838, S. 207–245; trad. fr. A. Berman in F. Schleiermacher, *De la traduction*, Seuil, «Points-bilingues», 1999.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 5 vol., trad. fr. F. Préchac, Les Belles Lettres, «CUF», 1945-1964 [СЕНЕКА. *Моральні листи до Луцилія*, Київ: Основи, 1999].

TÉRENCE, *L'Eunuque*, in Plaute-Térence, *Œuvres complètes*, trad. fr. P. Grimal, Gallimard, «La Pléiade», 1971.

VALENTE Luisa, *Doctrines linguistiques et théologie dans les écoles de la seconde moitié du XIIIe siècle*, thèse de doctorat, 1999, à paraître.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DHLF: Rey Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 vol., Le Robert, 1992.

УНІВЕРСАЛІЇ

гр. τὸ καθόλου / τὸ κοινόν
лат. *universale*

▸ ABSTRACTION, **АНАЛОГІЯ**, *ÊTRE*, **ЛОГОС**, **МІМЕСИС**, PREDICABLE, PREDICATION, RES, TROPE

Термін «універсалії» застосовується досить різноманітно: говорять про лінгвістичні універсалії, логічні універсалії, універсалії мислення (в сенсі «категорій транслінгвістичного мислення»), соціальні універсалії. У сучасному філософському вжитку «проблема універсалій» знову повертається до міркувань про те, чи необхідно припускати в онтології існування не партикулярних властивостей і зв'язків поза індивідуальними субстанціями. Як привілейоване, але не єдине, місце протистояння реалізму і номіналізму, проблема універсалій має довгу історію. Правильний підхід до поняття «універсалії», враховуючи всю його складність та лексику, передбачає не просто опис актуальних нині теорій, а й археологічну реконструкцію самого джерела суперечок, біля початку яких стоять праці Порфирія та Александра Афродизійського. «Проблема Порфирія» є, зрештою, концептуально перенасиченою ще на першому етапі, а саме через Александрове розрізнення між спільністю (τὸ κοινόν) та універсалією (τὸ καθόλου), так і в подальшому розвитку – через Аммонієве розрізнення між трьома «станами» універсалії, популяризованими вже в період схоластики як тріада ante rem, in re, post rem. *За своєю лексикою запитування Порфирія є не менш насиченим: вживаючи суто стоїчний вираз «безтілесні» (див.* SIGNIFIANT, II, «Lekton»*), він передає опозицію між платонізмом та аристотелізмом, присутню в тлумаченнях, спочатку сформульованих неоплатонічними коментаторами Аристотеля, щоб визначити об'єкт (σκοπός) «Категорій»: слова, речі чи концепти. Історія проблеми універсалій у модерному протистоянні номіналізму, реалізму та концептуалізму являє собою поступовий синтез двох запитувань і двох відмінних лексиконів: аристотелівсько-стоїчного та неоплатонічного, при тому що другий заміняє собою перший аж до повного зникнення стоїчного виміру з горизонту проблематизації.*

I. ЗАПИТУВАННЯ ПОРФИРІЯ

Загалом, варто розпочати історію «проблеми універсалій» зі знаменитого запитування Порфирія, висловленого в другому параграфі «Isagoge»:

> Передусім щодо родів і видів [належить знати] (1) чи вони [дійсно] існують, чи містяться лише в голих уявленнях, (2) або, – в разі їх існування, – чи вони є тілесними, чи безтілесними, і (3) чи вони існують окремо, чи у чуттєвих [речах] та у зв'язку з ними (περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν 1) εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται 2) εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ 3) πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα), – від обговорення цих питань я прошу мене звільнити, бо вони представляють глибше розшукування і потребують іншого, розлогішого досліду. Зараз же ці та інші запропоновані теми я спробую розкрити тобі, як давні [мислителі], зокрема, перипатетики, які розглядали їх більш логічно.

Це питання, котре сам Порфирій лишає без відповіді, за довгий час зазнало різноманітних переформулювань і спрощень. Немов продовжуючи традиційну дискусію про предмет (σκοπός) «Категорій» в «Isagoge», грецькі, а

за ними й латинські середньовічні коментатори прийшли до міркувань про те, чи роди і види є словами або звуками (φωναί), уявленнями (νοήματα), речами (πράγματα) чи сущими (ὄντα), відкриваючи цим шлях течіям, що не припиняють конкурувати між собою протягом століть, – вокалізму або номіналізму, концептуалізму, реалізму. У наш час основні позиції репрезентовані у протистоянні прихильників проблем «первинних (*primitives*) натуральних класів» (А. Квінтон), «номіналізму схожості» (Г. Г. Прайс), «універсалій» у строгому сенсі (поширена теза, що не має автора), «натуральних класів тропів» (Дж. Ф. Стаут) і «класів схожості тропів» (Д. К. Вільямс) – деякі філософи пробують поєднати теорію тропів і визнання універсалій (Дж. Кук Вілсон).

♦ Див. вставку 1.

Середньовічні суперечки щодо універсалій часто трактують як протистояння платонізму та аристотелізму, причому сучасні філософи називають «платонізмом» трансцендентний реалізм, маючи на увазі теорію, що загалом допускає існування «неопредмечених» властивостей чи універсалій (*propriétés ou d'universaux «non instantiés»/«uninstantiated properties»*) і повертаються до спроб Аристотеля «спустити універсалії на землю», приписуючи йому, як Армстронґ, теорію *universals in things* (універсалій у речах), «латинський відповідник якої – *universalia in rebus*» (*Universals, op. cit.,* p. 77). Однак, здається, замість безпосереднього звернення до Платонової теорії Ідей та її критики з боку Аристотеля, набагато продуктивніше відштовхуватись від постановки проблеми у автора, котрий раніше від Порфирія і ширше за нього опрацював питання, концепти та аргументативну стратегію: йдеться про Александра Афродизійського та його збірник «Quaestiones». Пройдемо ж маршрутом тез Александра в неоплатонічній та середньовічній традиції, окреслюючи генеалогію розрізнення між універсаліями *ante rem/post rem/in re*, яким їй, по суті, завдячує модерна лексика.

II. КОНСТРУКЦІЯ АЛЕКСАНДРА: СПІЛЬНІСТЬ ТА УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ, «ΤΟ ΚΟΙΝΟΝ» ТА «ΤΟ ΚΑΘΟΛΟΥ»

«Quaestio» (1.11) Александра постало внаслідок екзегези трактату Аристотеля «Про душу» (I, 1, 402b7): τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον «жива істота взагалі є або нічим, або [чимось] пізнішим». Якщо дотримуватись термінології, встановленої для Аристотелевих текстів Трико, то заголовок запитання Александра може бути переданий як: «Що означає вислів Аристотеля в першій книзі "Про душу": *жива істота взагалі* (τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου) *є або нічим, або [чимось] пізнішим* (ὕστερον)?». Шарплз (p. 50) перекладає: «What is meant by the saying in the first book *On the Soul* [that] "the living creature *that is* universal is either nothing or posterior"?» Це запитання передане в двох версіях: одна, коротша, в «Quaestio» 1.11a, пропонує одне-єдине розв'язання проблеми (S2), друга, довша, в «Quaestio» 1.11b, пропонує два розв'язання (S1 і S2) (402b 7). Арабські версії тексту дають дещо відмінні заголовки, що відразу привертають увагу до головної проблеми теорії та Александрової *лексики* щодо універсалій. Арабська традиція надає

1

Шість сучасних відповідей на проблему універсалій

Д. М. Армстронґ формулює їх так:

Теорія природних первинних класів (*Primitive natural class view*): клас усіх білих речей становить природний клас, що має достатній ступінь природності (*a class with a reasonable degree of naturalness*). Це все, що можна сказати про те, що робить білу річ білою (*that is all that can be said about what makes a white thing white*).

Номіналізм, заснований на подібності (*Resemblance Nominalism*): білі речі становлять природний клас силою того об'єктивного факту, що вони всі до певної міри між собою подібні. Подібність – це об'єктивний факт, але він не піддається аналізу.

Припущення універсалій (*Universals*): усі білі речі мають одну й ту саму спільну властивість (або сукупність дещо відмінних властивостей, що відповідають різним відтінкам білого).

Теорія природних класів тропів (*Natural classes of tropes*): кожна біла річ має власну, цілком відмінну від інших, властивість білизни (*its own, entirely distinct, property of whiteness*). Клас відтінків білизни становить природний первинний клас.

Теорія класів тропів, заснована на подібності (*Resemblance classes of tropes*): кожна біла річ має власну властивість білизни, але члени класу білого подібні один до одного більш чи менш близько, причому подібність є первинним елементом (*inderivable*).

Припущення тропів та універсалій (*Tropes plus universals*): кожна біла річ має свою властивість білизни, але кожна з цих властивостей сама має універсальну властивість білизни (*but these particular properties themselves each have a universal property of whiteness*).

D. M. Armstrong, *Universals. An Opinionated Introduction*, Boulder-San Francisco-London, Westview Press, «Focus Series», 1989, p. 18 [з фр. пер.].

два свідчення 1.11a. В списках текстів Александра арабською, складених А. Бадаві, дві версії з'являються під різними заголовками. Перший, доволі короткий, текст – «Трактат Александра Афродизійського: Речі спільні та універсальні, оскільки вони не є існуючими сутностями» – був виданий і перекладений німецькою Г.-Й. Руландом у «Zwei arabische Fassungen der Abhandlung des Alexander von Aphrodisias über die universalia (*Quaestio* I 11a)» (*Nachr. der Akademie der Wiss. in Göttingen,* phil.-hist. Kl., 10, 1979). Другий текст – «Трактат Александра Афродизійського: про те, що справжні універсалії або є нічим, або їх утворення є пізнішим» – був виданий два рази: А Бадаві та Г.-Й. Руландом. Бадаві переклав його французькою в «La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe» (Vrin, 1968, p. 155, 27–156).

Проблема, поставлена заголовком першої арабської версії 1.11a, є прозорою, і доволі простою для вирішення: чи не є вираз «спільна річ», доданий до оригінальної формули «De anima» (I, 1, 402b 7) – «жива істота *взагалі*» – її синонімом? Або можна сказати і так: чи потрібно, за Александром, розрізняти «універсальне» і «спільне»? Або коротко: чи треба розрізняти τὸ κοινόν і τὸ καθόλου?

Перший елемент відповіді, поданий у S2, можна перефразувати таким чином:

S2 (1.11a, Bruns, p. 21, 19–22, 20 = 1.11b, Bruns, p. 22, 23–23, 21): Аристотель має рацію, кажучи, що жива істота взагалі є «пізнішою», оскільки він говорить про універсалію в сенсі «родової» універсалії, яка є концептом, породженим виходячи з індивідів. Натомість ця теза не має значення для універсальної живої істоти «в сенсі спільної живої істоти». З усією строгістю варто розрізнити «спільність» (англ. *commonality*) і «універсальність». Остання є акцидентом, що ззовні приєднаний до «природи», оскільки знаходить своє втілення в множинності індивідів; перша ж – ні. Насправді природа сама по собі є спільною. Таким чином, поки індивід існує, існує і ця, спільна сама по собі, природа, яка не буде інакше втілена (instantiée), тобто реалізована, ніж як у ньому, і навпаки, індивід існує, лише «оскільки» ця природа є втілена в ньому.

Розрізнення між τὸ κοινόν та τὸ καθόλου у S2, яке обговорювалось багатьма інтерпретаторами, є фундаментальним для розуміння різниці між універсалією *in re* та універсалією *post rem*, автором котрої історики вважають Александра.

♦ Див. вставку 2.

III. УНІВЕРСАЛЬНЕ «IN RE»

Хоча ця формула є наслідком низки перетлумачень Александрової позиції, започаткованих «грецькими» коментаторами Аристотеля, розвинутих Авіценною та завершених Альбертом Великим і схоластами, поняття (але не вираз) «універсальне *in re*» можна приписати ще самому Аристотелю. Фактично в «De anima» ця формула підтримана наявним визначенням «форми» речі, а саме що вона «з необхідністю присутня в цій матерії, якщо вона є [дійсною] (ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιᾳδί, εἰ ἔσται)» (*De anima* I, 1, 403b 2-3). Жодне поняття, жоден *логос* (λόγος), – наприклад, вищезгадана жива істота, тобто «одушевлена сутність, здатна відчувати» – не можуть *бути*, а саме *бути ейдосом* (εἶδος) будь-чого, допоки не втілилися у певну матерію. Що Александр додає до Аристотеля, так це ідею про те, що ідентичне поняття, яке має бути втілене, лишається відмінним від універсалії, що йому відповідає, тобто це поняття відрізняється від самого себе як універсального, оскільки універсальність для нього є акцидентом. Теза Александра полягає в тому, що жива істота – чи, як каже Аристотель, *логос*-форма живої істоти, – існує лише як реалізована «принаймні в одному індивіді», але універсальність не є частиною її «сутності». Отже, нема нічого «універсального» в понятті οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, тобто в понятті живої істоти (τὸ ζῷον); але це поняття не є реальним, воно не «існує», або просто: воно не є *усією* (οὐσία), допоки його немає, допоки воно не реалізоване в тілі.

Незважаючи на кілька поверхових неузгодженостей, Александрова лексика щодо універсалії є доволі визначеною: *логос-форма* певної *усії* (сутності), що є спільною сама по собі, тобто такою, що може бути передана багатьом, має принаймні бути (і насправді є) реалізованою у певній матерії (в конкретному індивіді). Те, що вона втілена в багатьох речах, надає їй через акцидент статус універсалії. Схожа *логос-форма* певної *усії*, наскільки вона може бути втілена в багатьох речах, є тим, що інтерпретатори і численні модерні філософи називають «універсалія *in re*». Концепт, витягнутий через «абстракцію» з окремих речей, в яких цей *логос* є реалізованим, є тим, що називається «універсальне *post rem*». Саме про цей концепт говорив Аристотель у *De anima* (I, 1, 402b7), коли (проблематично) відносив його до «пізнішого» (ὕστερον). Мовою Александра різницю між «універсальним *post rem*» і «універсальним *in re*» можна визначити через досить складну тезу, що включає в себе певне розрізнення між «бути» та «існувати» (у сенсі «бути суб'єктом», «мати іпостась»): «універсаліями є *бути* (εἶναι) в думці [ментальне буття] та *іпостась* [ὑπόστασις] [*Quaestio,* p. 59, 7–8; *In Topicorum Aristotelis libros,* p. 335]/ ὕπαρξις [*De anima,* p. 90] в окремих речах».

Розрізнення Александра між τὸ καθόλου і τὸ κοινόν та його формулювання різниці між «бути в думці» (επίνοια), як продукт «абстракції», і «мати іпостась» в окремих речах є історичною основою багатьох важливих теорій, слідами яких можна іти до кінця середніх віків, а щодо окремих теорій – то й далі. Якщо взяти дві головні, то перша з них розрізнює «три класи універсалій», а друга є теорією «нейтральності сутності». Ми тут розглянемо типологію універсалій.

IV. УНІВЕРСАЛЬНЕ «ANTE REM»/ «POST REM» /« IN RE »

Переймаючись «гармонічним» та «узгодженим» прочитанням двох «великих філософів», тобто Аристотеля та Платона, неоплатонічні коментатори Аристотеля та Порфирія сформулювали шкільний поділ між трьома типами універсалій. З одного боку, цей поділ ігнорує розрізнення Александра між природою, що є спільною сама по собі, і універсальним через акцидент. Але ясно, що в певному сенсі, цей поділ також приховано потребує цього розрізнення, щоб було можливо міркувати, яким чином «та сама сутність» може без парадоксів та суперечностей набувати різних станів «буття» в різних субстратах та «іпостасях».

Першою великою пам'яткою доктрини про три типи універсалій є коментар Аммонія на «Isagoge». Зрештою, там знаходимо дві основні характеристики цієї доктрини: розрізнення між універсаліями πρὸ τῶν πολλῶν (що передують багатьом [речам]), універсаліями ἐν τοῖς πολλοῖς (у багатьох [речах]) та універсаліями ἐπι τοῖς πολλοῖς (що слідують за багатьма [речами]); тут фігурує метафора печатки, воску та відтиску, запозичена з «Тимея» (50c–d,éd.Waszink,p.48,6–7).(Аристотель теж згадує цю метафору в своєму критичному викладі доктрини Платона в «Метафізиці» I, 6, 987b-988a, пояснюючи за допомогою терміна ἐκμαγεῖον «печатка» відтворення єдиного в множинному). Зрозуміло, що постає завдання узгодити три позиції: теологічну (згідно з Платоном), фізичну (згідно з Платоном і Аристотелем), і логічну та ноетичну (згідно з Аристотелем); отримати щось на кшталт синтезу на основі певного розуміння середнього терміна між Платоновою теорією Ідей та Аристотелевою теорією абстракції – універсалії ἐν τοῖς πολλοῖς.

♦ Див. вставку 3.

Теорія Аммонія мала щасливу долю. Цьому сприяли коментатори Давид та Еліас, але також Симпліцій, коли він викриває «деяких», що бачать лише «другорядний рід», не підіймаються до споглядання трансцендентних («зовнішніх») родів і вважають, що «спільні природи (natures communes)» існують (субсистують [*subsistent*]) лише в окремих речах; розвиткові цієї традиції сприяв також сирійський християнин Сергій Решайнський († 22 квітня 536), який чітко розташовує роди і види універсалій першої групи (πρὸ τῶν πολλῶν) в умі *Бога*-«Творця». Також ця традиція є джерелом «мереологічної» доктрини цілого та універсалій візантійця Евстратія Нікейського, який викладає її крізь призму теорії Александра про гомеомерії та аномеомерії (пор. Александр, Питання 28); і джерелом Авіценнової доктрини про три стани універсалії, а через неї – схоластичного розрізнення між універсалією *ante rem*, *in re* і *post rem*, встановленого Альбертом Великим і його сучасниками.

Із кожним різновидом універсалій у цьому ладі пов'язаний свій власний комплекс проблем, який враховує історію доктрин, а не мов філософії.

Альбертова тріада була адаптована у різноманітні способи. Якщо більшість авторів відтворюють її в тому вигляді, якого вона набула наприкінці XV століття, то деякі зосереджуються на подвійному розрізненні *logicalia* та *intellectualia* Авіценни та спрямовують свої зусилля на те, щоб розрізнити універсалію «логічну», абстрактну (чи «універсалію предикації») та окрему універсалію «теологічну» (чи «універсалію породження»), додаючи елементи, запозичені з Проклової теорії «передвміщення» (*praehabere, praehabitio, praecontinere, praecontinentia*): от як у випадку німців Дитриха Фрайбурзького (*De cognitione entium separatorum* 10, 1–4; éd. H. Steffan, p. 176, 1–177, 33) та Бертольда Мосбурґського (*Super Elementationem theologicam Procli*, prop. I A; éd. L. Sturlese, p. 74, 99–102), а також у деяких оксфордських реалістів XIV століття, як-от Вікліфа (*Tractatus de universalibus* II, 2; éd. I. J. Mueller, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 62–63), які протиставляють універсалії «логічні» та універсалії «метафізичні». У XV столітті «альбертинці» з Кельна і Парижа додають четвертий різновид універсалій, який дозволяє їм вписати «модерні» філософські школи до чотиричасної спадщини альбертинської філософської доксографії. В цьому новому ладі номіналісти, тобто прихильники зведення

2 Розуміння універсалій за Александром Афродизійським

У творі «Про душу» Александр Афродизійський подає таке розуміння універсального (див. ABSTRACTION):

> [Ум], що сприймає (λαβὼν) вид (τὸ εἶδός) чогось окремо від матерії (χωρὶς τῆς ὕλης), має спільне та загальне (ἔχει τὸ κοινόν τε καὶ καθόλου), адже той, хто сприймає вид людини окремо від матеріальних обставин (χωρὶς τῶν ὑλικῶν περιστάσεων), має загальну людину (ἔχει τὸν κοινὸν ἄνθρωπον). Справді, відмінність людей між собою буває від матерії (παρὰ τῆς ὕλης γίνεται), адже види, що роблять їх людьми, не відрізняються між собою. Але [ум], який воднораз бачить спільне у кожній [речі] (Ὃ τε τὸ κοινὸν τὸ ἐπὶ τοῖς καθ' ἕκαστα συνιδών), сприймає (λαμβάνει) знов-таки й вид окремо від матерії. Власне, вид і становить спільне і тотожне (τὸ κοινόν τε καὶ ταὐτόν) в них.
>
> Александр Афродизійський, *De anima*, éd. Bruns, p. 85, 14–20.

універсалій до універсалії *post rem*, фігурують як представники так званого «буквального епікуреїзму» («epicurei litterales»).

Модерна та сучасна філософія переважно облишила тему універсалії *ante rem*, однак модерний номіналізм і реалізм сприяли увіковіченню дебатів Платона-Аристотеля, що панували серед античного та середньовічного коментаризму. Сучасна лексика практично не ставить проблем перед читачем, за винятком феноменів, властивих англійській мові, її еліптичним фігурам та скороченням – на кшталт виразів «Predicate Nominalism», «Concept Nominalism» і «Resemblance Nominalism», які важко передати інакше, ніж як менш елеґантними і до того ж часто неадекватними парафразами («Номіналізм, що редукує універсалії до предикатів», «Номіналізм, заснований на подібності»). Безпосередньо перенесений у французьку «номіналізм предиката» визначатиметься як доктрина, згідно з якою деякі індивіди можна об'єднати, оскільки вони мають однакове відношення до письмового чи усного знаку (*token*) того самого лінгвістичного *muny* («some individuals, ordinary or relation instances, are *related to a shared entity – i.e. to a spoken or written token of a linguistic type*», cf. D. W. Mertz, *Moderate Realism and its Logic*, p. 12–13). Своєю чергою, «номіналізм концепту» буде доктриною, що заміняє ідею «лінгвістичного типу» ідеєю «ментального конструкту» в ролі типу. Обидві доктрини відкидають універсалії, розглянуті як властивості дійсно спільні для багатьох індивідів, «опредмечені» чи «екземпліфіковані» в багатьох індивідах.

Алан де ЛІБЕРА

Переклад *Ірини Листопад*
За редакцією *Андрія Баумейстера і Андрія Васильченка*

БІБЛІОГРАФІЯ

ABÉLARD, *Logica 'Ingredientibus'*, éd. B.Geyer, in *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster, Aschendorff, «*BGPM* XXI, 1-3», 1919-1927.

— *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*, éd. B. Geyer, in *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster, Aschendorff, «*BGPM* XXI, 4», 1933.

AMMONIUS, *Ammonii in Porphyrii Isagogen sive V voces*, éd. A. Busse, Berlin, G. Reimer, «CAG» IV, 3, 1891.

ARMSTRONG David M., *Universals and Scientific Realism*, Cambridge UP, 2 volumes [vol. 1 : *Nominalism and Realism* ; vol. 2 : *A Theory of Universals*], 1978;

— *Universals. An Opinionated Introduction*, Boulder, Westview Press, 1989.

3

Неоплатонічна теорія трьох станів універсального

Аммоній викладає «шлях» універсального від платонівської ідеї до абстрактного поняття таким чином:

> Аби ясніше було те, про що йдеться, розглянемо наш предмет за допомогою прикладу. Адже не просто так і не випадково [філософи] називають одні [речі] тілесними, інші – безтілесними, але з певних міркувань; і вони не суперечать одні одним, бо кожен з них каже слушно. Отже, уявімо перстень із різьбленням, що зображує, скажімо, Ахілла, і чимало шматочків воску поруч; різьблення відтискають на всіх шматочках. Згодом же коли хтось увійде і, побачивши шматочки воску та збагнувши, що все це – [відтиски] з одного зображення, матиме в собі зображення, що є відбитком в думці (ἐχέτω παρ᾽ αὐτῷ τὸν τύπον ὅ ἐστι τὸ ἐκτύπωμα ἐν τῇ διανοίᾳ).
>
> Отже, печать на персні називається тим, що "передує багатьом [речам]" (πρὸ τῶν πολλῶν), печать на воску – "у багатьох [речах]" (ἐν τοῖς πολλοῖς), а печать у думці того, у кого вона відбита, – тим, що виникло пізніше "після багатьох [речей]" (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ὑστερογενής). Отож, саме так треба уявляти й те, що стосується родів та видів.
>
> Аммоній, *In Porphyrii Isagogen*, éd. Busse, p. 41, 10–42, 26.

Сирійський християнський коментатор Сергій Решайнський переносить універсальне, що передує множинному, в «божественну Ідею», і тим самим завершує процес, розпочатий Аммонієм:

> Види та роди речей поділяються так. Одні з них перебувають у Творця і називаються простими і першими. Інші перебувають у матерії і називаються матеріальними та природними. Іще інші містяться в умі й називаються останніми та інтелектуальними. Саме так про роди й види навчають Платон та інші члени Академії, говорячи, що будь-яка річ, що за природою є в світі, має власний вид, а також володіє відповідним видом у свого Творця, який має своє власне існування (subsistance), через яке [річ у світі] була відтиснена та з'явилася тут в існуванні. І коли хтось її бачить, то приймає її вид до своєї пам'яті, і вона має існування (subsistance) в його думці, тож цей вид існує в трьох формах, а саме: у Творця, в самій речі і в пам'яті того, хто її бачить, тобто знає її.
>
> Сергій Решайнський, *Traité sur les Catégories «à Philotheos»*, trad. fr. H. Hugonnard-Roche, § 5, p. 352 [з фр. пер.].

BERGMAN Gustav, *Realism*, University of Wisconsin Press, 1967. BOÈCE, *Opera logica*, in *Patrologia latina*, t. 64;

— *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex*, éd. G. Schepps-S. Brandt, Vienne, «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», XLVIII,1906.

COOK WILSON John, *Statement and Inference. With other Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1926, 2 vol.

EBBESEN Sten, «Philoponus, «Alexander» and the origins of medieval logic», in R. SORABJI (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influences*, Ithaca (N .Y.), 1990, p. 445-461.

KÜNG Guido, *Ontology and the Logistic Analysis of Language*, Dordrecht, Reidel, 1967.

LIBERA Alain de, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, « Des Travaux», 1996 ;

— *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, «Philosophie»,1999.

LLOYD A. C. , *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, Francis Cairns, 1981;

— *Porphyre. Isagoge.* Trad. fr. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Intr.et notes A. de Libera, Vrin, «Sic et Non, 1998.

MERTZ D. W., *Moderate Realism and its Logic*, New Haven et London, Yale UP, 1996.

PORPHYRE, *Isagoge,* trad. fr. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, intr. et notes A. de Libera, Vrin, «Sic et non», 1998;

— *Isagoges Fragmenta M. Victorino interprete*, éd. L. Minio-Paluello, ad. B. G. Dod, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, «*Aristoteles Latinus*» I, 6-7, 1966;

— *Isagoge*, *Translatio Boethii*, éd. L. Minio-Paluello, ad. B.G. Dod, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, «*Aristoteles Latinus*» I, 6-7, 1966.

— *Isagoge*, trad. angl. E. W. Warren, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, «*Mediaeval Sources in Translation* » 16, 1975.

PRICE H. H., *Thinking and Experience*, Hutchinson, Routledge and Kegan Paul, 1953.

QUINTON A., *The Nature of Things*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973.

SERGIUS DE REŠ'AINĀ, *Traité sur les Catégories «à Philotheos»*, trad. fr. H. Hugonnard-Roche, in «Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Reš'ainā († 536)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8, 1997, p. 339-363.

STOUT G. F., «The Nature of Universals and Propositions» (1921), in C. LANDESMAN (éd.), *The Problem of Universals*, New York, Basic Books, 1971, p. 154-166.

WILLIAMS D. C., «The Elements of Being», *Review of Metaphysics*, 7, 1953, p. 3-18, 171-192.

WOLTERSTORFF N., *On Universals*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

АНАЛОГІЯ

гр. ἀναλογία
лат. *proportio, analogia*

▸ COMPARAISON, CONNOTATION, DIEU, *ÊTRE*, **ОМОНІМ**, *IMAGE*, **ЛОГОС**, PARONYME, PRÉDICATION, **SENS**, SIGNE

Термін аналогія *не важко перекласти англійською, італійською чи німецькою, оскільки його перше значення є таким самим, як і грецького терміна* аналогія *(ἀναλογία), що спочатку був переданий латинським* proportio. *Йдеться про математичне відношення між величинами чи, точніше, про еквівалентність двох відношень з огляду на спільний коефіцієнт пропорційності. Прямий сенс цього терміна («співвідношення частин між собою та з цілим») однаково можна знайти як у Літтре, так і у Цицерона (в його латинському перекладі «Тимея») чи у Варрона* (De lingua latina *8, 32). Однак на це математичне значення «відношення між відношеннями» досить швидко нашаровується інше, а саме «схожості між відношеннями». Як наслідок, зауважує Мішель Фуко, «старе поняття, знайоме ще грецькій науці та середньовічній думці», записане в більш загальний реєстр «подібностей», зрештою в класичну епоху отримує власне місце між полем значень* convenientia *«відповідність, узгодження, гармонія» («забезпечуючи дивовижні протиставлення просторових схожостей») та полем значень* aemulatio *«суперництво, змагання» в етиці, і навіть в естетиці («говорячи про підлаштування, зв'язки, поєднання»), аж до «розгортання з однієї точки невизначеної кількості спорідненостей»* (Слова і речі, *Paris, Gallimard, 1966, p. 36–38*). *Ці численні спорідненості узасаднюють присутність у словнику неперекладностей занадто легко перекладеного слова з огляду на множинність смислових полів, які воно мовчазно координує, з огляду на серію смислових примусів, що, невизначено повторюючись, стають «звичними».*

Перекладач «Тимея» (31c, 32a–b), передаючи термін *analogia*, не матиме майже жодних труднощів, адже Платон використовує цей термін для позначення «зв'язку, середнього члена», що дозволяє впорядкувати «в гарну композицію» два «числа, маси чи сили чогось» завдяки третьому, «середньому» (який представляє властивість, до якої «так відноситься перший член, як вона до другого»). Не має їх і перекладач «Поетики», оскільки в цьому випадку Аристотель позначає цим поняттям відношення, коли «другий член відноситься до першого як четвертий до третього» (*Поетика,* 57b 16–26). Але саме тому труднощі мають з'явитися у перекладача «Естетики» Баумґартена,

що натрапить на вираз *analogia rationis*, який дав учневі Х. Вольфа змогу включити царину чуттєвості та судження смаку в поле пізнання (пор. A. G. Baumgarten, *Aestetica* I–II, Francfort 1750–1758 [repr. Hildesheim, Olms, 1961], *passim*), чи у перекладача теологів К. Барта та П. Тилліха, що матиме справу з виразами *analogia fidei seu revelationis* «аналогія віри або об'явлення» (успадкованим з Рим. 12:6, де ап. Павло наказує виконувати дар пророка κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως «в міру віри», букв. «згідно з аналогією віри») та *analogia imaginis* «аналогія уяви». Єдину проблему «перекладу», яку ставить греко-латинська ідіома *analogia*, спричиняє не брак еквівалента в європейських філософських мовах, а наслідки та ціна її застосування до «проблеми буття», поза її початковою сферою, під властиво схоластичною назвою *analogia entis* «аналогія буття» чи «аналогія сущого», а відтак, з тієї ж причини, поза її «греко-латинським» характером. Цей уже *здійснений* в чітко окресленій царині переклад є для мислителів-філософів та істориків філософії, в певному сенсі, *надто вдалим*, функціонуючи немов екран між давньою філософією, особливо аристотелівською традицією, і численними спадкоємцями середньовічної схоластики. Тому для читачів твору, в якому *аналогія* ще не фігурує як така, а саме «Метафізики» Аристотеля, вона ставить проблему інтерпретації, коли вже сама генеза охоче «перенасиченого» виразу може спричинити численні смислові невизначеності, водночас продукуючи «сітку значень», що дала їй змогу «зробити історію». Лексикографічне рішення та доктринальне нововведення є тут нерозривними в тому сенсі (саме це робить *аналогію* випадком окремим, якщо не ізольованим), що не можливо достовірно написати історію першого інакше, ніж з огляду на філософську археологію другого. Зважаючи на важливість «томізму» в цій «подвійній» історії, саме з нього і варто почати.

I. ПРОЦЕС ФОРМУВАННЯ ТЕОРІЇ АНАЛОГІЇ

Як центральний елемент схоластичної метафізики так звана теорія «аналогії буття» (*analogia entis*) загалом репрезентується як «аристотелівська» чи «аристотеліко-томістична». Ця назва має бути відкинута. У Томи є кілька формулювань поняття аналогії, одні з яких, філософські, знаходимо в його коментарях на Аристотеля, інші, теологічні, – у власних творах («Спірні питання про істину», «Сума проти язичників», «Сума теології»). Перші були призначені для розв'язання аристотелівської проблеми «багатоманітності смислів буття», другі – для розгляду питань не аристотелівських, а, фактично, боеціанських чи діонісієвських, а саме *praedicatio in divinis,* як це викладено в IV главі «De trinitate» Боеція, або так званому питанню «божественних Імен». В будь-якому разі середньовічне поняття «аналогії буття» не може вважатися прямим запозиченням позитивної теорії, що була як така створена Аристотелем; вона швидше остаточно сформувалась наприкінці тривалого герменевтичного процесу, в якому, напевно, був задіяний Александр Афродизійський і частиною якого була коментаторська традиція Аристотеля протягом усієї пізньої античності від Плотина до Симпліція. Інтерпретоване з огляду на аристотелівський корпус формування середньовічної теорії аналогії видається поступовим змішуванням принаймні шести текстів різних витоків, мети і значення: розрізнення між синонімами, омонімами і паронімами в першій главі «Категорій»; розрізнення між двома типами омонімії (перенесені з речей на їхні визначення) в «Топіці» (I, 15, 107b 6–12); розрізнення між різними видами помилки внаслідок омонімії, запропоноване в «Софістичних спростуваннях», гл. 17; запроваджене в «Нікомаховій етиці» (I, 6, 1096b 26–31) проблематичне розрізнення трьох типів не випадкових омонімів, чи-то омонімів обґрунтованих: єдність витоку чи походження, єдність цілі чи спрямування, єдність аналогії – де «аналогію» вжито в автентичному аристотелівському значенні математичної пропорції чотирьох термінів (a/b = c/d) (див. ОМОНІМ); теорія уніфікації множинності сенсів буття, викладена в книзі IV «Метафізики» на основі значення термінів «здоровий» і «медичний», і ця ж теорія, доповнена теорією випадкової властивості субстанції як її змінного аспекту, на яку наводять окремі пасажі VII книги «Метафізики» Аристотеля (1, 1028a 15–25).

Середньовічна теорія аналогії буття є переважно результатом розгляду «Категорій» (1, 1), «Нікомахової етики» (I, 6) та «Метафізики» (IV, 1). До вказаного синтезу перевага надавалась обмеженій уяві про омонімію, використаній поза будь-якими метафізичними розвідками як семантичне поняття, пов'язане з інтерпретацією двох стандартних логічних проблем омонімії за Аристотелем: роз'яснення різниці між омонімами і синонімами в «Категоріях» (1,1); аналіз семантичних механізмів *fallacia aequivocationis* у «Софістичних спростуваннях» (17). Характерним для цієї логічної проблематики є аналіз *aequivocatio ex adiunctis* у Анонімa з Кембриджа (Anonymus Cantabrigiensis), заснований на трьох інтерпретаціях омонімії слова *sanum*, очевидно, запозичених з «Топіки» (I, 15, 106b 34–38), чи того ж поняття в «Anonymi Compendiosus tractatus de fallaciis», де в термінах «консигніфікації», відштовхуючись від двох значень *sanum*, згаданих у «Топіці» (I, 15, 106a 5–9), тлумачиться семантична варіація, наявна в паралогізмі про «двозначність *ex adiunctis*» . На цій стадії розвитку питання омонімії ще не переходить у теорію аналогії буття: вона залишається в межах порфирієвських матеріалів, переданих в логічних коментарях Боеція та аристотелівських джерелах *Logica vetus* та *Logica*

nova. Метафізична проблема множинності смислів буття як така ще не постала. Поняття аналогії також не відіграє значної ролі в греко-латинській метафізиці боеціанського періоду (*aetas boetiana*), де, аж до кінця XII століття домінує проблема запозичення категорій, *transsumptio rationum* [букв.: прийняття або представлення однієї речі за іншу, переклад грецького μετάληψις], що охоплює теологічне вживання десяти Аристотелевих категорій. У цьому універсумі дискурсів аристотелівське питання про множинність значень буття приховувалось за застосуванням онтологічних категорій у царині теології. Проблематика, щедро ілюстрована в перших середньовічних коментарях на «Про Тройцю» Боеція, особливо у Ґільберта з Пуатьє та порретанців, і, отже, панівна, зводиться до єдиного питання, узагальненого в IV главі твору Боеція: якщо відомо, що «категорії змінюють сенс, коли їх застосувати до Бога», то чи є тут чиста двозначність, метафоричне вживання, чи «трансумпція» (запозичення) категоріальної мови, коли її перенесено з царини природи до царини божественного? (Див. ПЕРЕКЛАДАТИ, вст. 1).

II. «DENOMINATIVA», «CONVENIENTIA», «ANALOGA»

Схоластична проблематика аналогії виникає на початку XIII століття, коли слово і поняття *analoga* починають якщо не прямо заміщувати, то принаймні частково перекривати поняття *denominativa* (чи «паронімів») Аристотеля. Таке заміщення має тривалу попередню історію: відомо, зрештою, від Сімпліція (чий «Коментар на Категорії» був перекладений у 1268 р. Вільямом із Мербеке), що грекомовні тлумачі Аристотеля досить швидко «зібрали до однієї групи омонімію *ab uno* та омонімію *ad finem*», а інші «розташували їх як середні ланки між омонімами і синонімами» (*In Praedicamenta Aristotelis*, éd. Pattin, p. 43, 87–96). Не бракує латинських свідчень підстановки послідовності омонімічні-синонімічні-аналогічні на місце тріади омонімічні, синонімічні, паронімічні: це сталося близько 1245 року, тобто на перших *Lecturae* в Університетах *Libri Naturales* Аристотеля. Тож коментарі Альберта Великого на *Logica vetus* дозволяють встановити джерело університетських професорів: це арабські філософи, що додали між *univoca* та *aequivoca* «те, що вони називають *convenientia*», щоб концептуально розв'язати проблему омонімії *буття*. Починаючи з Альберта і названих ним джерел, Аль-Газалі та Авіцени можна говорити про теорію «аналогії буття», цілковито представлену в таких пунктах: інтерпретація омонімії *ad unum* у термінах пропорції; застосування цього несиметричного відношення, що неможливо обернути – відношення паронімії, – до взаємозв'язку субстанція-акциденція, розглянутого як відношення *prius-posterius*, основного (початкового) і вторинного (похідного, наступного); розрізнення між «трьома способами аналогії», тобто трьома різновидами «відношень», що керують застосуванням термінів, названих «аналогічними»: *proportio ad unum subiectum* у випадку терміна «суще»; *proportio ad unum efficiens actum* у випадку терміна «медичний»; і зрештою *proportio*, у випадку терміна «здоровий», що більш-менш наближене до зумисного спричинення. Саме знана латиномовними мислителями ще до «Метафізики» Аристотеля «Метафізика» Авіцени, за свідченням самого Альберта, є для латинського Середньовіччя тим першим джерелом проблематики множинності сенсів буття. Саме вона визначає прочитання Аристотелевих текстів та приписує їм положення, згідно з яким єдність поняття буття, шукана Аристотелем, є «схожістю відповідно до невизначеності», що є зрозумілою завдяки «відношенню попереднього і наступного», тобто в більш-менш платонівських рамках ступеневої теорії причетності (participation graduée). Якщо авіценнівська концепція аналогії «відповідно до попереднього та наступного» домінує в більшості логічних (Ніколас Паризький, «Summae Metenses») та метафізичних (Роджер Бекон, «Quaestiones alterae supra libros Primae philosophiae Aristotelis», IV, q. 3-4) коментарів на Аристотеля до 1250–1260 рр., то наступні теорії стають ще складнішими.

III. АНАЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКА / АНАЛОГІЯ ТЕОЛОГІЧНА

Розрізнення між філософською та теологічною аналогією прояснює єдині на початку умови формулювання. Проблема *praedicatio in divinis* не може бути поставлена в теорії аналогії «відповідно до попереднього та наступного», зважаючи на відсутність зв'язку чи точно встановленого відношення між Богом, Який є Творцем і безкінечним, та сущим, яке є створеним і конечним. Щоб компенсувати цей недолік, Тома Аквінський вводить розрізнення між аналогією пропорції і аналогією пропорційності, так добре описаної нещодавніми інтерпретаторами. Під «пропорцією» з часів Боецієвої «*De institutione arithmetica*» (II, 40) розумілось відношення між двома термінами, під «пропорційністю» – відношення між двома відношеннями. Під «аналогією пропорції» Тома осягає те, що нині називають «фокальне значення» буття (чи радше слова «буття»): різні категоріальні значення дають змогу себе узгоджувати в горизонтальній площині, як це відбувається у випадку зі словом «здоровий». «Аналогія пропорційності» прагне до артикулювання двох відношень: аналогії концептуальної, когнітивної (*secundum intentionem*) і онтологічної аналогії (*secundum esse*). В XIV столітті Майстер Екгарт майже вихолощує це поняття, зводячи розуміння теологічної аналогії до простої аналогії зовнішньої атрибуції, заснованої на «аналогії» в прямому значенні цього слова

(пропорції чотирьох термінів): як здоров'я є лише в живій істоті, так і буття є лише в Бозі. Творіння є знаком Бога, як сеча є знаком здоров'я. Однак, оскільки відношення знаку до означеної речі дублює відношення наслідку до причини, точним змістовним відповідником теорії аналогії є теорія «аналогічної причинності»: Бог є творцем, що дає буття, а відтак творіння є; але його буття, що не є вкорінене в самому собі, зводиться до буття Бога і є лише знаком. Водночас із появою «однозначного поняття сущого» в Дунса Скота теорія аналогії поступово розвивається в теорію «аналогічного поняття сущого», яку томісти, а згодом представники «другої схоластики», прагнули протиставити теорії скотистів. Така еволюція, що виводить нас поза межі Середньовіччя, завершується більш-менш синкретичним формуванням понять аналогії, що були у вжитку у неотомістів та неосхоластів: ось такою є модель аналогії, що належить більше Ж. Маритену і Жану де Сан-Тома, ніж самому Томі Аквінському.

Дискурсивний комплекс *analogia entis* не вичерпує тотальності поля поняття *аналогія*. Модерні суперечки щодо суто алегоричного статусу аналогії (Е. Кассірер), чи, навпаки, щодо «ефекту метафоричного сенсу», що точаться на підґрунті середньовічної теологічної аналогії (П. Рікер), не додають нічого понад смислову сітку, встановлену зіткненням між аристотелівською проблемою «множинності смислів буття» і суто теологічним питанням «божественних Імен», успадкованим від пізньоантичної та середньовічної думки. *Аналогія* є місцем, звідки розділяються, щоб відносно автономізуватися, різні силові поля, через засадничий жест *inventio analogiae:* метафора, символ, категорія.

Алан де ЛІБЕРА

Переклад *Ірини Листопад*
За редакцією *Валентина Омельянчика*

БІБЛІОГРАФІЯ

ASHWORTH Earline Jennifer, «Analogy and Equivocation in Thirteenth-century Logic: Aquinas in Context», *Mediaeval Studies*, 54, 1992, p. 94-135.

AUBENQUE Pierre, «Sur la naissance de la doctrine pseudoaristotélicienne de l'analogie de l'être», *Les Études philosophiques,* 3/4, 1989, p. 291-304.

BOULNOIS Olivier, «Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction», *Les Études philosophiques,* 3/4, 1989, p. 347-369.

BRENTANO Frantz, *Von der mannigfachten Bedeutung des Seien-den nach Aristoteles,* Fribourg-en-Brisgau, 1862; trad. fr. P. David, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1992. COURTINE Jean-François, *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990.

VUILLEMIN Jules, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Flammarion, 1967, p. 44-125.

CONCEPTUS лат. – укр. *концепт, поняття*

▸ *CONCEPT*, **BEGRIFF**, **CONCETTO** і ENTENDEMENT, INTELLECT, INTELLECTUS, INTENTION, MOT, REPRÉSENTATION, SIGNE, SIGNIFIANT, SPECIES, TERME, **УНІВЕРСАЛІЇ**

Іменник чоловічого роду conceptus *(родовий відмінок:* conceptus*) не має чітко визначеного місця в західній філософській термінології аж до другої половини XIII ст. Вказуючи у власному сенсі на плід вагітності, що розвивається в лоні матері – тобто на зародок, – він вживався в зазначений час, а також раніше, за доби латинської античності, в похідному значенні, яке описувало інтелектуальне уявлення* (représentation)*, що розвивається в умі* (espri) *(Макробій, Присціан). Проте саме завдяки Томі Аквінському (приблизно між 1255 і 1274 роками) іменник* conceptus *виходить на передній план ще до свого поширення серед теоретиків пізнання. Його швидкий успіх пояснюється двома чинниками. Передусім двозначністю терміну, що панував до того, –* intellectus. *Цей термін позначав водночас і власне інтелектуальну здатність, і притаманну їй єдність уявлення, а іноді – навіть значення слів. Такою ж є, зокрема, й сама семантика терміна* conceptus*: з одного боку, він позначає, у буквальному сенсі, продукт внутрішнього дозрівання, з іншого боку, його етимологія (concapere: «разом схопити») вказує на поєднання множини елементів в єдиному сприйнятті, тобто, насправді, на поняття загального. Внутрішнє вироблення думки, з одного боку, і загальність – з другого, – ось принаймні два ключових складника* conceptus. *Якщо пізніший ужиток терміна* concept *чи* Begriff «поняття» *коливається між позначенням цілковито деспсихологізованого абстрактного об'єкта (як у Фреґе) і позначенням ментального уявлення (як у когнітивних науках), то середньовічне розуміння цього поняття, без сумніву, є набагато ближчим до другого з цих підходів.*

I. «INTELLECTUS» / «CONCEPTUS»

Латина середньовічних шкіл мала чимало термінів для позначення ментальної єдності інтелектуального уявлення. Так, *intellectus* позначає не лише інтелектуальну здатність як таку, що є цілком очевидною, а часто й внутрішні об'єкти міркування. Термін *species intelligibilis*, на протилежність *species sensibilis*, зосереджує увагу на інтелектуальній репрезентації речі, спочатку позначаючи терміном *species* щось на кшталт «виду», «зовнішнього вигляду», «образу» (див. SPECIES). Термін *verbum mentis* чи *verbum cordis* – буквально: мовлення ума чи серця, вказує, згідно з Августином, на паралелі між людською думкою і божественним Словом. Термін *intentio*

часто позначає єдність думки як спрямованої до якогось зовнішнього об'єкта (звідки й відома тематика інтенційності). Що ж стосується терміну *conceptus*, який наприкінці Середніх віків буде визнаний ключовим поняттям семантичного поля, то він спочатку був пов'язаний головним чином з біологічними конотаціями, вказуючи на продукти внутрішнього породження.

Conceptus у власному сенсі цього слова позначає зародок, зачатий у материнському лоні, але вже Макробій (V ст.) використовує його в похідному значенні, аби сказати, що інтенції народжуються з концепту ума (*conceptus mentis*, в *Saturnales* I, 18, 17). І, зокрема, граматик Присціан (VI ст.) у надзвичайно впливовому за доби Середньовіччя фрагменті писав, що усне слово (*vox*, див. МОТ) як частина мови вказує на концепт ума (*mentis conceptum*), який він також називав *cogitatio* (*Institutiones grammaticae* XI, 7). Однак подібне використання все ж було метафоричним і маргінальним. Термін не входив до властивого Августину лексикону (котрий часто вживає – зокрема, у своєму трактаті «Про Святу Трійцю», – відповідне дієслово *concipere* для позначення акту ума, який породжує в самому собі «ментальне слово»). Боецій, перекладаючи й коментуючи логіку Аристотеля наприкінці VI ст., звернувся до терміна *intellectus,* аби вказати на єдність процесу мислення (і засобами латинської мови відтворити щось на кшталт грецького терміна νόημα), в тому ж значенні *intellectus* часто зустрічається у XII ст. (особливо в текстах Абеляра), – і аж до XIII ст. Наприклад, Бонавентура й Альберт Великий використовують цей термін значно охочіше, ніж *conceptus*, для позначення того, що ми сьогодні називаємо концептом.

Фактично, видається, що в першій половині XIII ст. *conceptus* в абстрактному сенсі з'являється лише у випадку прямих чи прихованих цитат згаданого уривку з Присціана, за яким усне слово позначало «поняття ума». Граматики й логіки протиставляють його *affectus* (наприклад: Петро Іспанський, *Sincategoreumata* II, 2 і VIII, 6), розвиваючи розрізнення між позначенням за модусом концепту (*per modum conceptus*) і позначенням за модусом афекту (*per modum affectus*) (пор. з цього приводу: I. Rosier, *La Parole comme acte*, роз. 2,3 і 5). Проте розглядаючи форму *conceptum* – що є найуживанішою, адже саме вона з'являється в текстах Присціана, – навіть у такому вузькому контексті, не завжди легко зрозуміти, чи ми маємо справу зі знахідним відмінком іменника *conceptus*, чи з пасивним дієприкметником дієслова *concipere*. Однак різниця між одним та другим є величезною, адже розглянутий як пасивний дієприкметник (субстантивований чи ні), *conceptus* – чи *conceptum* – відсилає зазвичай до помисленої речі, а не до якоїсь ментальної єдності. Зокрема, Роджер Бекон пропонує таким чином тлумачити текст Присціана і, зрештою, вбачає там ідею, що слово радше позначає саму річ, ніж поняття в умі (*Compendium studii theologiae* 61).

Саме завдяки доробку Томи Аквінського, приблизно між 1255 і 1274 роками, іменник conceptus по-справжньому виступає на передній план у філософському лексиконі середньовічної схоластики. Уже через півстоліття, за часів Вільяма Оккама, він буде загальновживаним серед теоретиків пізнання. Зрештою, двозначність терміна *intellectus*, що позначав водночас й інтелектуальну здатність, і властиву їй єдність уявлення, а іноді навіть значення слів, стала абсолютно неприйнятною в середині XIII ст., коли під впливом поширюваного аристотелізму починають розрізнювати не лише різноманітні типи інтелектуальних репрезентацій (наприклад, *intellectus simplex*, *intellectus compositus*) і різноманітні рівні сприйняття (*intellectus primus*, *intellectus secundus*…), а також і різноманітні модуси інтелекту, чи, принаймні його різноманітні функції (*intellectus agens*, *intellectus possibilis*, *intellectus adeptus*, *intellectus speculativus*, *intellectus practicus*…) (див. INTELLECTUS); очевидно, що використання в усіх цих випадках того самого слова могло призвести до ще більшої плутанини. Зокрема, все сказане стосується й терміна *conceptus* як похідного від дієслова *concipere*, що вже став широко вживаним у філософській літературі. Цей термін виявив подвійну семантичну особливість, що давалася взнаки залежно від контексту: з одного боку, він у буквальному сенсі позначав продукт – чи, іноді, процес – внутрішнього обмірковування; з другого боку, його етимологія (*con-capere*: «*разом сховати*») сама по собі вказувала на поєднання множини елементів у єдиному сприйнятті. Отже, найголовніша для Томи Аквінського та його сучасників гносеологічна проблема полягала в поєднанні двох різних доктрин: Августинової доктрини ментального мовлення, що була досить важливою для теології й звертала увагу на процес породження душею внутрішньої, долінгвістичної думки, та Аристотелевої теорії абстракції, яка викладалася на факультеті мистецтв на основі твору Стагірита «Про душу» і мала давати уявлення про процес утворення загальних ідей в умі.

♦ Див. вставку А.

II. МЕНТАЛЬНЕ СЛОВО І ВНУТРІШНЄ МОВЛЕННЯ

Conceptus для Томи Аквінського, – який він також називає *conceptio*, *ratio* чи *verbum mentis* (дослівно «мовлення ума») – є винятково ідеальним об'єктом, внутрішнім продуктом, який існує в душі у спосіб радше «інтенційний» ніж реальний, і репрезентує в інтелігібельному порядку якусь зовнішню реальність. Метафоричний стосунок цього *conceptus* до плоду, майже забутий у традиціях модерну, буквально нагадує про те, що концепт має бути зачатий у лоні інтелекту, як досить чітко й пояснює Тома Аквінський: «Наш інтелект, перебуваючи в акті розуміння, формує певний інтелігібельний зміст, що ніби є його власною дитиною (*proles*), і

A

Семантика терміна «conceptus» у XIII столітті

Ототожнення слова *conceptus* з ментальною єдністю образу осягнутої сутності є певним інваріантом і в середньовічній, і в модерній теорії пізнання, натоміть семантична, або ж змістовна, частина терміна зазнавала протягом своєї історії істотних змін. Навіть обмежуючись лише «материнським» щодо терміну проміжком часу (тобто періодом, коли формування терміна ще відбувалося в лоні автентичної для нього мовної традиції – латинської), ми навряд чи зможемо знайти в цьому періоді якусь сталу дефініцію змісту поняття *conceptus*. Однак ми можемо дослідити семантику терміна *conceptus* par excellence, якщо візьмемо до уваги ракурс пошуку ідеальної комунікації, притаманний пізній середньовічній філософії. З цією метою розглянемо використання поняття *conceptus* у двох філософів тринадцятого століття, які розглядали процес пізнання саме під цим кутом зору, тобто в контексті спілкування.

Першим з них є Боецій Дакійський – представник школи модистів, що жив у Парижі в другій половині XIII ст. Базовою засадою спілкування людей між собою модисти вважали їхню вроджену здатність до комунікації, що ґрунтується на єдиних для всіх людей способах значення (*modi significandi*) слова в процесі пізнання, які забезпечують відповідність світові наших уявлень про нього. Окрім того, саме слово (*dictio*) модисти поділяли на сиґніфікат (*significatum*) та звук (*vox*). Поняття сигніфікату як значення слова, що, окрім семантичного, включало ще й граматичні та логічні компоненти, тобто здатність виконувати функцію тої чи іншої частини мови, а також суб'єкта або предиката, було засадовим для модистів. Вони вважали, що саме звучання слів у різних народів є відмінним, а сигніфікати, навпаки, – однаковими. Сигніфікат був ще й результатом триступеневої теорії пізнання, проблематика якої (існування слова на рівні речі, уявлення та виразу) відповідає сучасним тричленним визначенням поняття знаку. *Conceptus* не був базовим поняттям у термінологічній сітці модистів. Однак Боецій Дакійський присвячує окремі розділи свого трактату «Modi significandi sive Questiones super Priscianum Maiorem» (між 1270 і 1277 роками) з'ясуванню місця, яке посідає *conceptus*, що свідчить про важливість цього поняття на той момент. «Граматика необхідна людині, щоб через неї навчитись висловлювати концепти, які маються на увазі (*conceptum intentum*), через відповідне мовлення (*sermonem congruum*)» (Q. 5, 45–47). В іншому місці він зазначає, що один концепт ума (*conceptus mentis*) є сигніфікатом різних частин мови. Наприклад, слова «біль», «мені боляче», «той, кому боляче», «боляче» і «ой» позначають те саме (Q. 14, 65–70). Тобто термін *conceptus* співвідноситься зі сиґніфікатом і позначає клас семантично споріднених слів. Однак, *conceptus* є вужчим поняттям, ніж сиґніфікат, адже перший має тільки семантичне значення (денотат), а другий – ще й логічне та граматичне. Вірогідно, ця проблема постала з розгляду спільнокореневих слів (*denominativae*) у вступі Аристотеля до «Категорій» і була розвинена Ансельмом Кентерберійським у творі «Про граматичне». Таким чином, *conceptus* у модистів означає поняття, яке денотує певний клас споріднених явищ, що їх можна виразити за допомогою різних частин мови, і яке передує процесу накладання способів позначення.

Тома Аквінський також вдається до розгляду вказаної проблеми в «Сумі Теології», а саме в 107 питанні, де йдеться про спілкування ангелів між собою. Якщо референтом концепту був клас явищ, спорідненість яких між собою людині ще треба встановлювати, то ангелам як істотам досконалішим з цим легше, – референтом їхньої думки, а отже, й семантичним змістом концепту буде істина (*veritas*), а саме якась частина множини всіх істин (ідеться й про апріорні істини – логічні закони, й про емпіричні – сукупність істинних фактів), що перебуває в Бозі. Наявну в розумі ангелів інформацію Тома позначає словом *intelligibile* і каже, що вона існує у три способи: 1) як узвичаєне (*habitualiter*, тобто коли розум актуально не використовує знання, але має його як навичку чи вміння); 2) в акті міркування (як концепт); 3) «стосовно іншого», коли ангел своєю волею спрямовує знання іншому ([32891] I^{a} q. 107 a. 1 co.). Отже, концепт є тією сукупністю правдивої інформації, яку ангел охоплює в акті міркування. Мовлення (*locutio*) є, по суті, спрямуванням *conceptus* за допомогою волі (*voluntas*). Коли мовлення відповідає істині, наявній в інтелекті Бога, воно стає просвітленням (*illuminatio*).

Ірина ЛИСТОПАД

БІБЛІОГРАФІЯ

БОЭЦИЙ ДАКИЙСКИЙ, *Сочинения (Способы обозначения. О высшем благе, или о жизни философа. О сновидениях. О вечности мира)*. Составление, перевод с лат., вводная статья и комм. А. В. Аполлонова, М., Едиториал УРСС, 2001.

THOMAS AQUINAS. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis.* In: Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M., т. 1, Romae, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888.

тому називається поняттям ума (*mentis conceptis*)» (*De rationibus fidei*, розд. 3).

Застосування терміна *conceptus* у такому трактуванні було предметом запеклих суперечок наприкінці XIII – початку XIV століття. Численні автори, такі як Петро Йоан Оліві чи Вільгельм Верський, особливо францисканці, закидали Томі Аквінському введення між актом пізнання та зовнішньою річчю, яка є властивим об'єктом пізнання, зайвого й шкідливого посередника, що може створити серйозну перешкоду для розуміння (пор. щодо цього: C. Panaccio, *Le Discours intérieur*, розд. 6). Готьє Бурле, наприклад, показує це досить чітко: «в інтелекті немає таких понять, які формувалися б актом розуміння й водночас були б репрезентаціями речей (*similitudines rerum*)» (*Questiones in librum Perihermeneias*, 3.8 [з фр. пер.]). Проте слово *conceptus* бентежило й далі, особливо опонентів томізму. Головна суперечка зрештою відбувалася щодо питання, чи треба ототожнювати *conceptus*, розглянутий як інтелектуальне уявлення, з винятково ідеальним об'єктом, що був би ментальним корелятом до акту розуміння (цього жадав би сам Тома), чи із самим цим актом розуміння. Таким чином, середньовічні автори показали обізнаність із двозначністю (яка, зрештою, зберігала своє значення ще упродовж тривалого часу) таких ідей, як концепт, розуміння чи уявлення, що іноді вказували на процес чи подію («акт», як казали схоласти), а іноді – на об'єкт чи результат цього процесу чи цієї події (часом трактований як винятково інтелігібельна сутність).

Вільям Оккам, після кількох спроб ухилитися від однозначного розв'язання проблеми, зрештою глузуватиме з теорії акту. *Terminus conceptus*, – чи, коротше кажучи, *conceptus*, втрачає, під таким кутом зору, свій статус інтенційного об'єкта і стає ментальною властивістю окремого предмета, яка отримує реальне існування в умі (як-от «білизна в стіні» – уточнює Оккам). А отже, в гносеологічній перспективі втрачається оригінальна ідея розуміння концепту як ідеального продукту інтелекту.

Спільною для більшості шкіл XIV століття у вживанні *conceptus*, що на той час стало доволі різноманітним, і далі є ідея загального інтелектуального уявлення, здатного фігурувати як суб'єкт чи предикат в істинних чи хибних ментальних пропозиціях і грати певну визначену роль в умовиводах. Вільям Оккам, Йоан Бурідан та їхні послідовники часто використовують *conceptus* для позначення найпростішої одиниці ментального мовлення (*oratio mentalis*), в якій вони вбачають природний знак, здатний набувати різні семантичні властивості (*significatio*, *connotatio*, *suppositio*…). Отож, логічні та семіотичні функції цього терміна в цьому словнику переважають над ментальною динамікою. Однак його психологічне значення все ж не було усунено належним чином: у протилежність до Фреґового *Begriff* (поняття), середньовічний термін *conceptus* завжди має ментальний вимір; адже він у тій чи тій формі існує лише в окремих умах.

Звичний переклад *conceptus* як *concept* у французькій чи англійській мовах, природно, й досі є найкращим наявним вибором, але сама очевидність такої простої підстановки найчастіше приховує складність і різноманітність трактувань, що пропонувалися для цього терміна одночасно й у різні періоди Середньовіччя, починаючи від його біологічних конотацій зародження і внутрішнього розвитку, – і аж до вирішального для цього терміна включення в осердя логіки, яку називали «терміністичною» [або номіналістичною] й розглядали як граматику мислення.

Клод ПАНАЧЧІО

Переклад *Ірини Листопад*
За редакцією *Андрія Баумейстера*
і Андрія Васильченка

БІБЛІОГРАФІЯ

AUGUSTIN. *De Trinitate*, texte latin et trad. fr. P. Agaësse. In: *OEuvres de saint Augustin*. – T. 15–16. – Desclée de Brouwer, 1955.

BACON Roger. *Compendium studii theologiae* / éd. et trad. angl. T. S. Maloney. – In: *Roger Bacon/ Compendium of the Study of Theology*. – Leyde: Brill, 1988.

BOÈCE. *In librum Aristotelis Peri Hermeneias* / éd. C. Meiser. – 2 vol. – Leipzig: Teubner, 1877–1880.

GAUTHIER BURLEY. *Quaestiones in librum Perihermeneias* [1301] / éd. S. F. Brown. – *Franciscan Studies*, 34, 1974. – C. 200–295.

GUILLAUME D'OCKHAM. *Summa logicae* (v. 1325) / éd. P. Boehner, G. Gál et S. Brown/ In: *Guillelmi de Ockham opera philosophica*. – T. I. – St-Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute, 1974 ; *Somme de logique. Première partie* / trad. fr. partielle J. Biard. – 2e éd.– Mauvezin: TER, 1993; *Somme de logique. Deuxième partie*. – Mauvezin: TER, 1996.

MACROBE. *Saturnales* / éd. et trad. fr. H. Bornecque. – Garnier, 1937.

PANACCIO Claude. *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*. – Seuil, 1999.

PIERRE D'ESPAGNE. *Syncategoreumata* / éd. L. M. de Rijk, avec trad. angl. J. Spruyt. – Leyde: Brill, 1992.

PRISCIEN. *Institutionum grammaticarum libri XVIII* / éd. Martin Hertz [= *Grammatici latini*. – T. 2–3]. – Hildesheim: Georg Olms, 1961.

ROSIER Irène, *La Parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Vrin, 1994.

THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate. Quaest. 1-7*, Rome, éd. Léonine [= *Opera omnia*, t. 22, vol. 1, fasc. 2], 1970 ;

Saint Thomas d'Aquin. Questions disputées sur la vérité. Question 4 : Le Verbe (De verbo), trad. fr. partielle B. Jollès, Vrin, 1992;

— *Summa contra Gentiles*, Rome, éd. Léonine [= *Opera*

omnia, t.13-15], 1918-1930 ; trad. fr. R. Bernier *et al.*, Lethielleux, 1951-1961;

— *Quaestiones disputatae de potentia*, éd. P. Bazzi *et al.*, in *S. Thomas. Quaestiones disputatae*, t. 2, Turin, Marietti, 1965;

—*De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, Rome, éd. Léonine [in *Opera omnia*, t. 40 B], 1969 ; trad. fr. abbé Fournet, in *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, t. 2, Vrin, 1984.

BEGRIFF нім. – укр. *поняття*

гр.	κατάληψις [катáлепсіс]
лат.	*comprehensio*
англ.	*concept*
фр.	*concept*

▸ *CONCEPT* [**CONCEPTUS**, **CONCETTO**] і **ÂME**, AUFHEBEN, ENTENDEMENT, GEISTESWISSENSCHAFTEN, INTELLECT, INTELLECTUS, PERCEPTION, PLASTICITÉ, PRÉDICATION, *RAISON*

Німецьке дієслово begreifen *віддавна означало осягнення на рівні інтелекту. Саме цей сенс «інтелектуального схоплення речі чи ідеї» (у слові* begreifen *вчувається дієслово* greifen *«хапати, ловити») міститься в іменнику* Begriff: «Ich habe keinen Begriff davon» *– означає, що я не маю жодного доступу до того, що діється; цей вислів можна перекласти як «я про це не маю жодного уявлення». Зміна значення* Begriff *у філософії залежить від трансформацій, яких зазнає теорія пізнання. Спочатку* Begriff *мало чітке значення функції розсудку (Кант), але потім воно зазнало гіпостазування як фігура знання, яка втілює свідомість на шляху до абсолютного знання (Геґель). Нарешті, за умови строго логічного визначення* Begriff, *ці різні значення починають виглядати ще більш психологічно, можливо, тією мірою, якою в них щось лишилось від повсякденного значення слова (Фреґе). Хоч би як там було, сучасна дискусія щодо можливості повторної менталізації понять щоразу впирається у відмінність між мовами, між німецьким* Begriff, *яке зберегло свою природність для мови, та англійським* concept, *яке повністю вийшло із повсякденного вжитку.*

I. «BEGREIFEN», «VERSTEHEN», «KONZIPIEREN» (КАНТ): ЯК МОЖНА ПОРІЗНОМУ РОЗУМІТИ

Саме у Канта слово *Begriff* набуває спеціального філософського значення, на відміну від загального значення, яке в нього вкладав Вольф (пор. *Vernunftige Gedanken*, I, § 4: *jede Vorstellung einer Sache in unseren Vorstellungen* «кожне уявлення будь-якої речі у наших уявленнях»). Справді, цьому загальному значенню репрезентації Кант у своєму курсі «Логіки», де він намагається трансформувати словник німецької університетської філософії, протиставляє точне значення, яке вписується у класифікацію типів пізнання, в якій *begreifen* протистоїть *verstehen* та *konzipieren*.

> Зрозуміти (*verstehen*) (*intelligere*) щось – це пізнати розсудком за допомогою поняття *(durch den Verstand vermöge der Begriffe)* або ж збагнути *(konzipieren)*. Це дуже відмінна від схоплення в розумі *(begreifen)* дія. Можна збагнути багато речей, хоча їх і неможливо схопити в розумі, наприклад, *perpetuum mobile* [лат. «вічний двигун»], механізм якого доводить його неможливість.

Водночас сьомий ступінь, «схопити в розумі (*begreifen*) *(comprehendere)* щось» означає «пізнати розумом *(durch die Vernunft)* або *a priori* тією мірою, яка є достатньою для нашого наміру *(in dem Grade* [...] *als zu unserer Absicht hinreichend ist)*» (*Logik*, Вступ, VIII, in *Kants Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. 9, S. 65 [це видання надалі позначатиметься як *AK*]).

У класифікації, даній в «Логіці», варте уваги те, що вона розрізняє дієслово *begreifen* та іменник *Begriff*. Водночас цей іменник без проблем залучається у визначення *verstehen* як п'ятого роду пізнання («пізнавати розсудком за допомогою понять»); отож, Кант поміщає *begreifen* на вищий рівень пізнання. Все відбувається так, ніби *Begriff* вже було нейтралізоване у своєму спеціальному значенні, а сенс *begreifen* іще міг стати предметом для суперечок. Спричинено це тим, що дієслово *begreifen* конотує ще щось, крім дії схоплення, і тим, що Кант, відповідно до цього, може під ним розуміти найдовершенішу форму схоплення чи присвоєння об'єкта-мети. Ще більше це явище у слові *begreifen* робить акцент на префіксі *be-*, який означає перехідність та імплікує у цьому конкретному випадку прямий контакт, певний різновид *full contact* [англ. «повного контакту»] з об'єктом.

Класифікації Канта можуть дещо змінюватись, але в них ніколи не дається базове визначення *begreifen*. В іншому місці Кант коригує термінологію, запропоновану до нього вольфіанцем Маєром, відмовляючись перекладати *begreifen* як *concipere* «збагати»: дійсно, треба зберегти *begreifen* за *comprehendere,* тобто за способом пізнання, який задіює споглядання *per apprehensionem* «через схоплення» (*Wiener Logik,* in *AK*, vol. 24, S. 845). Обхідний шлях через латину виявляється плідним: ідея *apprehensio,* тобто знову ж схоплення, захоплення, приводить Канта до *begreifen*, яке містить цю ідею етимологічно. Звичайно, *konzipieren,* утворене від латинського

capere, також включає ідею схоплення; але етимологія затушовується, а визначення *begreifen* має посередником саме новий переклад чи новий латинський еквівалент, *comprehendere,* в якому більше вчувається сенс схоплення, хапання руками.

♦ Див. вставку 1.

Термін *Begriff* успадковує це розрізнення і стає у «Критиці чистого розуму» функцією розсудку (у протиставленні до об'єкта інтуїції), що сам визначається як можливість концептів. *Begriff* – це те, що збирає, об'єднує, синтезує різноманіття емпіричного:

> Отож, пізнання будь-якого, принаймні людського, розсудку – це пізнання через поняття, і не інтуїтивним чином, а дискурсивним. Усі споглядання, оскільки вони чуттєві, залежать від зовнішніх впливів *(Affektionen)*, а поняття *(Begriffe)* – від функцій *(Funktionen)*. Під функцією ж я розумію єдність дії, що підпорядковує різні уявлення під одне узагальнене. Тож поняття базуються на спонтанності мислення, натомість чуттєві споглядання – на рецептивності вражень.
>
> *AK*, Bd. 3, S. 85-86.

II. «DER BEGRIFF»: МНОЖИНА ПОНЯТЬ ТА ЄДИНЕ ПОНЯТТЯ (ГЕҐЕЛЬ)

Те, що перекласти *Begriff* у «Критиці чистого розуму» (на відміну від уривків, більш насичених термінологією, наприклад, із «Логіки») відносно легко, пояснюється тим, що Кант мислить *Begriffe* у множині: існує стільки понять, скільки є можливих функцій. І навпаки, термін важче зрозуміти, коли його вживають тільки на позначення однини: саме так відбувається у Геґеля, філософія якого є філософією Поняття, *der Begriff,* без якоїсь іншої визначеності. Перехід від множини до однини також позначає і перехід філософії пізнання, яка асоціює поняття та розсудок, у філософію, яка прагне стати Наукою, об'єднуючи для цього Поняття та Дух (Esprit).

У перекладах велика літера «П» – це, безперечно, найекономніший спосіб вказати на високомовне вживання цього терміна Геґелем, адже у французькій мові, яка звикла до множини (les concepts) чи невизначеності (un concept), було б важко його передати. Геґель дійсно протиставляє «Поняття» поняттям (пор. *Aesthetik,* I, in *Werke*, Bd. 13, S. 127: «ще не так давно жодне поняття не відчувало себе настільки погано, як саме Поняття»). Отож, Поняття розглядають як фігуру знання: це абсолютно простий та чистий елемент, в якому отримує існування істина (*Phänomenologie des Geistes*, у *Werke*, Bd. 3, S. 15), і лише його розгортання, яке ще називають «робота Поняття» (*Arbeit des Begriffs*), надає доступ до «наукового погляду» (*wissenschaftliche Einsicht*) (*ibid.,* S. 65). У «Феноменології духу» *Begriff* майже перетворюється на персонаж, який характеризується як «рух знання», рух, що є також «само-рухом» (*Selbstbewegung*) (*ibid.,* S. 37 та 54). Цей рух Поняття, який можна також назвати саморефлексією (S. 432), але вже в єдності буття та рефлексії (пор. *Wissenschaft der Logik*, цит. вид., Bd. 6, S. 246), за межу має єдність знання та його об'єкта (*Phänomenologie,* S. 404), яка також є поділом, членуванням, розділенням (S. 419 та S. 580) між різноманітними речами, що існують: «Речі є тим, чим вони є завдяки діяльності Поняття, яке їх населяє та розкривається в них (*die Dinge sind das was sie sind durch die Tätigkeit des innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs*)» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, *Die Wissenschaft der Logik*, § 163, додаток 2, цит. вид., Bd. 8, S. 313). Наприкінці «Доктрини про Поняття» із «Науки логіки» *Begriff,* звичайно, знімається Ідеєю (див. AUFHEBEN), також в однині: вона є «адекватним Поняттям, об'єктивно істинним чи істинним як таким (*der adäquate Begriff, das objektive Wahre oder das Wahre als solches*)» (*Wissenschaft der Logik,* цит. вид., Bd. 6, S. 462). Попри те, Поняття залишається «принципом філософії» (*ibid.,* S. 540): як такий після «Науки логіки» із «Енциклопедії» знову знаходимо його у «Філософії духу» (пор. *Philosophie des Geistes*, цит. вид., Bd. 10, S. 11).

Проте таке спекулятивне вживання *Begriff* залишається у подвійний спосіб вірним повсякденному значенню слова. В однині *der Begriff* означає насамперед акт схоплення, взяття будь-якої речі, щоб «мешкати» в ній чи «розкриватися» в ній, як у Геґеля. Крім того, коли Геґель говорить про *Begriff des Begriffs* (*Wissenschaft der Logik,* Bd. 6, S. 252, 270), то, крім етимологічної гри, він має на увазі й цілком узвичаєне значення слова: значення, синонімічне до *Bestimmung* (визначення). Попри те, що є спекулятивного у подвоєнні слів, *Begriff des Begriffs* означає не так «поняття Поняття», як «визначення Поняття», тобто скорочену ідею, або ж, як говорить Геґель, її *Abbreviatur* «скорочення» (*Wissenschaft der Logik,* Bd. 5, S. 24, 29). Розширене вживання терміна, що охоплює як сферу повсякденної мови, так і спеціалізований словник, дозволяє надавати терміну два різних сенси у тому самому вислові.

Таким чином, у Канта та у Геґеля специфічність слів *Begriff* та *begreifen* щоразу виявляється в граматичних особливостях: іменникова (*Begriff*) та дієслівна форми (*begreifen*) у Канта, однина та множина *Begriff* у Геґеля дають різні значення. В даному разі етимологічна гра, яку використовують обидва автори, зміщується від дієслова (Канта цікавить насамперед *begreifen*) до іменника (ставка Геґеля на «величність» іменника в однині). Тим часом в обох випадках теорія пізнання та спекулятивна доктрина розвиваються в тісному зв'язку із повсякденною мовою, чи, щонайменше, із її уявною версією, яку дає етимологія. Саме цей зв'язок розривається під час перекладу на французьку мову.

1

Схоплення: κατάληψις та «comprehensio»

▸ **CONCEPTUS**, **ПАТОС**, PERCEPTION, PHANTASIA, REPRÉSENTATION

Серед істинних уявлень стоїки вирізняють уявлення, що осягають певний об'єкт, і ті, що нічого не осягають, в активному значенні осягнення як «здатності активно схоплювати об'єкти чи ситуації». Уявлення, що схоплює, φαντασία καταληπτική, є найбільш точним та найбільш чітким, воно відновлює в душі властивості уявлюваного; воно є уявленням, яке

> походить від наявного [об'єкта] і є викарбуваним і відбитим як саме те наявне; як таке воно не могло б походити від не наявного. Адже цілком вірогідно, що уява спроможна сприймати субстрат і вміло додавати всі його власні особливості. Стверджується, що кожне таке уявлення має всі ці риси.
>
> Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, 248–249.

Воно настільки «очевидне та разюче», що «немовби тягне нас за волосся, примушуючи до згоди» (*ibid.*, 257).

Те, що ми погоджуємось із уявленням, неодмінно тягне за собою розумове схоплення або осягнення, κατάληψις:

> [І ось Зенон показав це рухами.] Отож, він простягнув руку, спрямовану до нас, із витягнутими пальцями і сказав: «Оце – уявлення [visum – "зорове враження"]». Потім він трохи зігнув пальці: «А це – згода». Далі він стиснув [пальці] в кулак і сказав, що це – розумове схоплення (comprehension): так через цей образ він дав назву речі, якої раніше не існувало, а саме *katalêpsis*. Коли ж він наблизив ліву руку до правої і сильно стиснув правий кулак, то сказав, що такою є наука, якою володіє лише мудрий.
>
> Ciceron, *Academicorum priorum liber* II, XLVII, 145.

Стиснутий кулак ілюструє схоплення; інша рука, яка охоплює і стискає його, ілюструє науку, яка встановлює та зберігає це схоплення.

Дія взяття чи схоплення, що виражається дієсловом *comprehendere* (та іменником *comprehensio*), відчутна в усіх випадках вживання цього слова, в яких ідеться про чуттєве сприйняття (напр. Цицерон, *De legibus* 1, 30) та всі рівні інтелектуального оволодіння: таким чином, промова закріплюється у пам'яті оратора, коли він попередньо «ухопив» ідеї, які він буде викладати, за допомогою образів, що нагадують про них (Цицерон, *De oratore* 2, 359). Слова самі «охоплюють» думку, яку вони «схопили» (*Orator* 170), як ораторський період «обіймає» та «окреслює» думку (*Brutus* 34). Усі ці можливі переклади слова *comprehendere* дозволяють побачити багатство терміна, який обрав Цицерон, щоб передати стоїчний κατάληψις: були й інші прийнятні терміни, що їх називає стоїк із діалогу «Про цілі» (3, 17) як еквіваленти κατάληψις, а саме *cognitio* та *perceptio.* Та обираючи *comprehendere*, Цицерон підкреслює жест руки, який Зенон використав для опису різних рівнів пізнання (та задля ілюстрації відношення між риторикою та діалектикою [*De finibus* 2, 17; *Orator*, 113]). Цицерон приписує важливість цьому засвідченому лише ним жестові, щоб підкреслити зміну значення іменника κατάληψις, який до Зенона вживався тільки на позначення конкретного захоплення чи взяття. Жест дає зрозуміти єдність руху від уявлення (*phantasia* – *visum*) – розгорнута рука – до розумового осягнення – стиснута рука – та до науки – кулак, охоплений іншою рукою (*Academica* 2, 145, див. вище). Рука завжди активна, але спрямовує свою активність на себе: тісне переплетення різновидів активності під час процесу, що є також пасивним сприйняттям, підкреслюється Цицероновими перекладами φαντασία καταληπτική. Прикметник καταληπτική, який зазвичай перекладають в активному сенсі, також має і пасивний сенс: так, Цицерон (*Academica* 1, 41) використовує не καταληπτικόν, а καταληπτόν, що означає «схоплене» чи «те, що може бути схопленим»; цей термін він перекладає словом *comprehendibile*, тож завдяки цьому перекладу ми краще розуміємо, що уявлення є тим, що уможливлює схоплення, адже воно саме може бути схоплено і стане закарбованим (emprise) тільки тоді, коли отримає згоду та схвалення (*visum acceptum et approbatum).*

> [Зенон] вважає не всі репрезентації (*visum*) гідними довіри, а лише ті, які мають особливу властивість висвітлювати речі, які можна побачити: оскільки таке враження можна вирізнити тільки через нього самого, він називає його здатним бути схопленим (*comprehendibile*) (…). Але коли враження вже отримане і схвалене, він називає його «схопленням», *comprehensio*, на зразок чогось, що схоплюють рукою.
>
> *Academica*, 1, 41 = Long/Sedley 40B.

Таким чином, підсилене поясненням стоїчного «жесту» схоплення (κατάληψις), класичне значення латинського *comprehendere* детермінувало увесь його подальший філософський вжиток.

Новизна латинського слова *conceptus* у Середньовіччі полягала в тому, що до образу схоплення, присутнього у цьому слові через дієслово *concapere,* було додано інший образ, а саме зачаття (як у французькому чи англійському «conception»). Результатом цього стало зовсім інше уявлення про економію здатностей та діяльності пізнання (див. CONCEPTUS).

III. «BEGRIFF» ТА ЛІНГВІСТИЧНИЙ ПОВОРОТ

A. «Begriffsschrift» (Фреґе)

Терміну *Begriff* можна дати й строго *логічне* визначення, тобто таке, за якого попередні значення будуть засуджені як занадто «психологічні». Саме із перетворення такого типу виходить Фреґе у *Begriffsschrift* [«поняттєпис», у російському перекладі «исчисление понятий», фр. *Idéographie*], і з цієї причини переклад назви цього твору є проблематичним. Про це автор нагадує в передмові:

> Моїм ходом думки було спочатку спробувати звести поняття впорядкування (*den Begriff der Anordnung*) у певній послідовності до логічного слідування, а потім перейти до поняття числа. Однак, аби при цьому щось очевидне (*etwas anschauliches*) не лишилося непоміченим, все мало бути представленим у ланцюгу дедукції без прогалин. (...) Ось *чому* я відмовився від висловлення усього, що не є значущим для дедукції. У §3 усе те, що мало для мене значення, я позначив як поняттєвий зміст (*als begrifflichen Inhalt*). Отже, це пояснення завжди треба мати на увазі, якщо ви хочете правильно зрозуміти сутність моєї мови формул (*Formelsprache*). Звідси також випливає назва *Begriffsschrift* [поняттєпис].
>
> G. Frege, *Idéographie*, trad. fr. C. Besson, p. 6 [з фр. пер.].

Усі труднощі із використанням слова «поняття» у перекладі *Begriffsschrift* виникають від того, що Фреґе пропонує в цій праці визначення поняття (а також поняттєвого змісту), невіддільне від логіцизму (пов'язаного із «новою логікою», створеною Фреґе) та принципового антипсихологізму. У передмові до «Основ арифметики» (*Die Grundlagen der Arithmetik,* Red. Ch. Thiel, Hamburg, Meiner, 1988) він викладає три принципи (*Grundsätze*), якими керується у своєму проекті: завжди ретельно розділяти психологію та логіку, суб'єктивне та об'єктивне; ніколи не запитувати про значення слова, виходячи із нього самого, завжди зважати на контекст; і ніколи не втрачати з поля зору розрізнення між поняттям та об'єктом («der Unterschied zwischen Begriff und Gegenstand ist im Auge zu behalten», p. X). Ці три принципи визначають його концепцію *Begriff*. *Begriff* – це не психологічне, а логічне поняття. Розрізнення поняття-об'єкт цілковито походить із нової логіки, в якій прості висловлювання аналізуються як функції та аргументи. Наприклад, у реченні «Земля є планетою» можна замінити «Земля» на інші власні імена й отримати речення «Венера є планетою», «Марс є планетою» тощо. Незмінною у цих реченнях лишається функція, яка бере за аргумент той чи інший об'єкт. Поняття – це одномісна функція; це те, що можна сказати про об'єкт. Очевидно, що в такому визначенні поняття немає нічого психологічного, воно не має нічого спільного із будь-якою ідеєю «схоплення». Більше того, як зазначає Фреґе у праці «Функція та поняття» (*Funktion und Begriff*), визначене таким чином поняття вже не є закритим чи завершеним, йому не вистачає аргументу, тому воно є «ненасиченим (*ungesättigt*)» (*Funktion, Begriff, Bedeutung*, Red. G. Patzig, S. 29).

У статті «Поняття та об'єкт» (*Begriff und Gegenstand*) Фреґе відповідає на кілька заперечень, закинутих йому Бенно Керрі щодо використання поняття «поняття»:

> Термін «поняття» (*Begriff*) має різні значення; його розуміють то у психологічному сенсі, то у логічному, а також, можливо, у змішаному сенсі, який поєднує обидва попередніх. Але у цієї свободи є природна межа; відколи певне значення поняття почало використовуватись, бажано, щоб його дотримувались і надалі. Що ж до мене, то я вирішив строго дотримуватись чисто логічного значення цього терміна.
>
> G. Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, S. 66 [з фр. пер.].

B. Аналітичне застосування «поняття»

Проте такий чисто логічний підхід зачіпає кілька проблем, висвітлених Фреґе у «Понятті та об'єкті»: як говорити про поняття (наприклад, коли кажуть, що воно є ясним, простим, загальним тощо) і не робити з нього об'єкт, пориваючи тим самим із принципами фреґівського починання? Питання, що хвилюватиме багатьох філософів мови у XX столітті – це питання предикації. Якщо об'єкт – це все, про що можна щось сказати (а отже, все, що може «підпасти під» поняття), то можна говорити про різновиди понять, і саме це ми робимо, дуже навіть узвичаєно. Отже, нові визначення Фреґе не призвели до припинення роботи над поняттям поняття, навіть у сфері аналітичної філософії, навпаки, вони спровокували нову течію думки щодо індивідуації та розрізнення понять. Логізація та депсихологізація поняття поняття, здійснені Фреґе, спершу призвели до відмирання поняття на користь предикації та об'єктів (про що свідчать кожен у свій спосіб праці Карнапа та Квайна). Термін «поняття» (*concept*) зберігся, але у досить туманному значенні, зокрема, у таких сталих виразах, як «концептуальна схема» (*conceptual scheme*), яку використовує Квайн (*From a Logical Point of View*, Cambridge [Mass.], Harvard UP, 1953, p. 44 *sq.*), та подібних виразах, що мають сенс сукупності наших уявлень про світ чи сукупності нашого знання («the conceptual scheme of science»): цей вираз цікавий ще й тим, що концептуальна схема, за Квайном, невіддільна від мови та від онтології, які у свою чергу неможливо однозначно перекласти на іншу мову (див. SENS). Ідея концептуальної схеми, таким чином, асоціюється із дебатами щодо несумірності та відносності, які збурювали аналітичну філософію

та епістемологію починаючи з 1960-х років. Про це свідчить, крім творів Р. Рорті, знаменитий текст Д. Девідсона «Про власне ідею концептуальної схеми» («On the very idea of a conceptual scheme», у *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 83), в якій він жорстко критикує ідею концептуальної схеми та «точки зору» на світ як таку, що є джерелом «концептуального релятивізму», та асоціює її, йдучи у цьому за Квайном, із ідеєю відмінності між мовами та неперекладності. Концептуальна схема – це мова, зрозуміла як джерело уявлення та категоризації світу. Ми бачимо, що саме труднощі, з якими зустрілась філософія мови, намагаючись розв'язати чи елімінувати питання концептуалізації, призвели до масового повернення до понять наприкінці XX століття: насправді, саме повернення аналітичної філософії до філософії духу, супроти антипсихологічних приписів Фреґе та Вітґенштайна, спровокувало відродження цього терміну, цього разу, взагалі кажучи, у множині та із поверненим ментальним змістом. Прикладом цього процесу є жваво обговорювана у 1990-х роках праця англійського філософа Крістофера Пікока «A Study of Concepts». Багато із нещодавніх дискусій щодо понять стосуються *володіння* поняттями у сенсі «ментальних уявлень». Наприклад, можна згадати всі сучасні суперечки щодо «непоняттєвого змісту» (*non-conceptual content*), тобто внутрішнього змісту досвіду, причому цей зміст може бути незалежним від понять уявленням (*représentation*).

Пікок так розпочинає свої роздуми в «A Study of Concepts»:

> *We need to be clear about the subject matter of a theory of concepts. The term «concept» has by now come to be something of a term of art. The word does not have in English a unique sense that is theoretically important.*
>
> Нам треба прояснити предмет теорії понять. Термін «поняття» на сьогодні став чимось на зразок мистецького терміна. В англійській мові це слово не має єдиного смислу, який є теоретично важливим.
>
> Christopher Peacocke, *A Study of Concepts,* p. 1.

Пікок цитує персонажа Вуді Аллена, який говорить у його фільмі «Annie Hall»: «Тепер це вже уявлення (notion), але я гадаю, що маю досить грошей, аби зробити із нього поняття, а потім ідею». В даному разі Пікок має на увазі ту цікаву річ, що в англійській мові слово «concept» насправді вже не має повсякденного вживання, і що воно, звичайно, не відсилає до Фреґевого вживання, як він зазначає далі (p. 2): отож, він пропонує суто умовне визначення понять, яке виходить із їх відмінності за пропозиційним змістом (*ibid.*). Можна уявити собі, що саме логіцизм поняттєпису та Фреґевих визначень відкриває, з розвитком аналітичної філософії, постійну можливість нових визначень поняття, більше чи менше довільних. Тим не менше, Фреґе, завдяки ролі, яку він надає у своїх визначеннях «функціям» та їхній дії, дотримується у вживанні слова *Begriff* позиції, яка втрачається у подальших перекладах Фреґе на англійську мову та у сучасній практиці вживання слова «поняття» (*concept*).

Клара ОВРЕЙ-АССЕЯ, Фредерік ІЛЬДЕФОНС, Філіпп БЮТҐЕН, Марк КРЕПОН, Сандра ЛОЖ'Є

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Михайла Мінакова та Андрія Васильченка*

БІБЛІОГРАФІЯ

DAVIDSON Donald, «On the very idea of a conceptual scheme», in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

FREGE Gottlob, *Begriffsschrift und andere Aufsätze,* Hrsg. von I. Angelelli, Hildesheim, Olms, Zweite Ausgabe, 1964;

— *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien,* Hrsg. von G. Patzig, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, Vierte Ausgabe, 1975;

— *Idéographie*, trad. fr. C. Besson, Vrin, 1999;

— *Исчисление понятий*, рус. пер. Б. Бирюкова и З. Кузичевой, in Готтлоб ФРЕГЕ, *Логика и логическая семантика*, М., Аспект-Пресс, 2000.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, 20 Bds.

KANT Emmanuel, *Kants gesammelte Schriften,* Hrsg. von Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, später Walter de Gruyter, seit 1902.

PEACOCKE Christopher, *A Study of Concepts,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.

ОМОНІМ / синонім

гр. ὁμώνυμα / συνώνυμα
лат. *homonyma, aequivoca / synonyma, univoca*

▸ **АНАЛОГІЯ**, CONNOTATION, *ÊTRE*, INTENTION, **МІМЕСИС**, MOT, PARONYME, **SENS**, SIGNE, SIGNIFIANT, *SOPHISME*, **ПЕРЕКЛАДАТИ**

Слова «омонімія» та «синонімія», скальковані з грецької мови у більшості сучасних мов, самі по собі не становлять труднощів для перекладу. Але ідентичність слів приховує зміщення сенсу, причому воно є тим складніше та менш тематизоване, що пов'язане із мінливим онтологічним пейзажем, що залежить від доктрин та епох, зокрема, з утіленнями Аристотелевої критики платонізму. Звідси повторювані труднощі у розумінні античних текстів, які виявляють себе у певній кількості суперечностей у перекладах, що роблять ці тексти сьогодні незрозумілими. На перший погляд, дійсно, чи не є це просто «омонімією» між тим, що ми називаємо омонімами сьогодні, тобто гомофонами на зразок «vert» та «verre» [з фр. «зелений» та «скло», вимовляються однаково: «вер»], та канонічним прикладом із «Категорій» Аристотеля, який кваліфікував як омоніми людину та її портрет?

*Більш загально питання стосовно омонімії та синонімії – це питання умов чи критеріїв тотожності сенсу: починаючи від Аристотеля насправді саме на однозначності слів та фраз засновується можливість несуперечливого дискурсу та комунікації між людьми (*τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν *«не означати чогось одного – це не означати зовсім нічого», Метафізика* 1006b 7*). Саме ставлячи під питання критерії тотожності сенсу, дійшли в Середньовіччі до перевизначення понять* equivocatio *та* univocatio *для розрізнення відмінних типів семантичних варіацій. Семантична тотожність порушується, якщо якийсь вираз у реченні «має на увазі» або «заміщує» кілька речей, тобто якщо він є* multiplex*. Але при цьому він не обов'язково є семантично невизначеним, оскільки можливо, що він ясним чином означає багато речей одночасно. Отже, ми стикаємось із цілою мережею термінів:* equivocatio, univocatio, multiciplicitas, ambiguitas, *що співіснують поряд із термінами, скальованими з грецької мови:* ὁμώνυμα, συνώνυμα *(та відповідні похідні). Гонитва за омонімією, усвідомлена чи ні, таким чином стає першою умовою логіки та навіть певної етики мовлення.*

I. ВУЗЛОВІ ПРОБЛЕМИ

А. Речі та слова: дрейф референт-ім'я

Визначення омонімії, що панують сьогодні, є досить нечіткими. Найчастіше омонімія визначається у зворотній симетрії з синонімією: загально кажучи, омонімія – це коли одне слово має багато значень (*eine Name mit mehreren Bedeutungen*), а синонімія – коли багато слів мають одне значення (*eine Bedeutung mit mehreren Namen*; цитовано за Ріттером, *s.v., p.* 1184). Це визначення успадковує довгу традицію, вже досить добре зафіксовану в латинських граматиків, наприклад, у збірнику «Differentiae», що носить ім'я Фронтона: *Homonymia una voce multa significat, synonymia multis vocibus idem testatur* «Омонімія означає багато речей за допомогою одного слова, синонімія показує одну річ за допомогою багатьох слів» (*G. L.* VII, 525). Але вже тут можна зауважити свідчення першої проблеми у цих напозір сумісних судженнях: йдеться про стосунки між словами та їх значенням (Ріттер) чи про стосунок між словами та речами (Фронтон)?

На питання: «Омоніми та синоніми означають речі чи слова?» – можна відповісти: «Специфічні труднощі історії складних слів із компонентом "-онім" пояснюються тим, що вони послідовно застосовувались – а також і одночасно, що ще серйозніше, – до референта та до самого імені… Подальша історія лише продовжує цей дрейф» (Lallot, *La Grammaire de Denys le Thrace*, p. 152), причому одним із ключів до цієї історії є Аристотелева критика вчення про ідеї.

Сьогодні омоніми та синоніми – це слова. В античності це могли бути речі чи слова. Так, Гомер мовить, що два Аякси, син Теламона та син Оїлея, а не їхні імена, є одноіменними (омонімічними) (*Iliada* XVII, 720), та водночас він говорить, що ім'я «Одіссей» є епонімом (ἐπώνυμος – буквально «названий згідно з», ἐπί, що, зокрема, вказує на значущу етимологію), оскільки воно добре пристосоване до людини Одіссея (Ὀδυσσεύς), який

«уразив» (ὀδυσσάμενος) серце свого діда (*Одіссея* XIX, 407–410).

Платон розглядає як одноіменні (*Федон* 78e, *Тимей* 52a) чуттєві речі у відношенні до інтелігібельних моделей, які надають цим першим одночасно буття та епонім (*Парменід* 133d); мистецтво мовлення, що у софістів претендує на створення всього, – це міметичне мистецтво, схоже на живопис, який створює копії копій, «образи та омоніми сущих» (μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων, *Софіст* 234b, див. МІМЕСИС): відношення омонімії таким чином пов'язує ідеї, чуттєво дані речі та їхні подоби (simulacres), зокрема, слова (εἴδωλα λεγόμενα, 234c), а відтак речі та слова.

Аристотель, у свою чергу, бере до уваги явним чином речі (*Категорії* 1), або ж, ніби це само собою зрозуміло, слова (*Софістичні спростування*). Ідея, згідно з якою антична омонімія стосується речей, ґрунтується на історичній зверхності визначення, даного в «Категоріях», що є фактично першим визначенням омонімів. Саме до нього ми завжди звертаємось, саме воно унормовує сенс терміна, навіть коли ми не пристаємо на нього. Звідси доля цього визначення та глоси, які його зміщують.

Якщо вірити Симпліцію (*Коментар до «Категорій» Аристотеля* 38, 19–24), саме Спевсип, племінник Платона та його послідовник на чолі Академії, започаткував термінологічну пару ὁμώνυμος – συνώνυμος у рамках систематичної класифікації тільки «слів» (ὀνόματα):

Слова				
ταὐτώνυμα (ідентичні слова)		ἑτερώνυμα (відмінні слова)		
ὁμώνυμα (не позначають ту саму річ)	συνώνυμα (позначають ту саму річ), наприклад: слово «тварина», вжите по відношенню до людини та бика	ἰδίως ἑτερώνυμα (власне гетероніми = не означають ту саму річ)	πολυώνυμα (означають ту саму річ)	παρώνυμα (із різною формою та значенням, але близькі)

Грецькі коментатори частково запозичили цю систему, знову застосовуючи її до речей. У цьому їм слідували латиняни, що використовували подвійну гру слів, виходячи з подвійної гри протиставлень: ім'я: тотожне/відмінне, визначення: тотожне/відмінне (пор. Боецій, *In categorias Aristotelis commentaria* 163C–164A, який послуговується латинськими термінами; див. Desbordes, «Homonymie et synonymie d'après les textes théoriques latins», p. 61, щодо інших латинських текстів):

Речі	Однакові за назвою	Відмінні за назвою
Однакові за визначенням	*Synonyma univoca* напр., людина, жива істота («тварина») з огляду на спільний предикат «жива субстанція, наділена чуттями» / людина, кінь з огляду на спільний предикат «тварина»	*Polyonyma multivoca, plurivoca,* напр., меч, шпага
Відмінні за визначенням	*Homonyma aequivoca* напр., реальна людина, намальована людина	*Heteronyma diversivoca* напр., вогонь, камінь, колір

Як видно, позірна симетрія – оманлива: якщо це відмінні речі, що є речами *univoca*, *aequivoca* чи *diversivoca*, то тільки одна річ є *multivoca*. «Мультивокальна» річ – це буквально та, яка означається багатьма виразами, *voces*, ці *voces* – це те, що ми сьогодні зараховуємо до синонімів. В цьому ми йдемо за вживанням, яке вже Симпліцій розглядав як «нове» (*ibid*. 36, 30), вказавши мотив коливання між давнім та новим значеннями синонімії: коли вивчають роди, то синонімами називають декілька «речей», позначених тим самим словом із тим самим значенням (людина та бик, яких «тварина» позначає в тому самому сенсі, є синонімами): це «найбільш власне» значення, а саме Аристотелеве значення із «Категорій». Але коли цікавляться множинністю та різноманіттям слів, синонімами називають декілька «слів», які позначають ту саму річ та, у Спевсипа, будуть кваліфіковані як «поліономи» (так і для Аристотеля у «Риториці» III, 2, 1404b 37–1405a 2, «бути в дорозі» та «прямувати», πορεύεσθαι та βαδίζειν, є синонімами): саме це сучасне значення приводять до тріумфу стоїки перемогло завдяки стоїкам (напр., Александр та Паріс; пор. Симпліцій, *ibid*. 36, 7–32).

Загалом, коментатори Аристотеля, стверджуючи, що омоніми – це речі, застосовують до слів також прикметник «омонімічний». Симпліцій особливо свідомий цього зсуву (τὰ πράγματα κυρίως, οὐχὶ τὰ ὀνόματα ποιεῖ τὴν ὁμωνυμίαν «власне речі, а не слова створюють омонімію», 24, 20 і далі; τότε γίνεται δῆλον, ὅτι ὁμώνυμον τὸ ὄνομα «отож, стає ясним, що ім'я є омонімічним», 25, 5). Саме в цьому місці розходяться концептуалістична інтерпретація омонімії, на якій акцентують стоїки (одне слово, багато ἔννοιαι «мислених уявлень»), та партиципативна

інтерпретація, до якої схиляються неоплатоніки (74.28–75.5, пор. коментар К. Луни до Симпліція, fasc. 3, зокрема, p. 88–90). У сучасному вжитку, наприклад, у К. Луни, «омонімія» описує речі, а «двозначність» (équivocité) – слова (напр., *ibid.*, p. 11, n. 26). Визначення граматиків, пов'язане зі стоїцизмом, обирає слова, а у словах – їхню φωνή: для Діонісія Фракійського (II–I ст. до н. е.), як і для Дюкро-Шеффера, омоніми – це, по суті, гомофони. Але воно протилежне визначенню філософів, а саме Аристотеля та коментаторів «Категорій». Боецій добре розрізняє прикметник *aequivoca* «одноіменні», який позначає не речі, а спосіб, у який про них говорять, від іменника *aequivocatio* «одноіменність», який описує феномен, що стосується слів, не лише іменників, але також і дієслів, прийменників та сполучників:

> *AEQUIVOCA, inquit, dicitur res scilicet, quae per se ipsas aequivocae non sunt, nisi uno nomine praedicentur: Quare quoniam ut aequivoca sint, ex communi vocabulo trahunt, recte ait, aequivoca dicuntur. Non enim sunt aequivoca sed dicuntur. Fit autem non solum in nominibus sed etiam in verbis aequivocatio...*
>
> Одноіменні, – каже він [= Аристотель, *Категорії* 1], – тобто речі, що самі по собі не є одноіменними, якщо тільки предикатом для них не є спільне ім'я. Ось чому, оскільки вони одноіменні, походять від спільного слова, Аристотель слушно каже: «Вони називаються одноіменними». Адже вони не є, але називаються одноіменними. Проте одноіменність може бути притаманною не лише іменникам, а й дієсловам.
>
> *In Categorias Aristotelis commentaria*, PL 64, 164B.

B. Симетрія/асиметрія між омонімією та синонімією

Друга вузлова проблема – це стосунки симетрії та асиметрії, які встановлюються між омонімією та синонімією. «Dictionnaire historique de la langue française» («Історичний словник французької мови») становить собою зразок цієї плутанини. Там можна прочитати, що «омонім (*homonyme*) – це запозичення із латинського *homonymus* "той, що має ту саму вимову, але відмінне значення" (…) і, в свою чергу, походить від грецького *homônumos* "той, що носить те саме ім'я, що вживає ту саму назву", і складається із *homos* (звідки "омо-") та *onoma*, "ім'я" ("qui porte le même nom, qui emploie la même dénomination", composé de *homos* (d'où homo-) et de *onoma* "nom")». Але там само можна прочитати, що «синонім» (*synonyme*) запозичено від латинського *synonymus,* яке саме походить від «грецького *sunônumos* – "того самого імені", від σύν "із", "разом" та *onoma* (le grec *sunônumos* "de même nom que", sur *sun* "avec, ensemble", et *onoma*)». Парадоксальним чином два грецькі прикметники ὁμώνυμος та συνώνυμος отримують те саме визначення: «той, що носить те саме ім'я» (qui porte le même nom) та «того самого імені» (de même nom que). Ця плутанина викликає тим більше занепокоєння, що це визначення синонімії несумісне із тим, що йде далі, хоча й там є звернення до грецької етимології: «[Визначення синонімії] застосовувалось у XVI столітті до слова, що мало аналогію за змістом з іншим словом (спільний рід), але різні значення, різну значущість етимологічну та Аристотелеву». Як у цьому розібратись?

Проте «Історичний словник французької мови» не припускається помилки: «омонім» та «синонім» у найдавніших свідченнях трапляються як те, що ми називаємо синонімами, означаючи обидва різних носіїв того самого імені. «Одноіменні» (ὁμώνυμοι) одного разу зустрічається у Гомера стосовно двох Аяксів, сина Теламона та Оїлея (*Іліада* XVII, 720). Але Еврипід вживає «синонім» у точно тому самому сенсі: Менелай щойно дізнався, що жінка з тим самим іменем, що й Єлена, живе у палаці та втішає себе, запитуючи «яка земля є співіменною до Лакедемона та Трої» (*Єлена* 495), констатуючи, що «багато людей носять ті самі імена (ὀνόματα ταὔτ' ἔχουσι), одне місто з іншим, одна жінка з іншою» (497–499). Так, без сумніву, пояснюється запізніла поява та крайня рідкісність до Аристотеля іншого терміна, який є лише дублетом першого (Платон, який вживає шістнадцять разів ὁμώνυμος, ігнорує συνώνυμος). Пізніше одною з улюблених розваг для коментаторів «Категорій» буде показувати, в якому значенні омоніми, наприклад, Аякси, є також і синонімами, через застосування виразу «як»: навіть якщо «як Аякс» син Теламона та син Оїлея є омонімами, «як люди» вони є синонімами (див. коментарі до «Категорій» Порфирія, 62, 30 і 64, 10–20; Дексипа, 19, 20 та 22, 15; Симпліція, 29. 2–5, 30; 17–31.4 та 35. 9–36.6).

♦ Див. вставку 1.

II. ВИЗНАЧЕННЯ «КАТЕГОРІЙ»

A. Текст та переклад

Аристотель пропонує перше відоме визначення омонімів та синонімів (а також паронімів, див. PARONYME) на початку «Категорій»: цей текст є взірцем для всіх подальших коментарів та трансформацій. Та його найбільш усталене розуміння базується на хибній інтерпретації чи, щонайменш, на зміщенні сенсу, пов'язаному із недоречною нав'язливістю новітньої концепції омонімії.

♦ Див. вставку 2.

B. Причини та онтологічні наслідки Аристотелевого визначення

1. Природа/культура: Аристотелеві класифікації

Між собою завжди будуть синонімічними – це власне парадигма синонімії – види (людина, бик) того самого роду (тварина) чи, якщо хочете, види з їхнім родом (людина, тварина; пор., напр.,

1

Сучасна асиметрія омонімія/синонімія: омоніми та гомофони

Асиметрія між омонімією та синонімією часто виходить на поверхню у сучасних визначеннях, як про це свідчить «Nouveau Dictionnaire des sciences du langage» Дюкро та Шеффера (Ducrot et Schaeffer). Дійсно, згідно з цими авторами, синонімія бере до уваги два чи більше «виразів» (слів, груп слів, висловлювань), тоді як омонімія зосереджується не на слові чи вислові, а на «фонетичній реальності» (Ducrot-Schaeffer, p. 398–399): омоніми зараз – це по суті гомофони, такі як *vair*, *verre*, *vert*, *vers* та *ver* [читається vɛ(:)r, хоча ці слова означають «біличе хутро», «скло», «зелений», «до» та «черв'як»]; тож «омонімом» можна кваліфікувати як кілька окремих слів, так і одне слово або щонайменше одну графему (*rame* папір та *rame* човен [у першому випадку йдеться про «стопу» (500 листів), у другому – про весло]). Це визначення, беручи до уваги його зосередженість на φωνή, досить близьке до визначення античних граматиків (Діонісій Фракійський, *Tekhnê grammatikê* 12, 6 та 7; *Scholies*, 554, 31–32, пор. Lallot, *La Grammaire de Denys le Thrace*, *op. cit.*, p. 152).

До речі, особливо важко дотримуватися критеріїв омонімії. Дійсно, якщо не так легко вирішити у випадку синонімії, чи два значення ідентичні (конотація, експресивне значення та ін.), то як установити, що два значення «радикально відмінні»? Омонімія, на відміну від синонімії, перебуває схоплена у мережу феноменів, «схожих, але іншої природи» (Ducrot-Schaeffer, *op. cit.*, p. 399), наприклад, «контекстуальна детермінація» («цей магазин відкритий у понеділок»: лише у понеділок/навіть у понеділок?), «полісемія» (бюро у стилі Людовіка XV та поштове бюро [в оригіналі йдеться про «bureau» – бюро, стіл та відділення, офіс.]), «розширення» (любити батька та варення), «невизначеність» (*vagueness* англійців: чи я «багатий»?), «значення у протиставленні»/«signification oppositionnelle»/(маленькі мікроби та маленькі слони).

У синтаксико-семантичному плані певні дослідження у лінгвістиці, такі як дослідження А. Куліолі, цікавляться феноменом парафрази. Так, йдеться про розгляд формальних варіацій, навіть мінімальних, у групі парафрастичних висловлювань, аби перейти до розповідних чи предикативних операцій, знаками яких вони були, та зрозуміти семантичні відмінності, які вони охоплювали (напр. «Це – П'єр, що їсть саме яблуко», «Це – яблуко, що їсть саме П'єр», «Саме яблуко їсть П'єр» тощо.).

Критерій, якого дотримуються Дюкро та Шеффер задля розрізнення між тим, що є омонімом, та тим, що ним не є, – це неможливість знайти спільну точку між різними значеннями слова: «ні спільне ядро, ні навіть безперервність», ні пояснення, ні деривація: саме це точно відповідає Аристотелевому критерію омонімів ἀπὸ τύχης «за випадком» (канонічним прикладом є κλείς, одночасно і «ключ», і «ключиця»). Але, тим не менше, залишається умовність запропонованих розрізнень: так, Дюкро та Шеффер обирають не розрізняти «омонімію» та «невизначеність» («феномени невизначеності та омонімії», p. 399). Можна заперечити, що «невизначеність» (*ambiguité*) (що, проте, не можна само собою протиставляти «омоніму») зовсім не застосовується до гомофонів та має набагато ширше семантичне поле, ніж «омонім» (невизначене ставлення). Насамперед можна протиставити слововжиток Квайна чи Гінтикки («Aristotle and the ambiguity of ambiguity», p. 138), що навпаки розрізняють невизначеність та омонімію у зв'язку з етимологією: критерій чисто випадкового збігу задовольняється лише у випадку слів різних етимологій (*rame* «весло» корабля від санскритського *aritra* «той, що рухається», у протиставленні з арабським *rizma* «стос одягу», звідки походить *rame* у сенсі «стос» паперів, згідно із «Тлумачним словником французької мови» Літтре), про що Аристотель не говорить нічого, але для яких приберегли назву «омоніми».

Усі ці категорії – спадкоємці різноманітних розрізнень, почасти суперечливих, розроблених в античності задля чітких онтологічних цілей. Очевидна довільність цих відмінностей та цих критеріїв безперечно пояснюється тим, що вже не ставляться питання про можливі значення чи спрямування поняття.

Хоч би як там було, суттєвою рисою омонімії в сучасному розумінні є те, що вона застосовується виключно до слів, навіть зводиться до феноменів гомофонії. Відтак вона постає як маргінальний феномен, що пов'язаний з означником, здатний зацікавити психоаналіз та любителів дотепів, але має другорядну важливість для аналізу мовлення (див. SIGNIFIANT).

БІБЛІОГРАФІЯ

HINTIKKA Jaako, «Aristotle and the ambiguity of ambiguity», in *Time and Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 1–26.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DUCROT Oswald et SCHAEFFER Jean-Marie, *Nouveau Dictionnaire des sciences du langage*, Seuil, 1995.

2

Як перекласти визначення «Категорій»?

Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῷ τις τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῴῳ εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει.

συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῷ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῷον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῷ τις τὸν ἑκατέρου λόγον τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῴῳ εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει.

Одноіменними називаються [окремішні], що мають спільне лише слово, тоді як відповідне до слова визначення (λόγος) сутності відмінне: наприклад, ζῷον – це і людина, і зображення; оскільки вони спільного мають лише слово, а відповідне до слова визначення сутності відмінне. Адже, якщо пояснити, що таке для кожного з них бути ζῷον, то буде дано окреме визначення для кожного.

Співіменними називають [окремішні], що мають спільним як слово, так і відповідне до слова визначення сутності те саме; наприклад, ζῷον є і людина, і бик, бо кожен із них названий спільним словом ζῷον і визначення сутності те саме. Адже якщо дати визначення кожному з них, тобто з'ясувати, що означає для кожного з них бути ζῷον, то будут дані ті самі визначення.

Аристотель, *Категорії* 1, 1a 1–12.

Ми не перекладаємо ζῷον: це слово, від ζωή, означає «жива істота» (див. ANIMAL). Але воно також означає «персонаж або фігуру (людину чи тварину), що зображені на картині» (намальоване зображення живої істоти, Геродот, III, 88; Платон, *Політейя* VII, 515a). Зрештою, воно має значення «намальоване зображення», навіть якщо зображене не є живим: «написавши з натури картину (ζῷα γραψάμενος) цього переходу через Босфор» (Геродот, IV, 88; див. також Платон, *Закони* 769a). Інакше кажучи, ζῷον, відсилаючи до будь-якого твору ζωγράφος «живописця», може також означати те, що ми називаємо «мертвою природою», «натюрмортом».

Тут повністю виявляється гра відмінності мов: саме довкола слова, яке для нас є омонімічним, розгортається канонічне визначення омонімії та синонімії. Направду, не лише відмінність між мовами, але й не меншою мірою Аристотелева іронія полягає у використанні парадоксального устрою Платонового вчення, в якому жива істота – це завжди лише копія ідеї, що, одначе, змушує визнати вписаність цього парадоксу в грецьку мову.

Існує помилка, якої слід уникати при перекладі: ризик подумати, що у випадку ὄνομα йдеться не про деяке слово, не про деяке ім'я, що може бути застосованим до двох одноіменних речей (в цьому разі слово ζῷον), а про те ім'я, що іменувало б власне одноіменні речі, в цьому разі слово «людина». Ось, наприклад, помилка, якої неминуче припускається Трико, з одного боку, перекладаючи ὄνομα як «*le* nom» (певне ім'я) (але так само чинить і Дзанатта: *il nome*), а з другого боку, передаючи τὸ γεγραμμένον «зображене» через «un *homme* en peinture» – «деяка людина на картині», для того щоб при перекладі віднайти в цьому виразі «homme» – «людину» [про яку йдеться в попередньому виразі]: «*Одноіменними* називають речі, у котрих лише *певне ім'я* є спільним, тоді як думка (*la notion*), позначена цим іменем, відмінна. Наприклад, *жива істота* є і деякою реальною людиною, і *деякою людиною* на картині. Ці дві речі мають дійсно спільне лише *певне ім'я*» («On appelle *homonymes* les choses dont *le nom* seul est commun, tandis que la notion désignée par ce nom est diverse. Par exemple, *animal* est aussi bien un homme réel qu'un *homme* en peinture. Ces deux choses n'ont en effet en commun que *le nom*») (курсив мій). Приклад, що він наводить у примітці, довершує загальне враження: «одноіменні речі (…), що мають спільне тільки *ім'я* (…), як наприклад (…) κλείς, що означає ключ чи ключицю» («[...] les choses homonymes [...] qui n'ont en commun que *le nom* […], par exemple [...] κλείς, qui désigne une clef ou la clavicule»). Але цей приклад особливо погано вибраний, коли йдеться про людину та її зображення, оскільки κλείς, каже Аристотель, вважаючи, що ключ та ключиця зовсім не подібні одне до одного, це омонімія, де «великою є відмінність у зовнішньому вигляді (κατὰ τὴν ἰδέαν)» (*Нікомахова етика* V, 2, 1129a 26–32 [пер. В. Ставнюка у вид. К., «Аквілон-Плюс», 2002, с. 191] – цим уривком коментатори послуговуються, зокрема, аби проілюструвати омонімії, що «завдячують випадку»).

Випадок κλείς, який просто не передбачає жодного третього терміна, як ζῷον, також змушує вважати, що для Аристотеля, як і для нас сьогодні, одноіменні речі завжди мають те саме ім'я та відмінне визначення. Та сама суперечність виникає щодо синонімів: «З другого боку, "співіменне" говориться про те, чому притаманна одночасно спільність імені та тотожність думки, наприклад, l'*animal* – це водночас і людина, і бик» («D'autre part "synonyme" se dit de ce qui a à la fois communauté de nom et identité de notion, par exemple *l'animal* est à la fois l'homme et le bœuf»), що коментується наступним чином: «Співіменні речі ідентичні за природою та за *іменем*» («Les choses synonymes sont identiques en nature et *en nom*») (пер. Трико, p. 25, n. 2, курсив мій).

Але важливо зрозуміти, що ані омоніми, ані синоніми не повинні мати визначеного спільного імені («le» nom) у сенсі «їхнього» імені: спільним у них є «якесь» ім'я («un» nom) (ὄνομα,1a 1 і 9), те, що Ж. Л. Екріл (J. L. Ackrill), на противагу Трико, старанно перекладає як *a name in common*, *a common name*

«якесь спільне ім'я». Саме це спільне ім'я – ζῷον – вживають то як омонім, коли його визначення має змінюватись від одного застосування до іншого (людина, наділена життям, але не її портрет), то як синонім, коли те саме визначення може бути дане для кожного конкретного випадку (людина, бик – обидва належать до тварин). Можна порадіти з того приводу, що недавні французькі переклади (Bodéüs, Lallot-Ildefonse) нарешті виправили хибне трактування Трико.

Треба сказати, на виправдання хибних перекладів «Категорій», що численні приклади Аристотелевих омонімів функціонують без третього терміна, прямо виходячи з імені самих одноіменних речей, наприклад, «рука» чи «око» живої істоти та мерця (наприклад, *De Anima* II, 1, 412b 14 *sq*., 21). У всіх цих випадках виявляється, що спільне слово – це їхнє ім'я, яке вочевидь не має того самого сутнісного визначення. Хоч би як воно було, там просто йдеться про підмножину омонімів згідно з попереднім визначенням, а не про приклад, що спростовує це визначення.

Насамкінець треба зауважити, що леми коментаторів, навіть англійською, передані схожим з Трико чином (включно із тими, хто, як Евангеліу, цитують добрий переклад Екріла): «*their name* in common» – «*їхнє* спільне *ім'я*». Усупереч цьому, власне у коментарі знаходимо, коли неможливо зробити по-іншому та ніби під примусом істини, *a name*: так, у Аммонія, лема 1 a1, 18, 18: «*that have only* their name *in common*» – «*що мають спільним лише* їхнє ім'я», але *ibid*., 20, 3 «[*Ajaxes*] *have* a name *in common*» – «[*Аякси*] *мають* деяке *спільне* ім'я».

Ось латинський переклад цього уривку Аристотеля Боецієм:

> *Aequivoca dicuntur quorum nomen solum commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa, ut animal homo et quod pingitur* (…) *Univoca dicuntur quorum et nomen commune est et secundum nomen eadem substantiae ratio, ut animal homo atque bos* (…).
>
> *Aristoteles Latinus*, I, 1–5.

Але його коментар, як показує зацитований вище уривок, виявляє читання, яке ми щойно описали: можна говорити про одноіменні речі, якщо тільки предикувати їм спільне ім'я або слово. Тим часом, латинська мова натрапляє на проблему, якої не було в грецькій: в той час як ζῷον *у* грецькій мові означає зображення (не обов'язково якогось суб'єкта), латинське *animal* не має такого значення. Боецій, який розмірковує над складними висловами «жива людина» та «намальована людина» (*homo vivus, homo pictus*), все ж наполягає на тому, що до них можна застосувати слово *animal* «жива істота» («дійсно, чи йдеться про намальовану людину, чи про живу, вислів *бути істотою* однаково вживають стосовно як першого, так і другого… »), але також до них можуть бути застосовані разом слово *animal* «істота» і слово *homo* «людина» («і одне, і друге можна насправді назвати "людина" або "істота"… »). Він розглядає далі тільки ім'я *homo*, що спричиняється до важливої зміни інтерпретації: відтак ми переходимо від перспективи предикації рід-вид [тобто «людина є істота»] до семантичної перспективи «перенесення імені» з однієї реальності до іншої: *ut ex homine vivo ad picturam nomen hominis dictum est* «як від живої людини переноситься ім'я людини на малюнок») (див. *translatio у* ПЕРЕКЛАДАТИ та *infra*). Таким чином, ми бачимо, що ця зміна перспективи викликана частково проблемою перекладу та мови: відсутність точної відповідності ζῷον та *animal*, роздуми про складні вислови, що включають спільне ім'я, *homo vivus, homo pictus,* які залишаться, навіть якщо останній вираз замінити просто на *pictura.*

БІБЛІОГРАФІЯ

AMMONIUS, *On Aristotle's* Categories, trad. angl. S. M. Cohen et G. B. Matthews, Duckworth, 1991 (= Ancient Commentators on Aristotle, gen. ed; Richard Sorabji).

ARISTOTE, *Les Catégories,* trad. fr. et comm. J. Lallot et F. Ildefonse, Seuil, « Points Bilingues », 2002; Aristote, [*Catégories*], texte établi et trad. Par R. Bodéüs, Les Belles Lettres, « CUF », 2001; *Aristote, Organon I, Catégories et sur l'Interprétation*, trad. fr. et notes J. Tricot, Vrin, 1989; *Aristotle's Categories and de Interpretatione,* англ. пер. з примітками та словником J. L. Ackrill, Oxford, Clarendon Press, 1963; *Aristoteles Categoriae et liber de Interpretatione*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxford, 1949.

BOETHIUS, *Liber Aristotelis de decem praedicamentis,* ed. Minio-Paluello, Bruges, Desclée de Brouwer, (Aristoteles Latinus 1 I–5), 1961.

— *In Categorias Aristotelis commentaria*, PL 64, col. 159A-294C.

CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995, p. 348–353 (cf. Barbara Cassin et Michel Narcy, *La Décision du sens*, Vrin, 1989, p. 198).

DESBORDES Françoise, 1988, « Homonymie et synonymie d'après les textes théoriques latins », in I. ROSIER (éd.), *L'ambiguïté, cinq études historiques,* Lille, Presses universitaires, p. 51–102.

DEXIPPE, *On Aristotle. Categories*, англ. пер. J. Dillon, Duckworth, 1990 (= Ancient Commentators on Aristotle, gen. ed. Richard Sorabji).

EVANGELIOU Christos, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden, Brill, 1996.

ZANATTA Marcello, *Identità, logos e verita, saggio su Heidegger*, L'Aquila, Japadre, 1990.

Topika III, 123a 28 і далі), або також окремі екземпляри, «атоми», того самого роду (див. *Категорії* 3a 33-b 9): можна сказати, що φύσις, природа, в сенсі породження, як і природнича наука в сенсі класифікації генеалогій, діють через синонімію (пор. *Про походження тварин* II, 1, 735a 2 *sq.*: «породження здійснюється через синонімію»).

Навпаки, омонімічними будуть усі феномени, що стосуються τέχνη «мистецтва», μίμησις «наслідування» (імітації), та більш загально подібності: для Аристотеля подібність – це парадигма омонімії. В цьому, безперечно, він найдалі від сучасної концепції, для якої добра омонімія – це чисто випадкова омонімія, представлена саме гомофонами (див., напр., жорстку критику Гінтикки, пор. вст. 1).

2. Критика платонізму

Не вдасться зрозуміти вибору цієї парадигми, якщо не співвіднести її із критикою Платонової доктрини Ідей: Аристотель наполегливо підкреслює, що, за зізнанням самого Платона (див. вище I. A), стосунки між моделлю та образом (εἶδος та εἴδωλον, інтелігібельним та чуттєвим) – це саме стосунки омонімії. Та омонімія може виникнути, згідно із Аристотелевою систематикою, тільки як випадкове утворення, що належить або до хитрощів софіста, або до бідності мови. Тому треба замінити платонізм причетності аристотелізмом предикації, який обґрунтовується категоріями, розглянутими у творі «Категорії».

♦ Див. вставку 3.

3. Що означає говорити: гонитва за омонімією

Вся Аристотелева логіка (значення слів, предикативний синтаксис, силогізм) залежить від «найтвердішої з усіх засад», онтологічної засади, що утворює зв'язок між порядком буття та порядком дискурсу, який успадковано нащадками під іменем засади несуперечливості: «не можливо, щоб те саме одночасно належало і не належало тому самому і згідно з тим самим (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτο)» (*Метафізика* Γ 3, 1005b 19–20). Фактично, спростування своїх супротивників – що становить єдиний можливий спосіб її доведення – ґрунтується цілковито на вимозі однозначності. Аристотель пропонує в дійсності серію ніби самозрозумілих еквівалентностей: «говорити» (λέγειν, або ж властива ознака людини, без якої вона просто рослина, 4, 1006a 13–15), «говорити щось» (λέγειν τι, a 13, 22), «означати щось для себе чи для іншого» (ἀλλὰ σημαίνειν τι καὶ αὑτῷ καὶ ἄλλῳ, a 21), «означати одиничну річ» (σημαίνειν ἕν, a 31); «адже не означати одиничну річ – це не означати нічого» (τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν, 1006b 7). Відтак засада несуперечливості одночасно доводиться та встановлюється, виходячи лише з того, що неможливо, щоб те саме (слово) одночасно мало та не мало той самий (сенс). Однозначність – це воістину необхідна умова будь-якої логіки (Cassin, *La Décision du sens*, p. 9–40; див. SENS). Отож Аристотель буде «полювати» за омонімією, пропонуючи проводити розподіл між різними значеннями того самого слова, аби мати можливість у разі потреби застосовувати окреме слово для кожного визначення (τεθείη [...] ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τὸν λόγον, 1006b 5; пор. 18–20), адже «трудність у тому, щоб прийняти, що одночасно те саме є і не є людина, не коли йдеться про слово, а коли йдеться про річ (τὸ αὐτὸ [...] εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα, 1006b 20–22, та Cassin, *ibid.*, p. 195–197).

Коли інтерес Аристотеля зосереджується на мовленні як такому, не на його онтологічній основі, а на дискурсивній техніці, як це має місце у «Софістичних спростуваннях», то саме слова і тільки слова, а не речі, називаються омонімами. Причина омонімії, радикального зла мовлення, – це те, що речей більше, ніж слів, і тому слід вживати ті самі слова для багатьох речей (1, 164a 4–19). Аристотель, відшкодовуючи дефект мови, що ним користуються вороги принципу, намагається вилікувати аргументації, діагнозуючи свідомі прекручення, що послуговуються із різних типів омонімії, розподілених ним з огляду на λέξις. Саме тут ми перебуваємо найближче до сучасної концепції омонімії як гомофонії.

4. *Випадок буття, «πολλαχῶς λεγόμενον»*

Чи є буття родом (а отже, пов'язане із синонімією)? Чи є воно омонімом? Найбільш послідовна відповідь Аристотеля на ці два питання, що стали історичними, – ні. Про буття, – насправді каже він не раз, – говорять багатьма способами, πολλαχῶς λεγόμενον, це ні омонімія, ні аналогія, але, застосовуючи вислів Оуена, що став термінологічним, «focal meaning», фокальне значення. Виходить, що Аристотель розташовує буття, як і благо та єдине, серед «омонімів, що походять від одного чи спрямовані до одного (ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἕν)», які він відрізняє від «випадкових» омонімів (буквально ἀπὸ τύχης «через випадок» чи радше «через долю») та від омонімів «за аналогією» (що треба розуміти як пропорцію: те, чим зір є для тіла, розум є для душі) (*Нікомахова етика* I, 4, 1096b 25–30; пор. *Евдемова етика* VII, 2, 1236a 17 та b 25). Але щодо буття, і саме у книзі Г «Метафізики», цей випадок явно відрізняється від випадку омонімії: «Про буття мовиться багатьма способами, але з огляду на деяку єдність, з огляду на певну єдину природу, тобто у неомонімічний спосіб (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως)»; *Метафізика* IV, 2, 1003a 34; пор. 1003b 6, «багатьма способами, але цілком стосовно одного начала (πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν)». Як задовольнятись цим непевним статусом, де розмістити буття? Ці труднощі викликають жорсткішу класифікацію самих омонімів: так,

Порфирій вирішує віднайти в омонімії позицію ἀφ΄ ἑνὸς «від одного» та πρὸς ἓν «стосовно одного», що призведе до переінтерпретації аналогії (див. АНАЛОГІЯ та PARONYME).

III. КЛАСИФІКАЦІЯ ПОРФИРІЯ ТА ЇЇ ПОСЛІДОВНИКИ

Порфирій систематизує різні розкидані вказівки у Аристотеля, щоб запропонувати класифікацію омонімів (65, 18–68, 1). Вона буде перейнята та модифікована подальшими коментаторами (пор. Аммоній 21, 15–22, 11; Симпліцій 31. 23–33.21; про співвідношення коментаторів між собою, див., напр., Luna, p. 128 і 146, та про класифікацію, p. 46, схеми: p. 98 та 100), потім знову підхоплена Боецієм (*In Categorias Aristotelis*, Migne PL 64, 166B–C), переходячи таким чином у латинську середньовічну традицію (див. Libera, «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», див. також АНАЛОГІЯ). У наведеній нижче схемі P означає терміни Порфирія, B – Боеція (пер. цитов. вище, 166B–C), T – «Paraphrasis Themistiana», тією мірою, якою вони відрізняються від B (*Anonymi Paraphrasis Themistiana*, ed. Minio Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961 [Aristoteles Latinus 1 1–5], p. 136–137).

Можна констатувати, що у Порфирія:

– Ὄν, і все, що говориться πολλαχῶς, перебуває під заголовком омонімії, усупереч, наприклад, вказівкам книги Γ (пор. *Isagoge* II, 10: «покладемо просто, як у «Категоріях», десять перших родів, як такі, що відіграють роль перших принципів: припускаючи, що ми називаємо всіх їх сущими, ми це робитимемо, як він каже, в омонімічний, а не синонімічний, спосіб»).

– Єдиний приклад випадкової омонімії пов'язаний із власними іменами: існує більше, ніж одна людина, яку звуть Александр. Проте це не Аристотелів приклад, в той час як інші приклади Аристотелевого корпусу перебувають іноді презентованими під цією рубрикою: зокрема, приклад κλείς «ключ/ключиця», даний як омонімія, що її легко встановити, адже тут

3

Аристотель, або проти омонімії Ідей

В той час як Сократ, – підкреслює Аристотель, – не приписував окремого існування ні універсаліям, ні визначенням, філософи, що прийшли йому на зміну,

> відділили (ἐχώρισαν) їх [від одиничних речей] і назвали цей рід сущого ідеями (τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν), тож майже на тій самій підставі вони дійшли до існування ідей всього, що вважається загальним (πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων). Це майже так само, коли б хтось, бажаючи [щось] порахувати, вважав би, що це неможливо через малу кількість [предметів], а примноживши їх, – що підрахує. Адже ейдосів ще більше, можна сказати, ніж одиничних чуттєвих [речей] (τῶν καθ΄ ἕκαστα αἰσθητῶν), шукаючи причини яких дійшли від цих [одиничних речей] туди [тобто до ейдосів], бо для кожного [одиничного предмета] існує деякий омонім і [він] поза сутностями (καθ΄ ἕκαστόν τε γὰρ ὁμώνυμόν τι ἔστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας), а в інших [тобто загальних понять] є єдине для багатьох [речей] – і для цих, і для вічних.
>
> *Метафізика* M 4, 1078b 30–1079a 3.

(N.B. Щодо останньої фрази ми слідуємо без виправлень за найдостовірнішим текстом у згоді із Треденніком, але заперечуючи Йегеру; пор. A 9, 940a 34 – b 9.).

Коментатори зауважили, що з усією строгістю замість «омонім» варто було б чекати «синонім» (так навіть перекладає Треденнік). Отож, Аристотель помилився? Чи варто в цьому вбачати, разом із Робеном, коливання у термінології? Радше в цьому слід вбачати ніщівність Аристотелевої критики Платонової ідеї причетності, яка навіть не визнає стосовно елементів, поєднаних причетністю, спільність того самого визначення. Це чітко виражено у книзі A «Метафізики»:

> Якщо в ідей та в причетних [до них речей] один і той самий ейдос (ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων), то [між ідеями та причетними до них речами] буде щось спільне (бо чому в тимчасових двійок та у двійок, що і множинні, але вічні, двійка одна й та сама радше, ніж у неї та того, що їй належить?) (αὐτῆς καὶ τῆς τινός). Якщо ж не той самий ейдос [в ідей та в причетних до них речей], то вони будуть омонімами (ὁμώνυμα ἂν εἴη), так, ніби людиною назвали одночасно Каллія та шматок дерева, не помітивши жодної спільності між ними.
>
> A 9, 991a 2–8, пор. Γ 4, 1078a 34 – b 3.

Або третя людина, або омонімія.

Барбара КАССЕН та Фредерік ІЛЬДЕФОНС

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTLE, *Metaphysics (X-XIV)*, англ. пер. H. Tredennick, Harvard UP, 1977, vol. XVIII.

<table>
<tr><td colspan="5">Омоніми
Р ὁμώνυμαι В aequivoca</td></tr>
<tr><td>1. Випадкові
Р ἀπὸ τύχης
В casu Т fortuitu
Александр (син Пріама)/ Александр (правитель Македонії)</td><td colspan="4">2. Згідно з наміром, рішенням
Р ἀπὸ διανοίας
В consilio Т hominum voluntate</td></tr>
<tr><td rowspan="2"></td><td>2.1. За подібністю
Р καθ΄ ὁμοιότητα
В secundum similitudinem
Напр., справжня людина/портрет, намальована людина</td><td>2.2. За аналогією
Р καθ΄ ἀναλογίαν [тобто за пропорцією]
В secundum proportionem
Т pro parte</td><td>2.3. З одного джерела</td><td>2.4. До одної мети</td></tr>
<tr><td colspan="2">Р. ἀφ΄ ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν πολλαχῶς λεγομένον [2.3 та 2.4 разом означають аналогію атрибуції, тобто йдеться про випадок, що стосується буття]</td></tr>
<tr><td></td><td>Напр., принцип = вихідний елемент у серії чисел, точка на лінії</td><td>ab uno
лікарський: у «лікарський ніж», «лікарська рідина »</td><td>ad unum
оздоровча прогулянка, оздоровча дієта, адже вони приносять здоров’я (salus)</td></tr>
</table>

вводяться омонімічні речі, що відрізняються візуально (*Нікомахова етика* V, 2, 1129a 26–31). Інші приклади (κύων «пес» – тварина/сузір’я, ἀετός «орел/фронтон») подаються як «власні тропи» омонімії, де «слово чи вислів мають κυριῶς [буквально: власним чином] багато значень» (на відміну від «тропу звичаю», «щоразу, коли звичай змушує нас говорити таким чином», *Софістичні спростування* 4, 166a 15–17). Можливо, саме в цьому криється спосіб вказати на труднощі, притаманні Аристотелевим прикладам: навіть за свідченням словників, κλείς передбачає подібність (ключиця замикає грудну клітку і має форму ключки, як ключ, пор. LSJ *s.v.*), подібно до того, як сузір’я нагадує пса, а фронтон розгортає крила над колоною. Фактично, ця подібність виказує складність знаходження омонімів, які не були б мотивованими, узгоджуючись з визначеннями Аристотеля. Відтак залишається лише вибір між гомофонами та зразками (див. Hintikka, « Aristotle and the ambiguity of ambiguity », цит. стат., та Cassin, *L’Effet sophistique*, p. 348–353).

– Всі інші омоніми належать до омонімів за інтенцією. «Категорії» визначають для них вид, що є єдиним та добре детермінованим: омоніми за подібністю. Цей чіткій розподіл дозволяє по-новому розкрити питання значень буття.

IV. СМИСЛОВА НЕВИЗНАЧЕНІСТЬ ТА ВЕЛИКІ ЛАТИНСЬКІ НОВОВВЕДЕННЯ

Завдяки потребі у гармонізуванні різноманітних джерел: Аристотелевих («Категорії», «Софістичні спростування», «Топіка») чи ні (стоїчні джерела, відштовхуючись від «De dialectica» Августина), поняття *equivocatio (двозначність)* буде уточнятися та поділятися. Що ж до поняття *univocatio (однозначність)*, то воно буде спеціалізуватись задля позначення будь-якої варіації значення терміна, що не спричиняється новим «установленням» його вжитку, та стане таким чином ключовим поняттям номіналістичної теорії *suppositio* чи референції (див. SUPPOSITION). У термінологічному плані ці зіткнення та реорганізації призведуть до спеціалізації термінів *univoca* та *synonyma у* двох окремих значеннях, в той час як перше від початку було перекладом другого.

А. Попереднє питання: чи існує відмінність між омонімією та смисловою невизначеністю?

Поруч з уже цитованими термінами, Боецій у «De divisione» говорить про висловлювання, що є *ambigua,* з огляду на їх синтаксичну невизначеність, спричинену подвійним знахідним відмінком (наприклад, *audio Graecos vicisse Trojanos* – дізнаюся, що греки перемогли троянців/що троянці перемогли греків), яка відповідає ἀμφιβολία чи ἀμφιβολογία згідно з класифікацією «Софістичних спростувань». Посилаючись на «Топіку» (I, 15) та «Софістичні спростування», він розрізнює вокальний вираз (*vox*) як *simplex* «простий», коли він означає одну річ, та як *multiplex* «множинний», коли він означає багато речей (*multiplex idest multa significans*). Висловлювання, що є *multiplex*, або полісемічним, може бути таким на підставі лише однієї зі своїх частин, що є двозначною,

або в цілому: тоді йдеться про *amphibola oratio.* Так, Боецій користується різними способами позбутись смислової невизначеності (шляхом «поділу») у полісемічному висловлюванні, наприклад, додаючи визначення чи створюючи парафразу (як у цитованому прикладі: *Audio quod Graeci vicerint Trojanos* «дізнаюся, що греки премогли троянців») (PL 64, 889–890). Поряд із словом *duplex* «подвійний» саме термін *multiplex* буде слугувати загальним терміном у середньовічній традиції. Так, класифікація десяти перших паралогізмів у «Софістичних спростуваннях», тих, що стосуються дискурсу, здійснена Ґаленом виходячи із розрізнення на ефективні/потенційні/позірні, завжди буде подаватись як класифікація типів *multiplicitates* [щодо труднощів із визначенням, до якого грецького терміна відсилає латинське *multiplicitas* та про грецьке διττόν, див. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, vol. 3, p. 174]. Пропозиція, що є *multiplex* (чи *duplex*), означає більше ніж одну річ, але це не обов'язково передбачає неоднозначність: отож, *Socrates calvus philosophus ambulat* «Сократ лисий філософ гуляє» є *multiplex*, оскільки «виходячи із облисіння, філософії та гуляння, нічого єдиного не може бути поєднано [із суб'єктом]». Інший випадок – *animal rationale mortale homo est* «жива істота розумна смертна є людиною», що є єдиною (простою, одною) пропозицією (*una, simplex, singula*), оскільки різні елементи предиката, виголошені без зупинки, складають щось єдине, будучи єдиним предикатом. Пропозиція *Canis animal est* «собака є живою істотою» є одночасно *multiplex* та семантично невизначеною: завдячуючи своїй невизначеності, суб'єкт *canis* відсилає до різних речей, що не можуть бути зведені до чогось одного. Відтак цей термін на може слугувати у формуванні єдиного твердження: «є один вокальний вираз (vox), але множинне твердження» (Боецій, *In Librum Aristotelis Peri Hermeneias*, друга редакція., p. 352–356, пор. Аристотель, *Peri Hermeneias* 11). Звідси постає необхідність у випадку питання, що є *multiplex,* або множинним (якщо його суб'єкт чи предикат не є простим), давати відповідь, що є *multiplex*(*ibid.*, p. 358).

У«De dialectica» Августин цікавиться знаком та його значенням (*vis,* див. SENS), що є пропорційним до його здатності «зворушувати аудиторію». Це призводить його до розгляду перешкод, що стають на заваді реалізації цього значення та досягненню знаком істини: темність (*obscuritas*) та смислова невизначеність (*ambiguitas*). Він пристає на позицію «діалектиків», яка полягає в тому, що будь-яке слово є невизначеним, відхиляючи насмішки Цицерона («Як же вони стараються пояснити невизначеності невизначеностями», втрачений фрагмент із «Hortensius»), уточнюючи, що це твердження поширюється тільки на слова, взяті окремо: *ambigua* розвіюються під час аргументації, коли вони поєднуються з іншими словами (*De dial.* IX). Августин пропонує класифікацію «смислової невизначеності», починаючи із розрізнення між тими, що стосуються мовлення, та тими, що стосуються письма. Серед перших перебувають два головні роди: *univoca* та *aequivoca*, що визначаються як «речі» (*ea*, займенник середнього роду), які мають те саме ім'я та тотожне/відмінне визначення. Дитина, старий, дурень, мудрець, великий, малий можуть бути означені іменем «людина», допускаючи те саме визначення «розумна смертна тварина» (що, проте, становить проблему у випадку дитини та дурня) та, крім того, маючи ім'я та визначення, що належить кожному власним чином: множинність видів, що включені у той самий рід, тут розглядається як нескінченне джерело смислової невизначеності у лексиці. Поділ *aequivoca* добре показує, що Августин тепер звернувся до *імен*. Перший приклад свідчить про це: «*Tullius* – це ім'я, дактильна стопа та двозначний вираз». «Двозначні вирази» розподіляються на три групи відповідно до того, чи (1) смислова невизначеність завдячує технічному застосуванню, зокрема, граматичному (*ab arte*), що включає всі металінгвістичні та автонімні застосування, (2) звичному слововжитку (*ab usu*), чи (3) обом одночасно. Зокрема, вирізняються *aequivoca*, які завдячують тотожності походження, що включає перенесення значення, наприклад, коли *Tullius* застосовують до князя красномовців чи до його статуї, як і інші випадки перенесення, запозичені з риторики: із цілого на частину, із роду на вид тощо; або ж які завдячують різниці походження: коли та сама форма, напр., *nepos,* має два різних значення: «племінник» та «виноградний паросток». Августин приділяє значну увагу металінгвістичній невизначеності, розрізненню між вживанням слова та його «застосуванням» [йдеться про розрізнення Віларда Куайна *use/mention*], не лише у «De dialectica», але і в «De Magistro» (про протиставлення verbum-dictio див. МОТ; як видається, починаючи з XII століття незалежним чином ця невизначеність відтворюється у *suppositio materialis*).

Терміни ἀμφιβολία чи ἀμφιβολογία залишені за синтаксичною невизначеністю. У грецькій мові терміни, що відсилають до ідеї смислової невизначеності, були сформовані від дієслівного префікса ἀμφι- «із двох боків», звідки дієслово ἀμφιβάλλεσθαι: «давати привід для двозначності», прикметник ἀμφίβολος, разом з його запереченням ἀναμφίβολος (Lallot 1988). Цей термін має родове значення (та охоплює різні види: омонімії, гомофонії, синтаксичної невизначеності), але у більш вузькому значенні він відсилає тільки до синтаксичної навизначеності чи невизначеності синтаксичної конструкції, що є другим типом паралогізму у «Софістичних спростуваннях», відмінним від першого типу, тобто омонімії, що локалізована на рівні слів. «Софістичні спростування» розрізняють два типи синтаксичної невизначеності. Ἀμφιβολία для фрази є тим, чим семантична невизначеність

є для простого імені, тобто, за термінологією Ґалена, «актуальною» множинністю: насправді конструкція із подвійним акузативом, як *video lupum comedere canem* «я бачу, як вовк їсть собаку» чи «собака їсть вовка», це «в дійсності» носій двох інтерпретацій, що дозволяє граматикам починаючи з античності класифікувати їх серед «дефектів» (*vitia*) дискурсу. Навпаки, складення (та розділ) – це «потенційна» множинність (так само, як і софізм, що спричиняється можливістю подвійного «акценту» у простому слові): *vidisti baculo hunc percussum* «ти бачив палицею його побитого» може означати або у роздільному значенні: ти бачив палицею, що він побитий (неправильно), або у складеному значенні: ти бачив, що він побитий палицею (правильно). Ці два значення не існують одночасно, маємо або одне, або друге, причому проблема в тому, щоб знати, яким є насправді «носій невизначеності» (графічна послідовність без інтонацій чи пунктуації?). Складення/розділення виявиться вкрай потужним логічним знаряддям, що дозволяє, зокрема, обговорювати проблеми сфери дії логічних операторів: напр. *omnis homo qui currit movetur* («будь-яка людина, яка біжить, перебуває у русі») де квантор *omnis* може просто стосуватись *homo* (роздільне значення) [в цьому разі зміст речення: всяка людина, якщо вона біжить, то рухається (речення є істинним, навіть якщо ніхто не біжить)], або *homo qui currit* (складене значення) [в цьому разі зміст речення: всяка людина, що біжить, рухається (речення є хибним, якщо ніхто не біжить)], що викликає необмежувальні чи обмежувальні інтерпретації відносного займенника «яка» (qui). Та сама опозиція також слугує розрізненню модальностей *de dicto* та *de re*: напр., *possibile est sedentem ambulare* («можливо тому, хто сидить, ходити»), що є хибним згідно із роздільною інтерпретацією: можливо щоб той, хто сидить, ходив (оскільки є хибним, що ходить той, хто сидить), але істинним згідно із складеною інтерпретацією: тому, хто сидить, можливо ходити.

B. Відмінність/зіставлення, синонімічність/однозначність

Поняття *univocatio (однозначність)* має складну історію. Протягом усіх середніх віків воно буде характеризувати будь-яку семантичну варіацію слова, що не є результатом його «нового установлення» [тобто застосування до нової категорії речей]. Так, те, що у висловлюванні *homo currit* («людина біжить») *homo* може означати «якусь людину» чи «цю людину», не є випадком одноіменності, як це має місце з вживанням слова *canis*, що є єдиним означником, установленим для трьох різних речей: собаки, «морської собаки» та сузір'я Пса. Рефлексія над *univocatio* пов'язується на початку XII століття з уривком стосовно суперечності у трактаті «Peri hermeneias» (6, 17a 34–37). Вона розгортається у трьох напрямках.

1. Боецій, коментуючи цей уривок, визначає, з прямою алюзією на «Софістичні спростування», шість умов справжньої опозиції (суперечності чи протилежності): у твердженні та запереченні слова неповинні бути (1) двозначними (еквівокальними); (2) однозначними (унівокальними), як у випадку *homo ambulat* «людина ходить» (*specialis homo et particularis univoca sunt* «людина як вид та людина як окрема істота є виразами одного значення»); (3) взятими згідно з переносом властивостей з частини на ціле, як у паралогізмі *fallacia secundum quid* et *simpliciter* із «Софістичних спростувань» (приклад: «око є білим»/«не є білим», залежно від того, чи говорять про білок, чи про зіницю); (4) взятими у різних відношеннях (десять є парним/не є парним); (5) взятими у різні моменти (Сократ сидить/не сидить); (6) взятими згідно з різними модусами (Катул бачить/не бачить, відсилаючи у цьому випадку то до акту, то до здатності) (*In Librum Aristotelis Peri Hermeneias*, 2e éd., p. 132–134).

2. Абеляр наблизить цей уривок про суперечності та коментар Боеція на першу главу «Категорій». Слідуючи за Порфирієм, Боецій розрізняє насамперед, як ми бачили, двозначність випадкову та навмисну. Говорячи далі про перенесення сенсу, він розрізняє ті вирази, що створюються заради прикраси та не стосуються двозначності, та ті, що створюються «через нестачу імен»: ім'я, що належить речі, таким чином виявляється перенесеним на іншу річ, що не має імені, і так стає іменем двох речей, а отже – двозначним іменем. Абеляр під титулом *univocatio* об'єднує всі випадки перенесення сенсу, які не стосуються «нестачі імен», тобто як поетичні перенесення, так і ті, що їх Боецій наводив у зв'язку з темою суперечності (напр., *homo у* родовому/видовому значенні). Ці відмінні випадки можна згрупувати під тією самою категорією, адже вони поділяють дві суттєві характеристики: це варіації значень, що не є релевантними наданню нового імені; вони виникають тільки у даному конкретному контексті.

3. Віднайдення «Софістичних спростувань» у 1130-х роках дозволить протиставити ці умови тим, що були дані Аристотелем як умови істинного спростування (167a 20 sq.). Термін *synonymus*, що виникне у латинському перекладі «Софістичних спростувань», 167a 20, буде збережений у цій формі (*Elenchus est contradictio eiusdem et unius, non nominis sed rei, et nominis non sinonimi sed eiusdem…* «Спростування – це суперечність стосовно одного й того самого та щодо однієї й тієї самої речі згідно із одністю не лише імені, а й речі, та імені, що не лише є синонімом, але й насправді тим самим іменем …»), ілюстрований прикладом «синонімів» (у сучасному значенні) Марк/Туллій, що є двома іменами Цицерона: відтак *synonymus* не змішується з *univocus* Боеція. Рамка обговорення, задана «Софістичними спростуваннями», виявляється проблематичною,

адже *equivocatio* може охоплювати або сукупність паралогізмів, притаманних дискурсу, або перший серед них, «двозначність», або перший його модус. Дійсно, відомо, що двозначність, як і амфіболія, поділяється на три модуси: перший модус виникає, коли ім'я встановлюється стосовно відмінних речей, які воно позначає однаковим чином, це – «випадкова» двозначність, що її вирізняють Порфирій та Боецій у «Категоріях» (напр. *canis*), або строга двозначність; другий модус реалізується, коли різні речі, які означає слово, ієрархізовані *secundum prius et posterius*, що відбувається у випадках метафоричного вживання слів (тут згадується приклад «Категорій» про людину живу/намальовану): це випадок *translatio*, але також і *univocatio* (якщо взяти до уваги, що ім'я *per prius* відсилає до індивіда, а *per posterius*, наприклад, до його власного імені) (див. *translatio* у ПЕРЕКЛАДАТИ); третій модус стосується особливого сенсу слова, що воно його набуває у даному контексті: наприклад, тільки у вислові *monachus albus* (білий монах) «білий» набирає значення «цистерціанський». Різні смислові явища, пов'язані з *univocatio*, виявляються у першу чергу згрупованими під другим модусом двозначності («Всі софізми, які Боецій називає софізмами однозначності, належать до цього другого модусу двозначності. Аристотель говорив про двозначність у широкому сенсі, адже він включив до неї також і однозначність», коментар до «Софістичних спростувань», під ред. Л. М. Де Рійк (L. M. de Rijk), *Logica modernorum*, vol. 1, p. 302), але також і інших типах паралогізмів. Так, наприклад, смислова невизначеність слова *homo* у виразі *homo est species/Socrates est homo* «людина є вид / Сократ є людина» може трактуватись як *equivocatio* (якщо взяти до уваги, що йдеться про перенесення сенсу), як *figura dictionis* «фігура мовлення» (*homo* зберігає ту саму «форму» із різними значеннями), як *accidens* «випадкова властивість» (інший спосіб предикації) (De Rijk, *ibid.*; Rosier, «Évolution des notions *d'univocatio* et *equivocatio* au XII^{e} siècle»).

Цілковито зберігаючись у застосуванні до речей у перекладі та коментарях до першої глави «Категорій» (пор. Pierre d'Espagne, *Tractatus*, éd. de Rijk, p. 26), феномен однозначності стане осердям номіналістської логіки. Всі різноманітні значення «того самого» терміна у цьому контексті будуть належати до неї і ці множинні значення складатимуть об'єкт класифікації модусів «супозиції» термінів (див. SUPPOSITION). Поняття двозначності та однозначності віднайдуть нове застосування у теології, коли буде йтися про аналіз «божественних предикацій»: у висловлюваннях «Бог справедливий»/«людина справедлива», згідно з авторами, предикат буде вважатися таким, що двозначно висловлює свій суб'єкт (йдеться про той самий означник, але він означає абсолютно різні речі), однозначним (є дещо спільне у двох предикаціях та дещо відмінне, яке аналізують, зокрема, у термінах різної конотації, див. CONNOTATION), чи за аналогією (див. АНАЛОГІЯ; пор., зокрема, Aschworth, «Analogy and equivocation in thirteenth-century logic… »).

Отож, можна виміряти еволюцію сенсу омонімії та дистанцію між давнім поняттям та сучасним, що є основним джерелом хиб інтерпретацій, згідно з такими пунктами. За античності:

1. Про омоніми та синоніми говориться насамперед не щодо слів, але у будь-якому випадку також і щодо речей: два Аякси, εἶδος та εἴδωλον, людина та її зображення, людина та бик.

2. Омоніми та синоніми не перебувають у позиції зворотної симетрії (одне слово – багато значень/одне значення, багато слів): якщо дотримуватись канонічних визначень «Категорій», йдеться щоразу про багато речей та про одне слово, яке їх називає чи визначає, але це слово саме може мати одне чи багато значень.

3. *Univocatio* вводиться за Середньовіччя у протиставленні до *equivocatio* на позначення множинності значень слова, що не належить до його нового установлення, чи то йдеться про метафоричні вживання, чи то про контекстуально визначені значення «того самого слова». Існує «однозначність», оскільки беруть до уваги одне й те саме слово, тоді як, коли мають «двозначність» (пор. *canis*: «пес» та «сузір'я»), йдеться про кілька слів. Це поняття відіграло певну роль у створенні теорії супозиції, присвяченої саме опису референційних варіацій «того самого» терміна. В той час як за Середньовіччя наголос ставили на одиничності слова при множинності його значень, у подальшому однозначність буде характеризувати одиничність сенсу слова: однозначне слово було для Середньовіччя «одним» словом, поза чи попри варіації його значень, сьогодні ж однозначне слово – це слово, що має єдиний сенс. Тим не менше, у цих двох випадках таке слово не є двозначним у строгому сенсі: ні від початку, оскільки множинність значень не досягає його оригінального та незмінного семантичного буття, що визначається його установленням, ні тепер, оскільки воно не має багатьох значень. Одначе якщо однозначність за середніх віків була «полісемічною», сучасна однозначність, навпаки, не є такою.

Барбара КАССЕН, Ірен РОЗЬЄ-КАТАШ

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Валентина Омельянчика*
та Ігоря Мялковського

БІБЛІОГРАФІЯ

AMMONIUS ALEXANDRINUS HERMIAS, *On Aristotle's categories*, trad. angl. S.M. Cohen et G.B. Matthews, Ithaca, Cornell UP, 1991.

Aristoteles Latinus, II, 1–5 *Categoriae*, éd. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

ASHWORTH Earline Jennifer, «Analogy and equivocation in thirteenth-century logic: Aquinas in context», *Mediaeval Studies*, 54, 1992, p. 94–135.

ATHERTON Catherine, *The Stoics on ambiguity,* Cambridge UP, 1993.

CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1996 (3e partie).

CASSIN Barbara et NARCY Michel, *La Décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, intr., texte, trad. fr. Et comm., Vrin, 1989.

DESBORDES Françoise, 1988, «Homonymie et synonymie d'après les textes théoriques latins», in I. ROSIER (éd.), *L'Ambiguïté. Cinq études historiques,* Lille, Presses universitaires, 1988, p. 51–102.

DEXIPPE, *On Aristotle's «Categories»*, trad. angl. J. Dillon, Ithaca, Cornell UP, 1990.

EBBESEN Sten, 1981, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi*, Leiden, Brill, 3 vols.

— «Les Grecs et l'ambiguïté», in I. ROSIER (éd.), *L'Ambiguïté. Cinq études historiques,* Lille, Presses Universitaires, 1988, p. 15–32.

GALLET, Bernard, *Recherches sur* kairos *et l'ambiguïté dans la poésie de Pindare,* Presses Universitaires de Bordeaux, 1990.

HEITSCH Ernst, *Die Entdeckung der Homonymie*, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden, F. Steiner, no 11, 1972.

LALLOT Jean, «Apollonius Dyscole et l'ambiguïté linguistique» , in I. ROSIER (éd.), *L'Ambiguïté. Cinq études historiques,* Lille, Presses universitaires, 1988, p. 33–49;

— *La Grammaire de Denys le Thrace*, trad. fr. annotée, CNRS, 1989 ;

LESZL Walter, L*ogic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's treatment of types of equivocity and its relevance to his metaphysical theories*, Padoue, Antenore, 1970.

LIBERA Alain de, «Référence et champs. Genèse et structure des théories médiévales de l'ambiguïté (XIIe-XIIIe siècles)», *Medioevo*, 10, 1984, p. 155–208;

— (éd.), «Les sources greco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», *Les Études philosophiques*, juilletdécembre 1989, p. 319–345.

LUNA Concetta, voir Simplicius.

OWEN Gwilym Ellis Lane, «*Tithenai ta phainomena*», in S. MANSION (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode,* Louvain, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie,1961, p. 83–103;

—«Aristotle on the snares of ontology», in M. NUSSBAUM (éd.).

Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greek philosophy, Londres, Duckworth, 1986, p. 259–278 (вперше в: R. BAMBROUGH [éd.], *New Essays on Plato and Aristotle*, London-New-York, Routledge and Kegan Paul – Humanities press, 1965, p. 69–95).

TARÀN Leonardo, «Speusippus and Aristotle on homonymy and synonymy», *Hermes*, 106, 1978, p. 73–99.

RIJK Lambert Marie de, *Logica modernorum*, vol. 1 et 2, Assen, Van Gorcum, 1962–1967.

ROSIER Irène, 1988, «Évolution des notions d'*univocatio* et *equivocatio* au XIIe siècle», in I. ROSIER (éd.), *L'Ambiguïté. Cinq études historiques,* Lille, Presses universitaires, 1988.

SCHIELDS Charles, *Ordre in multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

SIMPLICIUS*, Commentaire sur les Catégories,* trad. fr. comm. I. Hadot (dir.), Philosophia Antiqua vol. LI, Fascicule III, Préambule aux Catégories, Commentaire au premier chapitre des *Catégories* (p. 21–40, 13 Kalbfleisch), trad. fr. P. Hoffmann, avec la coll. d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna, comm. et notes à la trad. C. Luna, Leiden, Brill, 1990.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

[G. L.] *Grammatica latine*, Leipzig, Teubner, 1857-1880, repr. Hildesheim-New York, Ohms, 1981, 7 vol.

RITTER Joachim et GRÛNDER Karlfield, *Historisches* Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

[D. H. L. F.] *Dictionnaire historique de la française*, A. REY (dir.), Le Robert, 1992, 3 vol.

IV. ПРАВО І ПОЛІТИКА

THEMIS гр. θέμις [те́міс] / δίκη [ді́ке] / νόμος [но́мос] – укр. *правило, припис/судження, справедливість/закон*

▸ *LOI* [LEX, LAW], *DROIT*, **ДОЛЯ**, *та* DIEU, FAIR, *LIBERTÉ*, *OBLIGATION*, **ПРОБАЧАТИ**, **ПОЛІС**, ПРАВДА, VOLONTÉ, **VIRTÙ**

Словник, довкола якого вибудовуються теорії та практики правосуддя у Давній Греції, суттєво змінювався від Гомера до Аристотеля: на позначення правила чи закону послідовно вживаються слова θέμις *(або, у множині,* θέμιστες*), потім* θεσμός*, які обидва походять від кореня* *dhe- *«класти» та вказують на зовнішнє (божественне чи владне) походження приписів; зрештою, починаючи з V століття, –* νόμος *«розподіл», що вказує на просторову концепцію громади. Ці слова завжди перебувають у комплементарних зв'язках з* δίκη *та, за класичної епохи, з його похідними (*τὸ δίκαιον *«справедливий, правий»,* δικαιοσύνη *«справедливість, правосуддя»), які ясно відсилають до ситуації суду; насправді перше значення слова* δίκη *– це «вирок». Інші значення цього слова, наприклад, «справедливість» (як принцип чи чеснота), конструюються виходячи з цього інституційного означення: право встановлюється процедурою і не існує до неї. Це рішення (божественне чи людське) покликане покласти край конфлікту, що розділяє спільноту. В цьому значенні* δίκη *(до розрізнень, якими оперує Аристотель) не позначає галузь права як чогось автономного, але відсилає до політичних, моральних, релігійних та юридичних норм, яким ці конфлікти загрожують.*

I. «ΘΕΜΙΣ», «ΔΙΚΗ» ТА ТРАДИЦІЙНІ ФОРМУЛИ

Переклади термінів та їхніх похідних, які охоплюють поняття «справедливості» у грецькій мові, дуже часто непевні та суперечливі з причин, що залежать не лише від яскраво вираженої полісемії кожного з них: труднощі виникають радше тому, що античні автори (до Платона та Аристотеля) не робили термінологічної експлікації, а передавали свою інтерпретацію концептів права лише шляхом повторного використання традиційних формульних синтагм; саме застиглістю поетичного способу вираження (єдиного середовища, medium, публічної рефлексії з приводу права) можна пояснити, чому реальні юридичні інновації перекладаються несподіваною зміною термінології (тоді як в інших мовах словник права більш консервативний).

Якщо в епічних поетів (Гомер, Гесіод, VIII ст. до н. е.) право артикулюється через пару θέμις/δίκη «правило, припис»/«судження», то надалі δίκη (чи радше субстантивований прикметник, що походить від цього іменника: τὸ δίκαιον «справедливий») визначається у взаємозв'язку з іншими термінами: у VII столітті «кодифіковане правило» (наприклад, «закони» Драконта, близько 621 року до н. е.) має назву θεσμός, споріднену із θέμις, що у такому значенні в епопеї не вживається; як і θέμις, ця назва відсилає до ідеї правила, встановленого ззовні, але не має конотації «традиції»; навпаки, часто йдеться про нові приписи. З кінця VI століття в Афінах (у зв'язку із демократичними реформами Клісфена), νόμος починає заміщувати θεσμός і згодом його витіснить. У політичному вжитку νόμος, на відміну від θεσμός, нібито повертається до ідеї порядку, що встановлений тими, хто йому підкоряється (пор. М. Оствальд). Ці радикальні зміни показують розбіжності понять та практик.

У своєму «Словнику індоєвропейських інституцій» (*Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*) Е. Бенвеніст, досліджуючи слововжиток Гомера та зіставляючи греку з іншими спорідненими мовами, виокремив семантичні ядра, довкола яких організуються значення θέμις та δίκη. Θέμις, пов'язане з індоєвропейським **dhe-* «класти, розміщувати, встановлювати» (пор. лат. *facere* «робити», гр. τιθέναι «класти, робити»), є похідним жіночого роду і позначає встановлення як результат авторитарної дії ззовні. Це правило, встановлене богами, Зевс за допомогою скіпетра передає царям (пор. *Іліада* II, 205 і далі, IX, 97). Правителі мають знання θέμιστες, сукупності приписів, які закріплюють права та обов'язки індивідів, котрі їм підкоряються (санкціоновані, так звані традиційні, закони та звичаї, оракульські присуди). Застосування цих правил царем не автоматичне; воно вимагає рішення, що може бути

добрим чи поганим, залежно від того, пов'язано воно з насиллям (βία) чи ні: «Зевс гнівається (...) на тих, хто шляхом насилля на зібранні встановлює перекручені (σκολιαί) приписи (θέμιστες)» (*Іліада* XVI, 387 [у перекладі Бориса Тена: «Зевс, охоплений гнівом страшним на мужів, що, насильством / Діючи, суд свій неправий творять на зібраннях народних»]). Численні випадки застосування формул «є нормою…» (ἥ θέμις ἐστίν) чи «не є нормою...» (οὐ θέμις ἐστί з інфінітивом) вказують на цей перший сенс божественного припису, гарантом якого є цар.

Δίκη позначає діяльність іншого порядку (при тому що δίκη, згідно з набором встановлених приписів, також, і навіть частіше за θέμιστες, може вважатися викривленою). Це слово має той самий корінь, що й латинське *dicere* «говорити» та грецьке δεικνύναι «показувати» (порівняння з іншими індоєвропейськими мовами показує, що це значення більш стародавнє). Звідси дві можливі інтерпретації. З одного боку, якщо спиратися на значення «показувати», δίκη, часто супроводжувана епітетом «правильна», полягатиме у позначенні правильної лінії, як-от межа двох володінь; ця сцена показування видимого свідоцтва буде первісною сценою «судження» – значення, якого δίκη найчастіше набуває за архаїчної доби (пор. М. Ґаґарен); з другого боку, якщо звернути увагу на перехід до значення «говорити» у латинській мові й на таке слово, як *iudex*, «той, хто виголошує право», то «показування», передбачуване коренем, перетвориться на мовленнєвий акт. Приміром, Бенвеніст вбачає у δίκη формулу, що слугує для «показу того, що треба робити», «приписування норми». Звідси одне з гомерівських імен для судді: δικασπόλος «той, хто наглядає за формулами права».

♦ Див. вставку 1.

II. АВТОНОМІЗАЦІЯ СФЕРИ ПРАВА

Класичне питання, над яким замислюються інтерпретатори: відколи та за яких умов слова, які, як θέμις та δίκη, спочатку нібито означали традиційні і виправдані звичаєм форми, набули певного юридичного значення, яке передбачає нехай і відносну, але автономізацію царини права. Інтерпретатори наполягали на двох загальних історичних шляхах розвитку, що зумовили юридичне використання цих слів.

На початку XX століття у θέμις та δίκη вбачали форми правосуддя: одна, позначувана як θέμις, застосовувалась до архаїчної спільноти, якою була сім'я (чи «плем'я»); друга, δίκη, позначала громадське правосуддя на шляху до політичної організації. Не лише «те, що є θέμις» за своїм змістом (сімейні стосунки чи стосунки із чужинцями) належить до «юрисдикції» всередині племені, а й δίκη як «судження» (а не просто як арбітраж) вимагає зовнішньої влади (пор. G. Glotz, L. Gernet, за якими слідує Е. Бенвеніст). Утім, ця матеріальна та історична відмінність не відповідає тому, що ми читаємо у Гомера та Гесіода, де два терміни доповнюють один одного, але мають різну функціональну цінність. Приміром, текст «Іліади», де йдеться про гнів Зевса на царів, «що виносили перекручені θέμιστες» (XVI, 387), безпосередньо продовжується словами: «і які виганяють справедливість (δίκη) і не зважають на пильність богів» (XVI, 388). Так само розвинена та найчастіша форма фрази «що виносили перекручені θέμιστες» – це: «які виносили θέμιστες за допомогою перекручених суджень (δίκαι)» (чи «прав», залежно від контексту)[у перекладі Бориса Тена: «гноблячи правду, й нітрохи на кару богів не зважають»]. Проблема у тому, як встановити відношення між цими двома значеннями того самого слова δίκη – «правосуддя»/ «судження» – стосовно θέμιστες.

Інша важлива тенденція інтерпретації – пояснювати розвиток архаїчного права переходом від усного мовлення до письма. Не може бути права у строгому сенсі, доки правило не встановлене як таке, з його універсальною значущістю («той, хто робить x, зазнає y»), і доки воно є залежним від традиційних контекстів його висловлення, які щоразу є особливими. Це стає можливим тільки з усталенням писемності, що у Греції виникла у формі алфавіту з першої чверті VIII століття, але поширилась пізніше, водночас із розвитком прози на противагу усній поезії. У такому контексті Гомерові та Гесіодові θέμιστες навіть не можуть означати усного «кодексу» (існування якого не підтверджене іншими джерелами); це мали бути «норми поведінки», які цар через правильне судження вирішує застосувати (М. Ґаґарен). На цьому етапі ми маємо справу з «протолегальним» моментом, коли правила не усвідомлюються як юридичні правила, але існують визнані (δίκαι) процедури врегулювання конфліктів. У когнітивному плані ця реконструкція, зорієнтована на процедури та мовленнєві акти, вимагає віддалити (аж до часів Платона) той момент, коли загальне поняття, як-от поняття «справедливості» (*justice*), може не лише звільнитись від щоразу конкретних ситуацій, де виголошується промова стосовно права, а й насамперед бути тематизованим у своїй універсальності (E. A. Havelock).

III. ПЕРЕФОРМУЛЮВАННЯ ТА ПЕРЕМІЩЕННЯ

A. Гесіод чи подвоєння норм

Коли навіть цю інтерпретацію (в основі якої лежить насамперед процедурне δίκη) можна загалом прийняти, слід, проте, ще взяти до уваги ту роботу, яку інші цитовані грецькі автори самі здійснили над успадкованими ними поняттями та формулами. Тут містяться перспективи, які визначають протилежні теоретичні позиції щодо значення, котре надається традиційним

термінам. У імпліцитному та суперечливому діалозі з Гомером «Іліади» Гесіод розмірковує над формульним використанням терміна δίκη та пропонує нове визначення фундаментальної норми для легітимації застосованих норм чи процедур. Згідно з поетичним кодом архаїки, δίκη вживається насамперед у множині, у давальному-орудному відмінку δίκαις, на позначення «суджень»: «вирішуючи (διακρίνοντα) щодо приписів (θέμιστας) за допомогою правильних суджень (ἰθείῃσι δίκῃσιν)» (*Теогонія* 85 і далі) – чи навпаки, «за допомогою перекручених суджень (σκολιῇς δίκῃς)» (*Труди і дні* 221). Проблема, яку ставить ця формульна фраза, стосується критерію правильності, який дозволяє царю у заяві (δίκη), пристосованій до нової ситуації, застосувати традиційний припис зі схвалення цілої спільноти. Мета правильного судження – це насправді досягнення згоди там, де панувала суперечка (право та політика не розділені). Інше значення δίκη (коли слово вжите в однині) вказує на порушувану в результаті неправильних суджень (δίκαι) цінність чи норму: погані царі-судді «виганяють справедливість (δίκη)» (*Iliada* XVI, 388, пор. вище).

Обробкою поетичного коду Гесіод надає змісту цій нормі. Насамперед, він, як видається, винаходить формулу, яка експлікує це подвоєння норм. «Труди» починаються зі звернення до Зевса, який визначає стосунки бога-суверена з царями-суддями: «Завдяки справедливості (δίκῃ у давальному відмінку однини) ти виправляй (ἴθυνε) присуди [царів] (θέμιστας). Я ж скажу Персею підтвердженіістини» (вірш9ідалі). Друге, виправне правосуддя (*justice*), накладається на діяльне людське правосуддя (*justice*). Ця фраза передбачає, що царі-судді самі не мають критерію правильності своїх суджень. Вони повинні покладатися у знанні на Зевса та на його справедливість (*justice*), яку лише поет може їм передати. Ця норма може бути зовнішньою, коли очікують божественної дії, котра цю норму встановить (у поемі «Теогонія» Гесіод узаконює цю норму, коли називає Діке дочкою Зевса та титаніди Теміс [Феміди], пор. вище), або інтеріоризованою як критерій справедливої поведінки (стосовно своїх співгромадян та чужинців); її протилежністю є відтак ὕβρις, тобто порушення як «пригноблювальне насилля» (пор. P. Perpillou). Мораль та право не розрізнені (хоча Гесіод наполегливо вимагає від царів узгоджувати з «мораллю» свої судження), і Аристотель буде аналізувати це змішування значень вислову τὸ δίκαιον «справедливий» на початку книги V «Нікомахової етики», аби розрізнити власне юридичну справедливість та настанову чинити справедливе.

Дебати, що тривали між грецькими авторами доби архаїки, також стосуються визначення цієї фундаментальної норми поведінки та процедур. Гесіод, як видається, протиставляє себе Гомеру, для якого в «Іліаді» правильність судження є справою свідоцтва (див. сцену зображення суду на щиті Ахіла у пісні XVIII): правильне судження одразу схвалене спільнотою, бо вона завдяки цьому знову згуртовується. Право у Гомера може саме керувати собою через виконання належних процедур. Ця теза імпліцитно має величезний вплив на наратив поеми: несправедливість Агамемнона, коли він вирішує присвоїти полонянку Ахіла Брісеїду, є очевидною для всіх членів зібрання ахейських воїнів; але цей вчинок, що запускає увесь наратив «Іліади», потрібен Гомеру, бо таке порушення права визначає реальність, тобто волю Зевса накинути своє розуміння історії: внаслідок цього хибного судження він водночас насилає руїну на Греків та поразку Трої (в есхатологічній перспективі – прагнучи закінчення «віку героїв»).

Гесіод, навпаки, створює реальність, у якій справедливість відіграє роль визначального принципу. Для цього йому потрібно вивести необхідність цієї норми, виходячи із загального розуміння речей. Персоніфікація Діке (відсутня

1 «Δίκη»

Це слово, споріднене з δεικνύναι «показувати», має насамперед значення «вироку» (як «показування» справедливого у мовленнєвому акті); звідси його похідне δικάζειν «судити». Через поширення цієї операції на процедуру, воно означає «дію у правосудді» (звідси «справа, яку захищають», «право, яке відстоюють», тобто очікуваний вирок) та, більш загально, «процес». У своїх інституційних контекстах це слово завжди пов'язане з часовою ідеєю процедури до винесення рішення і, на противагу латинському *ius*, не позначає права, яке існувало раніше і мало би бути визнане (пор. L. Gernet); радше самі права визначаються судженням. Значення «покарання», яке було у V столітті (наприклад, у вислові δίκην διδόναι «віддавати належне»), походить від значення вердикту. Коли це слово більш абстрактно позначає принцип справедливої дії («справедливість», протилежна до ὕβρις), його фактично знову пов'язують з процедурою, яка дає критерій правильності; це значення за класичної епохи радше подається через δικαιοσύνη або τὸ δίκαιον (причому δίκη має технічне значення судової дії). Інша гама значень – «звичай, звичка», – що присутня за архаїчної епохи та у пізній архаїзованій прозі (пор. *Одіссея* XI, 218: «δίκη смертних», яке робить так, що неможливо утримати душі померлих), походить від поняття формули: йдеться про імперативне правило, яке встановлює норми, що ними треба керуватись; за посередництвом цього переходимо до значення «як» у порівняннях, якого набуває за класичної епохи форма знахідного відмінка δίκην, супроводжувана формою родового відмінка: κυνὸς δίκην «як собака».

у Гомера) та генеалогія слугують для того, аби цей принцип посів певне місце в ієрархії істот. Називаючи Діке однією з Гор (разом з Евномією, «добре врегульованим політичним порядком» та Миром), тобто однією із дочок титаніди Теміс та олімпійського бога Зевса (*Теогонія* 901–902; від їхнього поєднання народжуються також Мойри (= Парки), що визначають якість і тривалість життя смертних), він показує дві речі: Діке стосується тільки людей, а не богів, і її народження реалізує примирення двох поколінь богів, що спочатку ворогували: титанів (Кронос, Теміс [Феміда], Океан, Тетіс та ін.) та олімпійських богів (Зевс, Посейдон, Гадес, Гера тощо), котрі посіли їхнє місце після завершення тотальної війни. Як підкреслив Г. Вісман, ці дві властивості пов'язані: олімпійський порядок характеризується примусовим та постійним розділенням регіонів реальності, аби забезпечити мир усередині світу богів (згідно з просторовим представленням місця); відтак слід було примиритись із вітальністю та плідністю світу титанів; люди ж, котрі за визначенням підкорені надміру, бо повинні своє виживання щомиті виборювати у небуття діяльністю, уможливлюють це примирення: порядок не даний їм, як богам, але повинен усталитися в їхній діяльності у формі правосуддя.

B. Солон або насилля законодавця

Право, як процедура рішення, котре гарантує добрий розподіл життєвих ресурсів, відтак виводиться у Гесіода з даності природного порядку. В його критеріях правильності враховано необхідність праці, що є наслідком загальної теодицеї, – звідки неоднозначність у нього δίκη, одночасно процедури та принципу. Протилежну позицію самолегітимованого права, що є вже у Гомера, буде розвинено пізніше, в іншому концептуальному та соціальному контексті, коли на зміну традиційним θέμιστες прийдуть θεσμοί, тобто юридичні та політично визначені правила, що становлять об'єкт нового законодавства, яке пориває з минулим.

Солон (архонт Афін у 594–593 рр. до н. е. та автор численних нових законів, θεσμοί) встановить легітимність законів не на основі зовнішнього божественного авторитета, а (пор. F. Blaise) приписавши собі роль, що традиційно належала Зевсу; він стверджуватиме (пор. 36 West), що гармонійно поєднав дві протилежності: δίκη в інституційному значенні «процедури» та βίη «насилля». Він є насильницьким саме як законодавець: сила не призначена допомагати чи компенсувати право, а, зважаючи на його обмежувальний характер, є йому внутрішньо притаманною. Щодо змісту законів, то він не виводиться з уже існуючої даності, але є результатом самої законодавчої діяльності. Солон трансформує традиційну фразу, яка асоціює θέμιστες, приписи зі справедливим правосуддям (у значенні вироку) (фрагмент 36, 18-20), і виголошує парадокс: «Закони (θεσμοί) так само для поганих і добрих, прямо для кожного зв'язок із вироком (εὐθεῖαν... δίκην) я написав». Вирок визначає писаний закон; справа творить правило; врахування різноманіття створює норми, що стають легітимними через застосування, а не через принцип, який їх перевищує. Ця настанова не працюватиме, коли перекласти тут δίκη як «правосуддя» (*justice*), не розпізнаючи у ньому процедури судження (*jugement*).

Вже між Гесіодом та Солоном (попередником якого певною мірою є Гомер) можна розпізнати початки дискусії, котра надалі розділить прихильників права, що виводиться з більш фундаментальної буттєвої реальності, і тих, хто постулює автономну легітимність права. Але починаючи з V століття до н.е. межі дискусії змінюються, коли полюс «правила» стосовно δίκη чи його похідного τὸ δίκαιον «справедливий» репрезентується уже не словом, яке вживається майже завжди у множині (θέμιστες чи θεσμοί), а родовим терміном, що зазвичай стоїть в однині, νόμος.

♦ Див. вставку 2.

Протилежним до νόμος є інший іменник в однині, φύσις «природа»: «Закон (νόμος), тиран людей, чинить проти природи багато насилля (βιάζεται)» (Платон, *Протагор* 337 d, вустами софіста Гіппія). З цим словом закон вперше утверджується у своїй автономності як позитивний закон і, як у фразі Гіппія, може бути протиставлений нормі, своєму фундаменту – справедливості (з ідеєю тиранічного, тобто несправедливого νόμος). Платон виокремлює принцип справедливого, а отже, й природного νόμος, пов'язуючи його із надчутливою частиною душі (у «Законах» він виводить *nomos* з νόος «розуму», X, 333a); Аристотель, вперше розводячи політично (юридично) справедливе та абсолютно (морально) справедливе, долатиме протиставлення закону та природи, вбачаючи два аспекти політично справедливого, що реалізовані в окремих законах; отже, змінність законів є природною («політично справедливе (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) є частково природним (φυσικόν), частково законним (νομικόν)», *Нікомахова етика* V, 10, 1134b 18 *sq.*).

IV. ПРАВОСУДДЯ (*JUSTICE*) ТА СПРАВЕДЛИВІСТЬ (*ÉQUITÉ*): АРИСТОТЕЛЕВІ РОЗРІЗНЕННЯ

П'ята книга «Нікомахової етики» присвячена справедливому (*juste*, δίκαιον) та справедливості/правосуддю (*justice*, δικαιοσύνη). Аристотель досліджує численні значення цих слів (πλεοναχῶς λέγηται, 2, 1129a 26). Ці значення здебільшого є основою наших сучасних визначень, але не без викривлення та зміни наголосу; ось чому важливо їх зрозуміти.

А. Правосуддя глобальне та часткове, розподільне та коригувальне: рівність та пропорція

Правосуддя (*justice*) – це насамперед чеснота, ἀρετή, тобто індивідуальна схильність, ἕξις (пор. гл. 13), – чеснота тим більш досконала (τελεία, 1129b 30), що вона звернена (χρῆσίς, b 31) не лише на самого доброчесного, а й на іншого (πρὸς ἕτερον, 1130a 4): саме ἀλλότριον ἀγαθόν «благо іншого», не «чужого» (*étranger* – пер. Tricot, a 3), а альтруїстичного, спрямоване на створення та збереження щастя політичної спільноти (πολιτικῆ κοινωνία); ця схильність має ту саму мету, що й закони, і певним чином збігається з підкоренням, яке треба виявляти до законів (1129b 12–19). Отож, Аристотель лише віднаходить етико-політичне ядро старого міфу Протагора, в якому Зевс, доповнюючи технічні дари Прометея, дарував людям заради їхнього мирного життя прекрасні політики, якими є αἰδώς, соромливість, повага як усвідомлення позиції іншого, та δίκη (див. VIRTÙ, вст. 1). Саме в цьому, вважає Аристотель, тотальне або ціле (ὅλη) правосуддя залежить від культури спільноти, освіченості з огляду на спільне (περί παιδείαν τὴν πρὸς τὸ κοινόν, 1130b 26).

Нові розрізнення, що є носіями майбутнього, стосуються правосуддя (κατὰ μέρος), часткового (b 30), як частини глобального правосуддя. Аристотель розрізняє розподільче правосуддя, яке керує «у розподілі (ἐν ταῖς διανομαῖς) почестей, багатств чи інших переваг, які треба розподілити між членами спільноти» (b 31–32) і таким чином регулює громадську участь, і так зване коригувальне правосуддя, «що контролює чи виправляє» (таким є значення διορθωτικόν, 1131a 1) приватні стосунки (ἐν τοῖς συναλλάγμασι) на основі добровільної згоди (продаж та купівля) чи без неї (також нелегальні: фальшиве свідчення, крадіжка; або насильницькі: наклеп, озброєна крадіжка). Ці дві частини правосуддя вже мають за мету не легальне (*le legal*), а τὸ ἴσον «рівне» (*l'égal*).

Але те, що не очевидне для нас, привчених до формальної універсальності республіканської рівності («всі люди народжені вільними та рівними у правах»), – це Аристотелеві визначення рівності. Дійсно, розподіляти справедливо – це не наділяти кожного однаковою частиною, а навпаки, створювати пропорційну систему оцінювання (ἀξία, a 26) для осіб та часток: τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι «справедливе – це пропорція» (6, 1131a 29, див. ЛОГОС). Відповідно до політичного режиму, цінність можна визначити за свободою, багатством, народженням, досконалістю, але щоразу рівність – це геометрична пропорція, яка співвідносить попарно людей та речі: в такому разі несправедливість полягає не у нерівномірному розподілі, а у недотриманні пропорції.

Коригувальне правосуддя, навпаки, узгоджується з арифметичною пропорцією (1132a 1): кожна особа оцінена так, ніби вона має з іншими однакову вартість (χρῆται ὡς ἴσοις, a 5). Але якщо придивитись ближче, так правосуддя тільки підтримує пропорцію (при домовленості) чи відновлює її (коли є обман), встановлюючи середнє між втратою та здобутком: суддя ὁ δὲ δικαστὴς ἐπανισοῖ «доурівнює» (a 24), тобто змушує повернутись до попереднього розподілу («після того як до того», 1132b 20); це те саме, граючись етимологією, твердить Аристотель, якби суддя, δικαστής, був розділювачем надвоє, διχαστής (a 32).

Пропорційність для будь-якої рівності: політична засадовість Аристотелевого вибору полягає у тому, що він стосується насамперед не ідентичності суспільних атомів, а відмінності, без якої немає спільноти; коли ми хочемо, щоб існували обміни, організація, громада, потрібні компетенції, добре розрізнені досконалості та

2 **«Νόμος»**

Це слово, що відсилає до кореня **nem-* «приписувати, розподіляти згідно зі звичаєм чи прийнятністю» (пор. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*), має давніший омонім (із наголосом на останньому, а не на першому складі), що означає «випасання», «харчування» (пор. νομεύς «пастух», νομάς «той, хто пасе, номад»). При наголосі на першому складі, воно має значення «розподілу» (пор. Е. Бенвеніст, всупереч думці М. Оствальда): справді, йдеться не лише про «звичний спосіб буття», що має тенденцію набувати значення «правила» (*law and order*); ідея обмеження присутня у «примусовому розподілі» (*partage imposé*), починаючи від перших випадків слововживання (пор. Гесіод, «Труди...», 276: якщо люди, на противагу тваринам, підкоряються справедливості (δίκη), то це відбувається на основі розподілу, регульованого Зевсом, який дає їм як засіб існування роботу, а не пожирання один одного). Ідея розміщення знов проявляється у використанні слова «нома» щодо музики (мелодія). У νόμος превалює поняття допущеного правила (а не «встановленого», як у випадку θεσμός, на зміну якому прийшло νόμος); саме це слово має значення як звичаю, так і встановленого законом. Від νόμος походить дієслово νομίζειν «користуватись зазвичай, визнавати, вважати, думати».

БІБЛІОГРАФІЯ

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

гроші, аби зробити ці відмінності сумірними, (див. всю главу 8 – ось чому гроші стосуються φιλία, див. останню частину AIMER). У цьому полягає принципова відмінність між рівністю давніх людей та людей нового часу, і певні мотиви повернення до античності тут досі можливі (див. LIBÉRAL).

B. «Ἐπιείκεια» або м'яке правило

Зрештою Аристотель пропонує корективне правосуддя для самого правосуддя: ἐπιείκεια (слово, утворене від **eikô* «бути подібним, видаватись відповідним, годитись», див. вст. 1 у статті EIDÔLON). Це слово у французькій передається як *équité* «справедливість», від латинського *aequitas* «рівність», хоча тут існує більша віддаленість від формальної рівності. [В українській мові цей грецький термін можна передати словом «правда» або «праведність»; у російському перекладі «Риторики» (Н. Платонова) термін ἐπιείκεια перекладено саме як «правда»; у «Нікомаховій етиці» (Н. Брагінська) – як «доброта».] Справедливість-правда (*équité*) буде виправляти легальне правосуддя не тому, що воно помиляється чи закон неправильний, а тому, що за своєю структурою та суттю закон є загальним: ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν «це нестача, яку виправляють» (14, 1137b 22), вчиняючи так, «нібито сам законодавець є тут», формулюючи закони «так, як він формулював би їх, знаючи справу» (b 22–24; див. також «Риторика», I, 1374b 10). У загальному виправляють саме негнучкість, викручуючи її як м'яке правило: «Для невизначеного канон також невизначений (τοῦ γάρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών), як свинцеве лекало архітекторів Лесбоса», яке рухається і пристосовується до вигинів каменю, як ψήφισμα «вирок» пристосовується до справи (b 28–31).

Винахідливий розгляд одиничного та відмінного (говорять про «особистість», про «обставини») таким чином вписаний у саме осердя оцінки як відновлення рівності.

♦ Див. вставку 3.

Філіп РЕНО, П'єр ЖЮДЕ ДЕ ЛА КОМБ,
Барбара КАССЕН (IV)

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Олексія Панича*
і *Андрія Баумейстера*

БІБЛІОГРАФІЯ

AUBENQUE Pierre, «La loi chez Aristote», *Archives de Philosophie du droit* 25, 1980, p. 147-157.

BLAISE Fabienne, «Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques», *Revue des Études Grecques* 108, 1995, p. 24-37.

GAGARIN Michael, *Early Greek Law*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986.

GERNET Louis, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)*, E. Leroux, 1917, rééd. PUF, 2001;

— *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Sirey, 1964.

GLOTZ Gustave, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, A. Fontemoing, 1904.

HAVELOCK Eric Alfred, *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge, Harvard. UP, 1978.

JUDET DE LA COMBE, Pierre, «Les critères du jugement droit dans les *Travaux et les jours* d'Hésiode», *Droit et culture*, 29, 1995, p. 159-175.

LATTE Kurt, «Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum» (1946), dans E. BENECKER (éd.), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 77-98.

OSTWALD Martin, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

3

Справедливість у Ніцше

Статус «справедливості» (*équité*) у Ніцше вочевидь невід'ємний від його концепції «правосуддя» (*justice*), розробленої в основному протягом періоду від «Людського, занадто людського» (1878–1879) до «Аврори» (1881). Джерело правосуддя чи справедливості – це не стільки альтруїстичний чи безкорисливий вчинок, скільки торгівля чи обмін між однаково могутніми людьми, бо боротьба між ними призвела б до взаємної безплідної шкоди (*Людське, занадто людське* I, § 92; пор. *Генеалогія моралі* II, § 8). Власне кажучи, справедливість – це «розвиток правосуддя, яке народжується серед тих, хто не грішить проти рівності у спільноті: його застосовують, коли закон нічого не приписує або балансує між урахуванням скоєного та максимою "не роби іншим того, чого не бажав би собі"» (*Людське, занадто людське* II, *Мандрівник та його тінь* § 32). Отож, «справедливість» по суті визначається через фігуру «справедливої людини», чия чеснота полягає у вмінні судити про правосуддя (тобто про рівність та *нерівність*), коли закон мовчить або коли правові стосунки нестабільні (пор. *Аврора* § 112). Звертаючись до Аристотелевого аналізу (*Нікомахова етика* V, 14, 1137a 31–1138a 30), Ніцше дає йому «аристократичну» інтерпретацію, яка обов'язково допускає певні взаємні поступки «рівних»: «*Aequum* буквально означає: "це узгоджується з нашою рівністю": справедливість вирівнює наші маленькі відмінності для встановлення видимості рівності та прагне, щоб ми прощали собі численні вчинки, які ми собі не мали б прощати» (*Мандрівник та його тінь* § 32) [з фр. пер.].

Філіп РЕНО

RENAUT Alain-SOSOE Lukas K., *Philosophie du droit*, PUF, 1991.

ROMILLY Jacqueline de, *La Loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Les Belles Lettres, 1971.

RUDHARDT Jean, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999.

PERPILLOU Jean-Louis, *Recherches lexicales en grec ancien. Étymologie, analogie, représentations*, Louvain/Paris, Peeters, 1996.

WISMANN Heinz, «Propositions pour une lecture d'Hésiode», dans F. BLAISE *et al.* (éd.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996, p. 15-24 (voir également dans ce volume les contributions relatives au droit archaïque, par D. Saintillan, A. Laks et P. Rousseau).

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 2 vol., Minuit, 1969.

ПОЛІС (πόλις), **POLITEIA** (πολιτεία) [гр.] – укр. *місто, держава, суспільство, нація*[1].

▸ *ÉTAT* [**STATE**, STATO], і CIVIL RIGHTS, ÉCONOMIE, GOUVERNEMENT, OIKEIÔSIS, **ІКОНОМІЯ**, PEUPLE, **ПОЛІТИЧНЕ, ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО**

Слово πόλις *пручається перекладу: місто-град (cité), держава (état), суспільство (société), нація (nation)? Але чи то слово не перекладається нашими мовами, чи то реальність, яку воно позначає, не має еквівалента в нашій цивілізації? Поліс насправді позначає «політичну спільноту», притаманну певному етапу розвитку грецької цивілізації. Але той факт, що й дотепер неможливо позначити цю загальну антропологічну реальність, не звертаючись до слова* поліс, *засвідчує, що нелегко відокремити переклад слів від встановлення відповідності речей, абож грецьку особність від загальнолюдсь кої універсальності.*

Політεία, *очевидно, ставить інші проблеми: якщо* πολίτης *є членом* полісу, *тобто громадянином,* політейя *позначає або, в розподільчому сенсі, участь окремих громадян в цілому, яким є Город-Град, а отже, «громадянство» [горожанство-граж(д)анство], або, в колективному, організацію громадян у ціле, а отже, «устрій» (constitution) або «режим». Але й тут важко відокремити історичні реалії від філософських понять, утворених на їх основі, адже таким чином Платон називає свій головний політичний твір – «Політейя» – а Аристотель вказує на особливу* політейю *серед усіх тих, які видавалися йому можливими*[2].

I. «ПОЛІС» І ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Πόλις – це насамперед політичне утворення, властиве грецькій архаїчній та класичній цивілізації між восьмим (щонайменше) і четвертим століттями до нашої ери, яке з'єднувало певну людську спільноту на визначеній території. Тоді як інші народи жили в імперіях, що мали «етнічну» ідентичність (наприклад, перси), особливість греків класичної епохи полягала у житті невеликими вільними спільнотами (афіняни, лакедемоняни, корінтяни тощо), які не мали іншої єдності, крім політичної. Відтак подібне поселення мало територіальний суверенітет, приймало власні закони (відповідно до власного політичного устрою – πολιτεία) і знаходилось під захистом своїх власних божеств. Три урядових інституції були спільними для всіх цих поселень: велелюдне Зібрання, в якому брали участь усі або частина «громадян» (πολίτης) (які ніколи не ототожнювалися з мешканцями, оскільки не включали представників меншин, іноземців, чужинців[3], жінок та рабів), одна чи декілька рад обмеженої чисельності, які готували чи виконували рішення Зібрання, і певна кількість державних посад (ἀρχαί «магістратури»), які по черзі обіймалися певними особами. Політичний устрій, притаманний кожному *полісу*, визначав спосіб формування та обов'язки різних подібних органів. Утім, в класичну епоху можна чітко розрізнити *поліси* за ознакою прийняття ними демократичного або олігархічного політичного устрою. В перших, як-то в Афінах, Зібрання об'єднувало всіх громадян і його рішення приймалися більшістю після обговорення, в ході якого всі мали рівні права голосу; крім того, всі охочі мали рівну можливість входження до рад та більшості судів і магістратур (за винятком військових та фінансових) шляхом простого жеребкування. В олігархічних поселеннях лише частина членів *полісу* могла входити до урядових органів, а вибір урядовців здійснювався через обрання.

Ніщо не забороняє позначати цю особливу історичну реалію, *поліс*, терміном «город» (cité), відколи ми не змішуємо *поліс* з його власним укріпленим містом (грецькою: ἄστυ) [або ж акрополь, ἀκρόπολις, – «верхній город»], яке було лише його частиною. Але проблема не є суто лінгвістичною, вона водночас і філософська, позаяк *політична філософія* народилася в *полісі* як певна «рефлексія» стосовно самого *полісу*, водночас спільноти греків і способу життя людей, і як критичне дослідження політичних устроїв, різних реальних чи можливих способів для громадян жити разом. Саме це переплетення особливого й універсального, історичного і концептуального, реального і можливого призводить до складності перекладу й до філософської плідності понять *полісу* та *політейї*.

II. «ПОЛІС»: ДЕРЖАВА, СУСПІЛЬСТВО, НАЦІЯ?

Складність перекладу слова *поліс* полягає не так у мові, як в історії. Жодне модерне

політичне утворення не ідентичне античному *полісу*. Частіше за все ми живемо в державах, кожна з яких має юридичний суверенітет над певною спільнотою індивідів, сімей та класів, яка називається «суспільство» і члени якої почуваються об'єднаними через подібність мови, культури та історії, що називається «нацією». Але, хоча грецький *поліс* і звертався до цих трьох складових – юридичної структури, соціальної взаємозалежності та історичної ідентичності – він тим не менше відрізнявся від того, що ми називаємо «держава», «суспільство» чи «нація».

Кожен грек був пов'язаний зі своїм *полісом* настільки живою відданістю, що часто жертвував своїм часом заради управління ним або своїм життям заради його захисту і боявся вигнання більше за будь-яку іншу кару. Втім, це відчуття не є ані власне національним, якщо під «нацією» розуміти певну спільність мови та культури – те, що греки називали ἔθνος і справедливо відрізняли від *полісу*, ані власне патріотичним, оскільки воно стосувалося не стільки «рідної землі» – території, яку греки називали χώρα, скільки усвідомлення належності до певної людської спільноти, пов'язаної спільним минулим і майбутнім заради формування єдності.

Ця спільнота згуртована інституціями, які через з'єднання її членів та груп формують суверенну владу. Це споріднює *поліс* із модерною державою, якщо під останньою розуміється інстанція, яка «успішно бере на себе монополію на легітимне насильство» (Max Weber, *Le Savant et le politique*, фр. пер. UGE, «10/18», 1963, p. 101). Тим не менше, *поліс* не є в точності «державою», поняття якої співвідноситься з поняттями індивіда і «суспільства». Держава постає як всемогутня юридична інституція, анонімна й відокремлена, проти якої завжди і знову треба захищати індивідуальні свободи; держава – це «вони» проти «нас», а ми – це індивіди, або суспільство. В *полісі* все відбувається інакше: тиск *полісу* – це «наш» тиск, як спільноти в її єдності. Через це свобода індивіда вимірюється не його незалежністю від держави, але його залежністю від ставлення до нього колективу, себто його участю в *полісі*.

Відтак *поліс* є насамперед спільнотою, що їй притаманні сталість у поколіннях та ідентичність, що переважує сімейні рамки, і чиї члени почуваються солідарними більше за всі кровні зв'язки. В цьому сенсі він нагадує «суспільство». Але це не «суспільство» в модерному сенсі, через дві взаємопов'язані причини. Насамперед, негативно, через те, що соціальні та економічні стосунки належать для греків до сфери οἶκος, а не до сфери πόλις – себто як такі, що стосуються приватних справ, а не публічного життя. По-друге ж, тому що *поліс* не є нейтральним середовищем обмінів чи обігу благ, але осереддям історичного досвіду, минулого і майбутнього, реального чи уявленого; інакше кажучи, єдність цієї спільноти походить не від взаємозалежності її членів, а від їхніх дій щодо управління нею та її захисту: це політична єдність.

Отже, *поліс* не є ані нацією, ані державою, ані суспільством – і не через негативну неадекватність, а позитивно, за визначенням. Те, що складає *поліс*, є тотожністю сфери влади (яка для нас позначає «державу») і сфери спільноти (яка для нас організується в «суспільство»), і саме до цієї єдності (а не до «нації») кожен почувається афективно належним. Відтак можна зрозуміти, як і чому перші політичні мислителі могли одночасно розглядати його як об'єкт і як модель: при всій унікальності *полісу*, вони знаходили в ньому поняття «політичної спільноти» загалом. Тому Протагор – згідно з Платоновим «Протагором» (320c–322d) – пояснює, що люди мусять жити в *полісах*, оскільки їм не вистачає біологічних якостей, притаманних іншим видам тварин у боротьбі за життя, і відтак мусять об'єднуватися, демонструючи чесноти, необхідні для спільного життя. Платон виводить *поліс* із необхідності для людей об'єднуватися і спеціалізуватися (*Політейя* II, 369b–371e). Аристотель бачив у людині за визначенням «політичну істоту» (*Політика* I, 1253a 1–38), себто таку, що «живе в *полісі*», й під якою слід розуміти не лише «соціальну істоту», але таку, що може бути щасливою лише тоді, коли вона здатна вільно вирішувати, разом із подібними собі, що є правильним для її суспільного життя. Все відбувається так, як ніби особливість *полісу*, де сфера спільноти з'єднується зі сферою влади, уможливлює політичну думку як таку. Ось чому *поліс* є не державою, і не суспільством, а «політичною спільнотою».

III. «ПОЛІТЕЙЯ»: ГРОМАДЯНСТВО І РЕЖИМ

Ця ж особливість пояснює також подвійність сенсу *політейї*. Якщо громадяни (πολίτης) – це ті, хто є членами *полісу*, *політейя* може бути або суб'єктивним зв'язком громадян (πολίτης) з *полісом*, себто способом, яким *поліс* як спільнота розподіляється серед тих, кого він визнає своїми членами («громадянство»), або об'єктивною організацією функцій керування й управління, себто способом, яким влада полісу забезпечується колективно («режим», «устрій»). Перший сенс є давнішим і співвідноситься з унікальним вживанням цього слова у Геродота (*Історії* IX, 34), котрий поряд з тим пропонує нам, не вживаючи терміна *політейя*, найдавнішу класифікацію «режимів» (III, 80–83) відповідно до кількості тих, хто править: один («тиранія»), декілька («олігархія»), всі («ізономія»). Але в політичних розмірковуваннях усталюється саме другий сенс, наприклад, у двох текстах, що увійшли до корпусу творів Ксенофонта – «*Політейя* лакедемонян» та «*Політейя* афінян», або в «Зібранні *політей*», складеному Аристотелем, з якого нам лише й відомо про *політейю* Афін. Оскільки в усіх цих випадках йдеться про певну апостеріорну кодифікацію, тут напрошується термін «конституція», за умови повного усунення з цього терміна ідеї фундаментального закону, написаного

a priori. Навпаки, коли Платон (*Політейя* III, 6–7) класифікує і порівнює *політії*, тут у кожному випадку йдеться насамперед про виявлення фундаментального принципу, на який спирається організація влади в *полісі*: тут найбільш адекватним видається термін «режим».

Втім, і ці два переклади виявляються недостатніми, оскільки одна з *політей* Аристотеля, в якій влада приймається усіма громадянами заради спільного блага, називається власне *політейєю* («республіка»? «конституційний режим»?), як ніби вона певним чином втілює сутність всякої *політії*, поєднуючи два значення цього слова: справді, згідно з цією *політейєю* право участі в управлінні *полісом*, а отже, *політейєю*, мають усі ті, хто є частиною громадянства, а отже, *політії*.

> Оскільки політичний устрій (πολιτεία) означає те саме, що урядування (πολίτευμα), а урядування є найвища влада в городах (τὸ κύριον τῶν πόλεων), необхідно, щоб ця влада належала або одному, або небагатьом, або більшості (ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς). Коли один, чи небагато, чи більшість керуються користю всіх, такі політичні устрої (πολιτείας) необхідно правильні, а коли особистими інтересами (τὸ ἴδιον) цього одного, або небагатьох, або більшості – це відхилення. Адже або не слід називати громадянами (πολίτας) чужинців [що проживають у цьому полісі] (τοὺς μετέχοντας,), або і вони причетні до спільної користі (κοινωνεῖν τοῦ συμφέροντος). Ми зазвичай називаємо таке єдиновладдя, що піклується про суспільну користь, царською владою; владу небагатьох, але більше, ніж одного, аристократією (бо або правлять найкращі, або задля найкращого для поліса і тих, хто до нього належить [τοῖς κοινωνοῦσιν αὐτῆς]); коли ж задля спільної користі править більшість, ми називаємо це спільним іменем для всякого державного правління (ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν) – *політейя*[4]. І це розумно (…).
>
> Аристотель, *Політика* III, 7, 1279a 25-39.

Але найбільш очевидно неадекватними переклади πολιτεία як «устрій» або «режим» виявляються тоді, коли йдеться про переклад назв політичних творів багатьох грецьких мислителів, насамперед Платона. Ця «Політейя» не задовольняється тим, аби представити нам функціонування режиму, а засновує глобальний проект суспільного життя, включно з програмами освіти, організації праці та дозвілля, моральними нормами тощо: це новий доказ, якщо він ще потрібний, того, що *поліс* є єдністю спільноти і влади, двох складових, які для нас розділені між державою та суспільством.

Франкіз ВОЛЬФ

Переклад *Олексія Панича*
За редакцією *Валентина Омельянчика та Ігоря Мялковського*

ПРИМІТКИ

[1] У французькому тексті обидва грецьких слова сукупно пояснюються чотирма французькими відповідниками: город (cité), держава (État), суспільство (société), нація (nation), а далі, по ходу авторського міркування, здебільшого подаються без перекладу задопомогою транслітерації (*polis, politeia*). В українському перекладі πόλις скрізь передається як «поліс», а πολιτεία – або як «політичний устрій» (якщо слово «політейя» просто вживається по ходу міркування), або власне як «політейя» (коли цей грецький концепт стає предметом спеціальної уваги). *(Тут і надалі примітки перекладача – О.П.).*

[2] В трактаті Аристотеля «Політика» (Πολιτικά) слово πολιτεία вживається насамперед для позначення політичного устрою загалом; одне з центральних питань «Політики» полягає у тому, яка «політейя» (= який політичний устрій) є найкращою (1260b 26 і далі). Крім того, визначений Аристотелем найкращий політичний устрій він також називає просто «політейєю», позначаючи тим самим, що цей устрій найбільше відповідає сутності «політії» як такої (див. про це далі в основному тексті статті).

[3] У франц. тексті *métèques* – слово, запозичене з греки. В стародавній Греції «метеками» називали чужинців, що постійно мешкали на території певного полісу; в сучасній французькій мові «метек» – презирливе позначення чужинців та іноземців.

[4] У франц. перекладі П. Пеллегріна тричі вжите в цьому фрагменті слово «політейя» перекладається спочатку як *constitution* («конституція» або «устрій»), а наприкінці тексту як *un gouvernement constitutionnel* («конституційне правління»).

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Politique,* trad. fr. J.Aubonnet, Les Belles Lettres, «CUF», 1960-1989, 5 vol.; les *Politiques*, trad. fr. P. Pellegrin, Flammarion, «GF», 1990;

– *Constitution d'Athènes,* trad. fr. G.Mathieu et B.Haussoulier, Les Belles Lettres, «CUF», 1930.

BENVÉNISTE Émile, «Deux modèles linguistiques de la cité», in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1974, t. 2, p. 272-280.

BORDES Jacqueline, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Les Belles Lettres, 1982.

HÉRODOTE, *Histoires,* trad. fr. P.-E.Legrand, Les Belles Lettres, «CUF», 1932-1954, 11 vol.

PLATON, *Protagoras,* trad. fr. A.Croiset, Les Belles Lettres, «CUF», 1923;

– *La République,* trad. fr. E.Chambry, Les Belles Lettres, «CUF», 1970, 3 vol.

XÉNOPHON, *La République des Lacédémoniens*, et PSEUDO-XÉNOPHON, *La République des Athéniens*, in XÉNOPHON, *Œuvres complètes*, t. 2, trad. fr. P. Chambry, Flammarion, «GF», 1967.

ПОЛІТИЧНЕ, політика

англ. *policy, politics*
фр. *politique (le), politique (la)*

▸ ÉCONOMIE, *ÉTAT*, GEISTESWISSENSCHAFTEN, *GOUVERNEMENT*, **ПОЛІС**, **ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО**, **STATE**

У французькій мові іменник політика *рівною мірою відсилає до двох порядків реальності, які англійська мова позначає різними словами:* policy *та* politics. *В першому випадку,* policy, *французькою кажуть про «політику» в значенні «концепції, програми дій чи власне дій певних індивідів, груп чи урядів»* (*Aron R.*, Démocratie et Totalitarisme, p. 21)*: саме в цьому сенсі кажуть про освітню політику чи політику охорони здоров'я, або ж про зовнішню політику Рішельє чи Бісмарка. В іншому сенсі, який передає* politics, *політика позначає все те, що стосується прилюдних дебатів, змагань за доступ до влади, а отже, «царини, в якій протистоять чи змагаються різні політики* [*у сенсі* policy]*»* (ibid., p. 22)*. Ця невелика невідповідність французької і англійської мов у цілому не становить нездоланної проблеми, бо щоб вказати, на який сенс слова* політика *маємо зважити, найчастіше досить контексту. Однак в окремих випадках буває важко передати французькою всі нюанси, носієм яких є англійська мова чи, навпаки, уникнути змішування двох понять, які вона вельми чітко розрізняє. На основі вивчення ужитку цих двох слів в англомовній політичній літературі ми перевіримо тут гіпотезу, згідно з якою їхні відповідні семантичні поля пов'язані зі способами, в які наукові теорії (та університетські інституції) уявляють собі те, що ми називаємо «політикою»*.

I. «POLITICS» І «POLICY» У ФІЛОСОФІЇ Й ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ

В сьогоднішньому університетському світі під цариною *politics* розуміють головним чином те, чим займається «політична наука», тобто вчені студії з форм політичних змагань за допомогою методів, народжених аналізом плюралістичних режимів. Утім, ці методи можуть переноситись і на аналіз авторитарних режимів, щойно в тамтих вдасться висвітлити конфлікти груп з різними поглядами чи інтересами, що є носіями альтернативних проектів, які обертаються на відмінні одна від одної політики (в сенсі *policy*). В цій галузі конституюються також дослідження із соціології виборчого процесу (та аналіз інших форм політичної діяльності: маніфестацій, петицій, партійної діяльності тощо), так само як і усі дослідження політичних партій, рекрутування правлячих еліт і, загалом, змагального чи/і агонного виміру політичних режимів чи систем, що вивчаються (Campbell A. et al. *The American Voter*). Але існують також наукові підходи до політики як *policy*, що намагаються висвітлити умови, за яких певна політика може здійснюватись державою, адміністрацією чи, якщо брати ширше, будь-якою організацією (підприємство може провадити інвестиційну політику, політику підготовки кадрів тощо). Дуже показово, що таке вивчення *policy* (щонайменше, у випадку коли йдеться про державні інститути) з метою зарадити невизначеності слова *політика* французькою найчастіше називають «аналізом державної політики» (Müller P., Surel Y. *L'Analyse des politiques publiques*). Як і всюди в соціальних науках, тут існує велике розмаїття доктринальних підходів і опозицій, за якими зовсім не важко розгледіти політичне і навіть партійне підґрунтя, однак існує певна єдність політичної науки, щонайменше, в англомовному світі, зумовлена зв'язком між вченим дискурсом і поширеними уявленнями. Передусім відмінність між *politics* і *policy* вважається природною, навіть (і особливо) тоді, коли предметом розгляду стає їх зв'язок: вибір *певної* політики (*une politique*) в тій чи іншій галузі вочевидь залежить від політики *взагалі* (*la politique*), але тут йдеться лише про зручність розмежування двох понять. На глибшому рівні слід зазначити, що більшість класичних праць з політичної науки схожі в тому, що поєднують увагу до понять, похідних із суспільної свідомості [*conscience commune*], та намагання щодо критики і розчаклування її найнаївніших чи найпоширеніших уявлень. У тому, що стосується аналізу політичного життя, соціологія ніколи не відмовляє собі в задоволенні висвітлити розбіжність між демократичними класичними принципами (суверенітет народу, свідоме волевиявлення громадян) та реальним функціонуванням представницьких режимів, які значною мірою є олігархічними й добре пристосовуються до певної політичної пасивності. Можна, скажімо, продемонструвати, що класичні дослідження, як-от дослідження «партійної ідентифікації» авторами «The American Voter» (Campbell A. et al., *The American Voter*), набувають надзвичайної привабливості саме завдяки тому, що намагаються розвінчати демократичні забобони, якими живуть демократичні режими (ідентифікація з партією є вирішальним елементом електорального вибору не тому, що вона сприяє розвиткові політичної свідомості, а навпаки – тому, що дозволяє долучитись до політики з мінімальними зусиллями, позбавляючи виборців необхідності виробляти власну опінію щодо усіх питань). Що стосується досліджень державних політик, які розвиваються на основі аналізу прийняття рішень, то вони ставлять собі за мету передусім пояснити як усі невідповідності, що виникають між намірами тих, хто вирішує, і результатами їхніх дій, так і непрозорість процесів прийняття рішень у цілому (Leca J. in Grawitz M.,

Leca J. *Traité de science politique*, I, p. 97–98). Відтак панівні течії політичної науки спираються на те, що можна назвати «небашлярівською» епістемологією, яка наполягає на тяглому зв'язкові між суспільною свідомістю і науковим знанням, і, без сумнівів, визнає більш чи менш свідоме прийняття цінностей плюралістичної демократії: саме це, мабуть, пояснює *a contrario* ту обережність, з якою ставляться до цього різновиду політичної науки у Франції, зокрема, ті, хто відмовляється від подібної наївності, наполягаючи на розриві між наукою і здоровим глуздом з метою висвітлити олігархічний вимір плюралістських режимів (див., наприклад, Lacroix B. *Ordre politique et ordre social* / Traité de science politique, I, p. 469–565). Хоч би скільки точилися дискусії щодо цих предметів, усі, мабуть, погодяться визнати, що існування політичної сфери, де публічні суперечки, дискусії та обговорювання самі по собі є умовами легітимної державної (*publique*) дії, аж ніяк не є вічною даністю людського існування: саме в цьому сенсі великий фахівець з античності Мозес Фінлі міг сказати, що «політика (*politics*) є однією з найменш поширених у домодерному світі діяльностей» і що вона була «грецьким винаходом чи, це звучатиме, либонь, точніше, винаходом, який зробили окремо один від одного греки й етруски та/чи римляни» (Finley M., *L'invention de la politique*, p. 89).

Отже, дуальність *policy* і *politics* для політичної філософії має значення тією мірою, якою останній важко не брати до уваги відмінність між логікою наказу і логікою обговорення. Більшості сучасних політичних філософій, які імпліцитно приймають постулати ліберального світу (нехай навіть, як Ю. Габермас, для того щоб звернути увагу на суперечність його ідеалів реальному функціонуванню), властива загальна тенденція надавати перевагу політиці у сенсі *politics*, повністю включаючи вимір *policy* в загальні рамки теорії стратегічної дії, що часто запозичується з економічного аналізу. У інших, класичніших філософів, політика (*politics*) цілком в аристотелівський спосіб може мислитись згідно з її архітектонічною функцією, але частково також і згідно з роллю в ній публічного обговорення і громадянського зв'язку, а це передбачає також, що її царина незвідна до партикулярних цілей, які орієнтують *policy* окремих спільнот (Oakeschott M. *De la conduite humaine*, p. 160–185).

II. ПОЛІТИЧНЕ І ПОЛІТИКА

Коливання сучасної практичної філософії між вшануванням громадянських ідеалів вільної комунікації та публічного простору і загальним престижем теорій раціонального вибору беззаперечно демонструє, що розрізнення, яке робиться англійською мовою між двома вимірами політики, не зумовлене самим лише мовним ужитком. Утім, його недостатньо для того, щоб вичерпати дослідження політичної даності, що спонукає окремих авторів говорити про *політичне* (*dupolitique*) як про незвідний до політики концепт. У Карла Шміда, який 1932 року вводить «політичне» у свій твір «Der Begrif des Politischen» («Концепт політичного»), таке розрізнення вписується в його полеміку з лібералізмом, схильним, на його думку, зводити специфіку «політичного» до етико-економічних протистоянь, перетворюючи «політику» на засіб обмеження державного примусу на користь свободи індивіда. Тези Шміда є одночасно науковими і нормативними (і навіть полемічними); з наукового погляду, проблема полягає в тому, щоб знайти критерій, який дасть змогу встановити фундаментальну відмінність, що буде для політичного тим, чим «у моральному порядку є добро і зло, в естетичному – прекрасне і потворне, в економіці – корисне і шкідливе чи, наприклад, рентабельне і нерентабельне» (Schmitt C. *La Notion de politique*, p. 65–66). Однак цей пошук сам собою є засобом дискредитації ліберальної цивілізації, яка заперечує провідну роль конфлікту в конституюванні політичних єдностей: специфічна відмінність політичного, до якої можна звести всі політичні дії та рухи, – це розрізнення друга і ворога (*ibid.*). Отже, політичне не зводиться до культури, до економіки й до етики, бо воно з'являється насправді лише тоді, коли постають вирішальні питання, розв'язання яких може потребувати насильницького протистояння. Ця концепція, підживлювана ворожістю автора до Версальської мирної угоди та ідеології Ліги Націй, передбачала радикальну критику успадкованих лібералізмом космополітичних і гуманітарних ідеалів й містила небезпечні аспекти, що їх продемонстрував сам Шмід, підтримуючи певний час нацистський режим. Але було б несправедливим бачити тут заклик до повного підпорядкування людського існування вимогам політичного, яке саме зводилось би до насильницького протистояння: політичне є лише однією зі сфер людської дії, в якій конфлікт – тільки одна з можливостей, що визначає межі раціоналізації, а не звичайні форми життя. Якщо бути гранично точним, теорія Шміда не передбачає постійної війни чи завоювання, навіть якщо вона в принципі виключає можливість вічного миру. Останній знаменував би кінець будь-якого, власне кажучи, політичного існування, в реальному ж політичному світі він насправді є приводом, що дає змогу здійснювати криміналізацію окремих політичних дієвців, з яких роблять ворогів миру і людства (*Ibid.*, p. 97–103).

Сама собою ідея розрізнення *політичного* і *політики*, яка дає змогу мислити політичний вимір людського існування трансісторичним чином, не передбачає з необхідністю повного чи буквального відтворення Шмідових тем, хоча завжди навіює думку, що політичне наділене вищою гідністю, аніж політика, бо воно відрізняється від повсякденної політики або ж – є власним предметом філософії

та великих теорій. Натомість більшість наук про суспільство не можуть анітрохи піднятись над емпіричними дослідженнями політичного життя. В цьому сенсі концепт політичного безумовно становить частину спільної основи сучасної філософії (досить близький до Шмідового підхід див. у Freund J. *L'Essence du politique*; підхід, зорієнтований на аристотелівську традицію див.: Vullierme J. L. *Le Concept de système politique*, p. 121–158).

Філіп РЕНО

Переклад *Сергія Йосипенка*
За редакцією *Сергія Пролєєва* і *Олега Хоми*

БІБЛІОГРАФІЯ

ARON R. Démocratie et Totalitarisme. – Paris: Gallimard, 1965.

CAMPBELL A. et *al.* The American Voter [1960]. – Chicago: University of Chicago, 1976.

FINLEY M. L'invention de la politique [1983] / Tr. fr. J. Carlier. – Paris: Flammarion, 1985.

FREUND J. L'Essence du politique. – Sirey, 1965.

GRAWITZ M., LECA P. (éds.). Traité de science politique. – T. I. La science politique, science sociale. L'ordre politique. – Paris: PUF, 1985.

MÜLLER P., SUREL Y. L'Analyse des politique publiques. – Monchrestien, 1998.

OAKESCHOTT M. De la conduite humaine [1975] / Trad.fr. O. Seyden. – Paris: PUF, 1995.

SCHMITT C. Der Begriff des Politischen. – München, Leipzig: Duncker und Humblot, 1932.

SCHMITT C. La Notion de politique / Tr. fr. M.L. Steinhauser. – Paris: Calmann-Lévy, 1972.

Vullierme J.L. Le Concept de système politique. – Paris: PUF, 1989.

LIBERAL, LIBERALISM англ. – укр.: *ліберальне, лібералізм*

▸ ***LIBÉRAL***, CIVIL RIGHTS, ***ETAT***, LAW, ***LIBERTÉ***, PEUPLE, POLITIQUE, **ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО**, WELFARE, WHIG

Англійський термін liberalism *відсилає до політичної і культурної традиції, яка не має повноцінного французького еквівалента, і це робить його незручним не стільки для перекладу, скільки для свідомого вжитку. Існували, звичайно, французькі ліберали, але вони, в кінцевому підсумку, були досить далекими від свого англійського зразка і, зрештою, відмовились від того, що складає сутнісний первінь лібералізму: індивіда. Народжений наслідками* Glorious Revolution [*«Славної революції», 1688*] *і працями Джона Лока лібералізм як утвердження пріоритету індивідуальних свобод і їх захисту від надуживань суверена чи колективу, репрезентує національну культурну традицію, яка поширила свій вплив на решту Європи і знайшла свій найдовершеніший вираз в американській Конституції. Однак його надто важко осягнути поза межами окресленого поля. Лібералізм є скоріше сукупністю позицій і переконань, аніж доктриною з чітко окресленими контурами. Це може призводити до повних непорозумінь: так,* ліберальною *називають прогресистську чи соціал-демократичну позицію у Сполучених Штатах і опозицію державі загального добробуту* [букв. État-providence, синонім – «соціальній державі»; англ. Welfare State] *у Франції. Було б доречніше, здається, провести лінію розподілу між прийняттям певної модерності та відмовою від неї: прийняттям ринку, індивідуалізму, вседозволеності у нравах і відмовою від націоналізму і всемогутньої держави… Враховуючи ідеологічне й емоційне завдання цього словника, слід все-таки задовольнитись описом окремих сучасних ужитків, які перекладач не зможе ігнорувати й з-поміж яких він змушений буде обирати. Задля зручності розрізнятимемо ліберальну «філософію», політичні позиції, які на неї спираються, економічний лібералізм і, зрештою, соціальну й культурну позицію з дуже розпливчастими контурами, властиву англосаксонському світові та Північній Європі.*

I. ДЖЕРЕЛА ЛІБЕРАЛІЗМУ

Будучи складною культурною і політичною реальністю, в інтелектуальному плані лібералізм, здається, все ж має певну обґрунтованість (*consistance*). Але міт про якусь інтелектуальну єдність лібералізму давно розвіявся, тому ми говоритимемо скоріше про лібералізми. Можна, щонайменше, розрізнити дві історичні форми лібералізму, друга з яких є відомішою. Перший

лібералізм є «лібералізмом різноманітності» (Galston W., 1995), спадкоємцем протестантської Реформації і релігійних війн, що, зокрема у Лока, виражає себе через заклик до толерантності перед лицем різноманітності релігійних віруванъ. Він ґрунтується скоріше на страху перед громадянською війною, звідки й назва «лібералізм страху» (Shklar J., 1984, p. 5), аніж на ідеї толерантності як позитивному ідеалові. Другий лібералізм, «лібералізм автономії», постає з проекту Просвітництва і з творчості Канта. Його толерантність випливає зі звернення до універсального раціо, граничного чинника уніфікації роду людського. Отже, було би помилкою ототожнювати лібералізм із «просвітницьким проектом». Але, поза цим розрізненням, можна визнати кілька сталих рис ліберальної філософії у різних формулюваннях її оповісників: Канта, Гумбольда, Бенжамена Констана, Джона Стюарта Міля, Токвіля і, за ближчих до нас часів, Ісаї Берліна, Карла Поппера чи Джона Роулза.

Найхарактернішим аспектом ліберальної філософії є пріоритет індивідуальної свободи. На противагу ідеалові прямої чи партиципативної демократії античного штибу, уособлюваному думкою Жан-Жака Руссо, лібералізм є скоріше втіленням модерності з її «свободою Нових» чи захистом приватної сфери індивідів проти будь-якого надмірного зазіхання на неї, а ще він, з підстав водночас епістемологічних і моральних, є оборонцем суверенітету індивіда. Епістемологічна база лібералізму, успадкована від Лока і переосмислена Кантом, Мілем, а згодом і Поппером, полягає в утвердженні глибокого внутрішнього зв'язку між цінністю істини і цінністю індивідуальної свободи. Доступ до істини тут постає як суттєво пов'язаний з властивою індивідам свободою судити і досліджувати, з відсутністю перепон для діалогу й відкриття. Ця ідея походить з грецької філософії, із Сократового ідеалу вільної людини, прямим спадкоємцем якого буде лібералізм (принаймні це є безперечним у випадку Міля). Отже, зовсім не будучи таким самим суспільством як інші, ліберальний світ претендуватиме на встановлення суттєвого зв'язку з істиною і раціо. Його моральна основа міститься в успадкованій від Канта концепції особи та її невід'ємних прав, яка у авторів на кшталт Роулза веде до перетворення справедливості та прав на осердя лібералізму: «Кожна особа володіє недоторканністю, заснованою на справедливості, яка, навіть в ім'я добробуту усього суспільства, не може бути порушеною… Ось чому в справедливому суспільстві рівність громадянських прав та свобод для усіх слід розглядати як остаточну» (Rawls J. *Théorie de la justice* [1971], trad. fr. C. Audard, p. 29–30).

Цей пріоритет свободи веде до захисту теорії держави й уряду, обмежених *Bill of Right* «Білем про права» чи Декларацією прав, через запровадження механізмів контролю (англ. *checks and ballances* «стримувань і противаг»), найвідомішим з яких є контроль конституційності (*judicial review* «судовий перегляд»), а також розмежування Церкви й держави і звільнення політичної влади від церковного впливу (*laïcisation*) – навіть там, де залишається «заведена» (*établie*) релігія, як у Великій Британії.

♦ Див. вставку 1.

Лише нещодавно лібералізм наблизився до демократичного ідеалу. Традиційно він скоріше характеризувався недовірою до демократії, «деспотії» більшості, недовірою, красномовно сформульованою Токвілем. Народні й виборчі форми демократії виявились неспроможними протистояти піднесенню фашизмів і тоталітаризмів, вони були відкинуті лібералізмом як носії зародків тиранії та антилібералізму, що розвиваються в межах сумнівного поняття «народного суверенітету». Звідси концепція ліберальної демократії, де конституціоналізм пом'якшує заблуди обраної більшості. Проте слабким пунктом лібералізму, порівняно з республіканським ідеалом, залишається все-таки його нездатність забезпечити політичну участь («свободу Старих»). Він зводиться лише до соціального атомізму, будучи позбавленим, внаслідок властивого йому індивідуалізму, повноцінної доктрини громадянства і політичної спільноти.

II. ЛІБЕРАЛІЗМ ЯК ПОЛІТИЧНА РЕАЛЬНІСТЬ: «RADICALS», «KONSERVATIVES» І «LIBERALS»

Зазначимо передусім, що термін *liberalism* має лише відносне значення, яке залежить від існування чи відсутності інших політичних і соціальних рухів, зокрема, потужних і добре організованих робітничих рухів та комуністичних чи соціалістичних партій, що виникають у XIX столітті. У зразковому випадку Сполучених Штатів, де три політичних сім'ї (*conservatism, liberalism, radicalism*) відрізняються від відповідних сімей Європи і можуть визначатись виключно через свої взаємні стосунки, стає зрозумілим, що лібералізм посідає практично позицію лівиці в європейському розумінні.

Консерватори (*conservatives*) чи, в недавній час, неоконсерватори приблизно відповідають європейським правицям, з урахуванням нюансів, пов'язаних із особливостями американської історії, де жодним чином неможливо уявити Старий режим і де, натомість, релігія, а саме протестантизм, відіграє центральну роль, тоді як Конституція відкидає будь-яку ідею будь-якої заведеної релігії. Відтак американські консерватори є прихильниками безпеки і сприяють суворій карній політиці (*Law and Order* «Закон і Порядок»); вони не довіряють *Welfare State* (державі загального добробуту), роблячи акцент водночас на індивідуальній власності та індивідуальній відповідальності; вони стурбовані також труднощами, яких зазнає інститут сім'ї, та занепадом Церков, а дехто з них сьогодні може

навіть схилятись до підтримки позицій «релігійної правиці» у таких питаннях, як аборти, молитви у школі чи викладання антидарвіністського креаціонізму.

Радикали (*radicals*), яких протиставляють лібералам, відповідають європейській крайній лівиці, але внаслідок брак у вихякобінської культури й особливо ленініст ської ідеології, вони найчастіше є також і переконаними демократами, дуже вірними тим (щонайменше деяким) «формальним свободам», що їх зневажають більшість «ліваць-ких» течій Старого континенту; зрештою існує власне американська генеалогія радикалізму, який намагається відновити демократичні елементи національної традиції, звертаючись до постатей на кшталт Томаса Пейна (революційного періоду) чи до аболіціонізму Ґаррісона: навіть мінімально непрямолінійний аналіз продемонструє, що цей радикалізм багато запозичує з «ліберальних» і пуританських джерел американської демократії. Саме завдяки цьому історик Ґордон С. Вуд (Wood G. S., 1992) мав усі підстави говорити про «радикалізм» американської революції. В цьому контексті він також цілком справедливо вбачає у «лібералах» представників поміркованої лівиці. Є чи були лібералами: прихильники *New Deal* «Нового курсу» Ф. Д. Рузвельта, захисники законодавчого утвердження рівних прав жінок чи чорних, прихильники радше превентивної, аніж каральної політики безпеки, а також усі ті, хто прийняв глибокі зміни, які сталися в американських нравах після 1960-х років.

Само собою зрозуміло, що, як і у випадку французької за походженням відмінності між правицею і лівицею, відносний характер розглядуваних дефініцій призводить до того, що позиції «лібералів», «консерваторів» і «радикалів» з тієї чи тієї окремої проблеми можуть змінюватись. Так, наприклад, активна позиція суддів Верховного суду, який вважався консервативним у добу, коли перешкоджав реформам, оцінюваним як прогресистські, сьогодні постає, навпаки, як належна до елементарних основ «ліберальної» культури, позначеної історичною роллю *Chief Justice* «голови Верховного Суду» Воррена (1953-1969) та його безпосередніх наступників (боротьба проти расової сеґреґації, визнання конституційності свободи абортів тощо). І навпаки: більшість консерваторів сьогодні схвально висловлюються на користь певного *Judicial Self-Restraint* (див. вст. 1, С). Втім, той факт, що лібералізм є також *філософською* течією, визначення якої саме по собі є важливою метою, може ускладнити справу, позаяк консервативні в політичному сенсі течії можуть самі доходити до того, що подаватимуть себе як лібералів (див. A. Bloom, in Strauss L., 1988). Однак можна вважати, що в головному позиції і тих, й других,

1 **Засоби контролю в англосаксонському світі**

▸ JUDICIAL REVIEW, JUSTICE

а) *Checks and balances* «Стримування і противаги» (Контроль і рівновага влад)

До класичної доктрини простого розподілу влад Монтеск'є, британська конституційна практика з XVIII століття додала ідею їхнього взаємоурівноваження і взаємоконтролю. Неперекладанний термін *check* означає здатність контролювати і блокувати, яка забезпечує певні противаги: *balances*. В американській Конституції цей принцип стримувань і противаг дав, зокрема, Президентові владу блокувати законодавчі акти і призначати суддів Верховного Суду після схвалення їхніх кандидатур Палатою представників; Сенат може ратифіковувати договори, а Палата представників, своєю чергою, припиняти повноваження Президента тощо.

б) *Judicial review* (Контроль конституційності)

«Контроль конституційності», що виник на початку XIX століття як типово американська конституційна концепція, утвердився в більшості сучасних демократичних режимів. У випадку конфлікту між виконавчою, законодавчою і судовою владами чи між реґіонами (Штатами) і центральною (федеральною) владою, або ж між громадянами і державою, існує вища моральна інстанція (Верховний Суд, Конституційний Суд тощо), яка дає змогу знайти вихід і присудити, відповідає чи не відповідає певний закон (дія держави тощо) Конституції.

в) *Judicial activism/Self-Restraint* (Активна позиція/Самообмеження суддів)

Тут йдеться про фундаментальну для будь-якої конституційної філософії дилему, яку можна виразити так: коли слід приймати вердикт виборів, а коли – втручатись і захищати те, що вважається «принципами» Конституції? Розриваючись між активною позицією, наприклад, у період Рузвельтового *New Deal* «нового курсу», засудженого як антиконституційний, та обов'язком стриманості щодо легітимно обраної влади і законів, проголосованих Парламентом, члени конституційних судів не можуть претендувати на об'єктивність і розглядають себе як простих інтерпретаторів Конституції чи Основного закону. Саме в цій перспективі слід розуміти питання про «владу суддів».

завжди перебувають у межах загального поля, яке залишається полем лібералізму в широкому сенсі, тобто полем політики, вписаної в конституційні рамки представницького урядування.

В Європі, зокрема у Франції, справи, вочевидь, зовсім інакші. Лібералізм тут історично є течією, яка, можна сказати, *свідомо* доправлялась встановлення заснованого на захисті індивідуальних свобод і прав «модерного режиму», відкидаючи при цьому такі демократичні надуживання, як «тиранія громадської думки» і, тим більше, соціалізм. Хоча лібералізм народився в Англії, він мав також визначних представників у Франції (Монтеск'є, Констан, Токвіль) і навіть у Німеччині (В. фон Гумбольд). Він пережив свої хвилини слави у XIX столітті і, здається, відійшов на другий план унаслідок піднесення соціалізму, вибудовування спершу робітничих і профспілкових традицій, а після війни – держави загального добробуту, що підштовхнуло його до зближення з консервативною правицею. Нова правиця М. Тетчер у Великобританії, розпочавши війну і проти держави загального добробуту, і водночас проти патерналізму класичних консерваторів, запозичила термін *liberal* і надала йому нового сенсу. Вона, таким чином, запровадила дерегулятивну і монетаристську економічну політику, названу «ліберальною», що не перешкодило їй посилити і централізувати державу у спосіб, цілком супротивний ліберальній концепції політичного. Чи не повсюдно ліберали дійшли до позиціонування себе в доволі розмитому центрі поруч із найпоміркованішими течіями християнської демократії (ліберальні партії можуть відігравати роль з'єднувальної ланки, як у Німеччині, чи бути позбавленими її через виборчу систему, як у Великобританії). На цьому загальному тлі стає очевидною специфіка Франції, специфіка, що штовхала французьких лібералів до дедалі повнішого витіснення індивіда з поля їх зацікавлення, що призвело до остаточного єднання з республіканізмом й етатизмом (Jaume L., 1997). Коли французьких «радикалів» можна було б, мабуть, розташувати десь між радикалами американськими і *liberals*, то граничний, згідно з виразом Рене Ремона, «сініструзм»[1], унаслідок розвитку соціалістичної, а згодом і комуністичної політичних партій, відкинув їх ще правіше.

В будь-якому разі зрозуміло, що до часів зовсім недавніх було неможливим переносити у Францію без застережень американські категорії «консерватизму», «радикалізму» та «лібералізму». Консерватизм тут істотно послабився через перехоплення значної частини його тем партією «Аксьйон франсез» [Action Française, «Французька Дія»; роялістська політична партія, заснована 1898 р.]; стосовно ж «найліберальніших» в європейському сенсі республіканців, то вони, звичайно, складали впливову течію за Третьої республіки (1879–1940), але не набули спадкоємців у пізніших політичних течіях (такими можна визнати лічених політиків).

III. ЛІБЕРАЛІЗМ І РИНОК

Чи не стане зрозумілішим наше питання, якщо пов'язати лібералізм із концепцією суспільства, у якому ринок і «громадянське суспільство» в сенсі Геґеля поставатимуть справжніми чинниками (*agents*) соціальної організації, а держава, відповідно, перебуватиме на другому плані? Такий підхід є спокусливим, адже, здійснивши розподіл щодо ролі держави, ми отримуємо розбіжність лібералів-індивідуалістів і антилібералів-інтервенціоністів й централізаторів як лівого, так і правого штибу, що, можливо, краще відповідатиме сучасним трансформаціям французької демократії й французького суспільства. Ринок і справді розумівся окремими авторами, найвідомішим з-поміж яких був Ф. фон Гаєк, як певний політичний принцип, що обмежує владу, а отже, як джерело більшої свободи вибору для індивідів. Але це призвело до нової плутанини, англійською ж тут було б ліпше сказати не «лібералізм», а *libertarianism*.

♦ Див. вставку 2.

Натомість для соціал-демократичних лібералів, найкращим представником яких є філософ Дж. Роулз (але добрим прикладом буде також економіст Дж. Гарсаньї), важливою є можливість примирити соціальну справедливість і повагу до індивідуальних свобод. Сам собою ринок не може бути джерелом принципу справедливості чи перерозподілу; щоб поважалась рівна для всіх свобода, цей принцип повинен бути об'єктом згоди як тих, хто може сподіватись на користь від його запровадження, так і тих, хто очікує від нього зменшення своїх зисків. Тож лібералізм не вагається позиціонувати себе в межах великої традиції суспільної угоди, наполягаючи, що принципи економічної справедливості (другий принцип Роулза) є справедливими, якщо можуть бути об'єктом одностайної згоди, контракту, а отже, якщо підтверджено, що вони вигідні найбільш знедоленим. Далекий від того, щоби скоритись законам ринку, сучасний лібералізм виправдовує свої обмеження ідеєю соціальної справедливості: «Успіх ліберального конституціалізму виявляє себе як відкриття нової соціальної можливості: можливості відносно стабільного і гармонійного плюралістичного суспільства» (Rawls J., p. 13).

Втім, спільною для різних варіантів розмитого концепту економічного лібералізму є, як переконливо продемонстрував Б. Манін, ідея порядку, який не буде результатом контролю центральної влади і навіть певним чином замінить останню, щоб звільнити індивідів від гноблення. Ринок, за умови його доброго використання, стає таким самим джерелом емансипації, як інші виміри *civil society*, а його поле дії сягатиме тоді далеко за межі задоволення економічних потреб.

♦ Див. вставку 3.

IV. ЛІБЕРАЛЬНА КУЛЬТУРА?

Термін *liberalism* відсилає, в кінцевому підсумку, до культурної традиції, яка наполягає на автономії індивідів, на їхній підприємливості (*esprit d'entreprise*), їхній здатності до самоврядування чи *self-government* без звернення до центральної влади, звичайно в економічному плані, але й у плані соціальному також; до спадщини *civil society* в англійському його сенсі, що склався у XVIII столітті. Йдеться не про *bürgerliche Gesellschaft*, яке ганьбив Маркс, а про *zivile Gesellschaft*, тобто про «громадський форум», де громадяни демократії організуються, спілкуються, діють разом, поєднують і розвивають свої потенціали без необхідності переходити при цьому до державних структур чи до централізованої демократії. Це культура, в якій вільні спілки не вважаються маргінальними, а, навпаки, становлять осердя розквіту індивіда та його мирного зв'язку з іншими. Проте цей соціальний вимір лібералізму часто затуманюється тими, хто бачить індивідуальну свободу винятково у напружених стосунках із зовнішньою владою, як «свободу сказати ні». Таке нерозуміння зумовлене релігійним поділом всередині Європи. Ми би прояснили ситуацію, якби, у зв'язку з лібералізмом, повели мову про протестантські цінності лібералізму, з огляду на які індивід розуміється як морально відповідальний за свої вибори і не знає іншого судді своїх вчинків, аніж власна совість. Вседозвільність та індивідуалізм лібералізму невіддільні від того, що слід назвати інтеріоризованою «мораллю принципів» за контрастом до «моралі авторитету», для якої Закон завжди залишається зовнішнім і тяжіє над дієвцем. Залежно від того, захоплюються цією традицією чи ненавидять її, засуджують як вседозволеність і джерело соціальної фраґментації та аномії, чи мислять її як носійку нових ресурсів щастя і розквіту, термін *лібералізм* вживають зі зневажливими чи схвальними конотаціями і протиставляють йому або тоталітаризм і насильство держави, або Республіку і соціал-демократію, або ж «лібертарианство» і небезпеки анархічного розвитку постмодерного індивіда, як підкреслюють американські чи канадські *communitarians* «комунітаристи».

Катрін ОДАР і Філіп РЕНО

Переклад *Сергія Йосипенка*
За редакцією *Сергія Пролєєва і Олега Хоми*

ПРИМІТКИ

[1] «Сіністризм» (від. лат. sinister «лівий») – специфічне поняття французької політології. Запроваджене відомим публіцистом 20–30-х рр. Альбертом Тіборе у книзі «Політичні ідеї у Франції» (1932). Сутність сіністризму полягає у характерній для Франції послідовній появі на політичній арені нових, дедалі радикальніших лівих партій, що призводить до зміщення критеріїв «правого» і «лівого» в політикумі. За таких умов давніша лівиця мимоволі виявляється ближчою до центризму, а центристи опиняються у правій частині політичного спектру.

БІБЛІОГРАФІЯ

BERLIN Isaiah, *Éloge de la liberté* [1969], trad. fr. J. Carnaud et J. Lahana, Calmann-Lévy, 1988.

CONSTANT Benjamin, *Principes de politique* [1818], in *De la liberté des Modernes*, Hachette, 1980.

GALSTON William, "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, vol. 106, University of Chicago Press, avril 1995.

GAUTIER Claude, *L'Invention de la société civile*, PUF, 1993.

HALÉVY Élie, *La Formation du radicalisme philosophique*, 1901-1904, 3 vol., rééd. PUF, 1995.

HARTZ Louis, *The Liberal Tradition in America*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1983.

2

Libertarianism (англ.)

Libertarianism «лібертаріанство» – неологізм, що уособлює позицію, яка полягає в обстоюванні граничної мінімізації державного впливу, проголошенні принципу невтручання і неперерозподілу на користь найзнедоленіших. Ця позиція спирається на теорію альтернативної справедливості – справедливості одних лише *entitlements* чи вільно здобутих прав власності (Nozick R., 1974), де принцип справедливості як принцип рівності шансів чи потреб не впливає на первісний розподіл. Така позиція надихається ідеєю саморегулювання економічних і соціальних обмінів, яку ілюструє метафора «невидимої руки» Адама Сміта. Вона спирається також на принцип оптимальності Вільфредо Парето, тобто на існування точок рівноваги ринку, що, як вважається, сам собою створює критерій справедливості: розподіл є оптимальним чи справедливим, якщо існує хоча б один індивід, позиція якого погіршиться у випадку, коли розподіл зміниться задля компенсації становища найзнедоленіших. Отже, свободи обмінів досить, щоб забезпечити справедливість, а будь-яке втручання держави буде несправедливим, бо обмежуватиме індивідуальні свободи.

БІБЛІОГРАФІЯ

NOZICK Robert, *Anarchie, État et Utopie* [1974], trad. fr. E. d'Auzac de Lamartine et P.-E. Dauzat, PUF, 1988.

VAN PARIJS Philippe, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, 1991.

HAYEK Friedrich von, *La Route de la servitude* [1941], trad. fr. G. Blumberg, PUF, 1985.

JAUME Lucien, *L'Individu effacé ou le Paradoxe du libéralisme français*, Fayard, 1997.

MANENT Pierre, *Les Libéraux, Hachette Littératures*, «Pluriel», 1986;

— *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, 1987.

MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, 1995.

MILL John Stuart, *De la liberté* [1858], trad. fr. L. Lenglet, Gallimard, 1990.

PARETO Vilfredo, *Manuel d'économie politique*, trad. fr. A. Bonnet, Giard et Brière, 1909, chap. 6.

POPPER Karl, *La Société ouverte et ses Ennemis* [*The Open Society and its Enemies*, I, Londdon, 1945], trad. fr. J. Bernard et P. Monod, Seuil, 1979.

RAWLS John, *Théorie de la justice* [1971], trad. fr. C. Audard, Seuil, 1987.

RENAUT Alain, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, 1989.

ROSANVALLON Pierre, *Le Libéralisme économique*, Seuil, 1989.

SHKLAR Judith, *Ordinary Vices*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1984; *Les Vices ordinaires*, trad. fr. F. Chase, PUF, 1989.

SMITH Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* [1776], trad. fr. G. Garnier, rév. A. Blanqui, Flammarion, «GF», 1991.

STRAUSS Leo, *Liberalism, Ancient and Modern*, New York, Cornell UP, 1988; *Le Libéralisme antique et moderne*, trad. fr. O. Berrichon, Sedeyn, PUF, 1990.

WOOD Gordon S., *The Radicalism of the American Revolution*, New York, Knopf, 1992.

3

Communitarianism (англ.)

▸ GENDER

Упродовж кількох останніх років у Сполучених Штатах і Канаді розвинувся важливий критичний рух, спрямований проти класичного лібералізму: його називають терміном *communitarianism*, який можна перекласти французькою неологізмом «комунітаризм» лише умовно, оскільки він має на меті не сам собою захист традиційних спільнот, а визнання потреби закоріненості й ідентичності модерного індивіда. Так само як абстрактна універсалістська просвітницька філософія була відкинута Ґеґелем і політичним романтизмом Гердера чи Шляєрмахера в ім'я цінностей традиції, спільноти, *Gemeinschaft* чи сенсу історії, так і сучасна критика лібералізму здійснюється в ім'я важливості закоріненості індивідів у спільнотах і конкретної різноманітності культур як «ґендерних» розбіжностей (феміністичні критики).

БІБЛІОГРАФІЯ

BERTEN André (dir.), *Libéraux et Communautariens*, PUF, 1997.

TAYLOR Charles, *La Liberté des Modernes*, PUF, 1997.

WALZER Michael, *Pluralisme et Démocratie*, Seuil, Esprit, 1997.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

гр.	κοινονία πολιτική
лат.	*societas civilis*
англ.	*civil society, political society*
нім.	*bürgerliche Gesellschaft*
фр.	*société civile*

▸ BILDUNG, CIVIL RIGHTS, CIVILTÀ, DROIT, ÉCONOMIE, ÉTAT, **ПРАВОВА ДЕРЖАВА**, HISTOIRE UNIVERSELLE, LAW, **ІКОНОМІЯ**, PEUPLE, **ПОЛІС**, **ПОЛІТИЧНЕ**, SÉCULARISATION

Вираз «громадянське суспільство» (societas civilis, civil society, bürgerliche Gesellschaft)– *це не просто позначення новочасного поняття, впровадженого Ґеґелем чи Марксом, які запозичили його у економістів англо-шотландської школи; він належить до класичного словника політичної філософії. Із самого початку він був пов'язаний з латинським перекладом вислову Аристотеля* κοινονία πολιτική *(societas civilis «політична спільнота»). Отож, спершу воно позначає форму людського існування (existence humaine), яка переважає тоді, коли люди живуть в умовах політичних чи громадянських зв'язків. Також це поняття дотичне до модерних теорій договору, згідно з якими «громадянське суспільство» протистоїть природному стану (Гобс) і збігається з політичним суспільством, political society (Лок), або дотичне до вчень мислителів на кшталт Канта, для якого громадянське суспільство – це інша назва держави. Таким чином, відмінність або опозицію між «громадянським суспільством» і «державою», очевидні для нас від часів Ґеґеля і Маркса, треба розуміти як наслідок складної та парадоксальної історії. Історія концептів у цьому випадку є невіддільною від історії їхнього перекладу.*

I. «KOINONIA ПОЛІТІКН» ТА «SOCIETAS CIVILIS»

Щоб зрозуміти історію поняття громадянського суспільства, слід насамперед утриматися від змішування аристотелівського словника політичної спільноти зі словником суспільства, внаслідок чого, наприклад, визначеність людини як «політичної живої істоти» ототожнюється зі звичайною природною здатністю жити у суспільстві. Політична спільнота, зображена в Першій книзі «Політики», – це не просто результат симпатії чи несамодостатності окремого індивіда, адже вона сутнісно відрізняється від інших форм спільноти (подружжя, сім'ї, селища). Для домашньої спільноти характерним є нерівномірний розподіл повноважень, за яких голова сімейства наказує тим, хто призначений природою йому коритися, тоді як в умовах полісу (*cité*) чи «політичної спільноти» (ἡ πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική) влада здійснюється над вільними і рівноправними людьми, які в тій чи тій формі беруть участь у громадських справах. Якщо поліс розуміти саме так, тоді він є первинним за природою, оскільки уможливлює «добре життя» й дозволяє людині повністю реалізувати свою природу; проте він можливий лише за певних обставин, які не виникають, наприклад, в умовах деспотичних режимів чи імперій. Таким чином, ідеї Аристотеля стосовно політичної спільноти багато чим завдячують політичному досвіду грецького поліса. Тому неважко зрозуміти, що переклад Аристотелевих концептів викликав деякі труднощі в римському, а відтак християнському світі. Відповідно до значення цього терміна у середньовічних перекладачів Аристотеля, було усталено перекладати πόλις як *civitas*, а πολιτική κοινωνία як *societas civilis*, зберігаючи при цьому синонімічний зв'язок між полісом, політичною спільнотою, яка, таким чином, перетворилася на громадянське суспільство, і республікою (*civitas sive societas civilis sive republica*), хоч очевидно, що латинська мова має інші конотації, ніж грецька. *Societas* позначає юридичний зв'язок, який не обов'язково є політичним, і насамперед визначається за критеріями встановлення консенсусу та переслідування спільних цілей. Латинські автори, такі як Цицерон, також звертаються до ідеї стоїків про суспільство людського роду (*societas generis humani*), яке, безперечно, не може становити політичну спільноту в сенсі Аристотеля. Таким чином, *civis, civilis* та *civitas* набувають універсалістського виміру, пов'язаного із можливістю надавати громадянство якнайширшому колу людей, що було притаманно Риму та римському праву, проте було невідомо грецьким полісам-державам (Moatti, *La Raison de Rome*, 257–297). Власне французьке поняття модерного громадянського суспільства, в якому скоріше йдеться про юридичний зв'язок між індивідами, ніж про спільну належність до окремого громадського тіла, зберігає й до сьогодні сліди цієї вирішальної семантичної трансформації.

♦ Див. вставку.

II. ГРАД БОЖИЙ І ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

На долю громадянського суспільства також вплинула інша інтелектуальна та моральна революція, якій посприяли римський досвід, поширення християнства і, зокрема, теорія двох градів, яку розвинув св. Авґустин у трактаті «Про град Божий».

Для нього громадянське суспільство, звісно, є природною, невід'ємною від блага сотворенного світу дійсністю, однак зіпсуття природи людини після гріхопадіння перешкоджає досягненню її

повної самодостатності, з самого початку зводить нанівець усі зусилля, спрямовані на досягнення щастя на землі, хоч вони є метою земного града. В очікуванні Страшного Суду обидва гради співіснують у людстві (як обрана і відкинута його частини), але їхні стосунки не можуть бути керовані повним політичним відстороненням праведних. Справді, з одного боку, християнин мусить підкорятися цивільній владі й виконувати свої громадянські обов'язки, але з другого – він не може й не повинен забувати про те, що природна *societas* пов'язана з первородним гріхом і засновується на самолюбстві, що призводить до нехтування Богом; отож лишень небесний град може встановити поміж людьми справжні зв'язки. Навіть якщо видима Церква не збігається з небесним градом (він включає грішників і відкинутих), ці складні стосунки між двома порядками природи та благодаті виражаються в амбівалентному ставленні Церкви до держави: Церква повинна визнавати правомірність громадянського суспільства, проте вона також повинна діяти в земному граді, щоб допомагати людям досягти своїх природних і надприродних цілей. Після Авґустина Середньовіччя шукатиме можливі шляхи розв'язання цієї теолого-політичної проблеми: від папської теократії, різних теорій, що приймають вищість імператора або Папи, до вчення Лютера про два «царства» (Quillet, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*). У розвитку модерної думки можна схематично вирізнити п'ять розв'язань проблеми стосунків між громадянським суспільством і градом Божим. Перше, що належить Католицькій Церкві, є напрочуд стабільним і полягає в одночасному утвердженні правомірності громадянського суспільства як такого і його сутнісної неповноти, що передбачає прийняття цивільної влади, але також і наполягання на мінімальній (і гранично мінливій) політичній компетентності Церкви. Ось чому навіть сьогодні вираз «громадянське суспільство» у вустах католицьких теологів є синонімом політичного ладу. Ця позиція відрізняється як від позиції Лютера (який підкреслює глибоко репресивну роль політичної влади, стверджуючи принцип внутрішньої свободи), так і від ідей католицької Контрреволюції (Бональд, Местр), які ратують за відміну будь-якої автономії громадянського суспільства на користь Церкви. Міленаристські схильності, як-от у Томаса Мюнцера (гаряче критиковані Лютером), можуть розглядатись як спроби встановити град Божий всупереч будь-яким інститутам громадянського суспільства, наприклад, шлюбу чи власності. Захоплення Мюнцером серед деяких марксистських філософів (від Ф. Енґельса до Е. Блоха) зближує їх із цими ворожими і фанатичними щодо громадянського суспільства течіями (Colas, *Le Glaive et le fléau*). Нарешті, філософи історії, які вийшли зі школи німецького ідеалізму, є продуктом спроб осмислити єдність громадянського суспільства (чи держави) і небесного града: так, наприклад, для Ґеґеля

«Gemeinschaft» і «Gesellschaft», спільнота й суспільство

Навіть якщо опозиція між *Gemeinschaft* і *Gesellschaft*, запроваджена в соціологічну теорію Фердинандом Тьоннісом (1887), справді не має еквівалента в попередній історії політичної філософії (Pasquino, 1996), її можна порівняти із деякими головними темами, що були запроваджені в Німеччині політичним романтизмом та Історичною школою права: там, де німецькі юристи розрізняють два способи законотворення («природне» і спонтанне або, навпаки, «штучне» та осмислене), Тьонніс протиставляє два типи людських колективів. Спільнота (*Gemeinschaft*), в якій панують родинна економіка та сільське господарство, ґрунтується на одностайній та некритичній причетності до засадничих цінностей, тоді як суспільство (*Gesellschaft*), торговельне та індустріальне, спирається на індивідуалізацію інтересів, пошук компромісу та добровільне об'єднання. *Gemeinschaft* пов'язане з темами романтизму, модель *Gesellschaft* відтворює антропологію Гобса. Це не лише типи, а й епохи культурного розвитку, які змінюють одна одну за логікою переходу від несвідомого до осмисленого: «(…) *доба спільноти* передує *добі суспільства*. Першу характеризує соціальна воля у формі одностайності, звичаю і релігій; другу – соціальна воля у формі конвенції, політики і громадської думки» (Тьонніс, «Спільнота та суспільство», с. 246–247). А проте, Тьонніс не є ностальгуючим консерватором: радше він дошукується виходів із опозиції *Gemeinschaft* і *Gesellschaft*, що й пояснює його інтерес до модерного соціалізму, котрий, виражаючи конфлікти суспільства, вказує на необхідність відтворення втраченої єдності.

Розрізнення між *Gemeinschaft* і *Gesellschaft* може бути наближене до інших схожих понятєвих пар у соціологічній традиції, таких як органічні та критичні епохи у Оґюста Конта, дві форми солідарності (механічна та органічна) у Дюркгайма або ж, ближче до нашого часу, голістські та індивідуалістські суспільства у Луї Дюмона. Макс Вебер відтворив їх в індивідуалістських термінах, застосувавши розрізнення між *Vergemeinschaftung* та *Vergesellschaftung*, в якому робиться наголос на типі діяльності (афективному та традиційному або ж, навпаки, раціональному), який переважає в соціальних зв'язках (Raynaut, *Dictionnaire de philosophie politique*). Однак більшість сучасних представників методологічного індивідуалізму схильні до того, щоб відкинути концепції Тьонніса заради більшої уваги до конфліктного та розрахункового виміру в стосунках усередині суспільства (див., наприклад, Boudon et Bourricaud, art. «Communauté», in *Dictionnaire critique de la sociologie*).

справжньою християнською державою є держава, що повною мірою забезпечує автономність політичного порядку, щоправда, за умови її відмінності від громадянського суспільства.

III. ДЕРЖАВА ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Якщо винахід *societas* римлянами і дозволив утвердити певний правовий універсалізм, то це утвердження могло відбутися лише шляхом наполягання на установчій здатності права, що на теренах Римської імперії (чия традиція в цьому питанні дуже відрізняється від традиції, яка превалюватиме в канонічному праві), запроваджувалося не без певного артифіціалізму [уявлення про створеність політичних інститутів людьми, антонім натуралізму]; див., наприклад, важливість категорії *fictio* в римському праві: I. Thomas «Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales». Також він спричинив розрив у проголошених Аристотелем зв'язках між політичною спільнотою та політичною свободою згідно з логікою змін політичного ладу за часів християнства: універсалізм роду людського на повний голос проголошено християнським ученням, однак християнські монархії (де влада, звичайно, не здійснюється над вільними та рівними людьми) виступають як повністю довершені форми громадянського суспільства. Хай там як, усупереч відстані, що відділяє політичну спільноту Аристотеля від громадянського суспільства християн, обидва поняття однаково мають на меті позначити природну дійсність, яка (навіть якщо вона може підлягати внутрішній ієрархії) повністю змішується із властивим для людських спільнот політичним ладом; утім, саме від цих двох понять залежатимуть подальші зміни поняття громадянського суспільства.

Договірні теорії модерного природного права повністю зберігають синонімічний зв'язок між громадянським суспільством та його політичною умовою (тобто республікою), й ця риса зберігатиметься і в континентальній традиції аж до «Метафізичних першооснов вчення про право» [Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre] Канта включно. Проте панівна течія модерної політичної філософії, втілена в ученні Гобса, є досить просякнутою артифіціалізмом, позаяк вона протистоїть Аристотелевій ідеї природності політичного зв'язку, що позначиться й на статусі громадянського суспільства. Справді, задіяна тут логіка призводить до вимоги зробити збереження суб'єктивної свободи метою політичного об'єднання, а отже, утвердити найвищу цінність того, що сьогодні називаємо приватною сферою, довіряючи політичній владі турботу про захист і навіть визначення прав членів громадянського об'єднання. Ось чому, з одного боку, такі етатистські мислителі, як Гобс чи Руссо, є також індивідуалістами, а, з другого боку, такий філософ, як Кант, проголошує неодмінну першість публічного права, вважаючи за раціональне та обов'язкове розділення між приватним і публічним правом. Таким чином, розуміємо, яким саме шляхом (виходячи із розділення між приватним і гарантуючим його публічним правом) можна осмислити опозицію між громадянським суспільством і державою, навіть якщо, наприклад, Кант називає природне суспільство сферою приватних стосунків і залишає для держави та публічного права термін *societas civilis* «громадянське суспільство» (Ferry, *L'émergence du couple État/société*).

Отож, виникнення сучасного концепту громадянського суспільства, що сутнісно відрізняється від держави, відбувається через винахід нових схем, що народжуються в лоні англомовної філософії, виходячи із самобутнього досвіду та юридичних категорій, досить відмінних від категорій континентального права та філософії. Найвідоміший аспект цього винаходу – це утворення політекономії, яка супроводжує поширення ринкових стосунків; справді, сучасна економіка веде до того, що суспільство розглядають як продукт взаємодії невизначеної множини політичних вчинків, і це спричинює появу «нової концепції суспільства, протиставленої як ідеї політичної природи людини (Аристотель), так і ідеї соціальності, вибудованої на противагу природі (теорії договору)» (Colliot-Thélène, *État et société civile*). Втім, цей досвід набагато легше осмислити в рамках англійської системи мислення, адже вона оперує (разом із *common Law*) юридичними категоріями, котрі дозволяють досить легко відрізнити право (*Law*) від закону, ухваленого законодавцем (*Statute Law*), і визнати необхідність сили примусу заради поваги до права, одначе не приписуючи йому першочергової ролі в законотворенні. Таким чином, *civil society* включає такі (тепер вже політичні) інститути, як суди, оскільки їхній «інший» – це не так держава, як *Government*, який не є єдиним джерелом права.

Англо-шотландська рефлексія із приводу громадянського суспільства також представляє інший дуже важливий аспект, розроблений у подальшому Ферґюсоном (*An Essay on the History of the Civil Society*, 1759), Мілларом та Юмом: громадянське суспільство має історію, що проходить через утвердження цивільності й веде до загального прогресу *цивілізації*. Ця історія показує, яким чином у сучасній Європі зростання ринкового обміну дозволило збагатити досвід людей, мінімізуючи необхідність примусу та військової сили в урядуванні суспільств. Вона є невід'ємною від великої модерної дискусії щодо взаємних переваг (нової) «торгівлі» та (старої) громадянськоїчесноти,вякій,міжіншим,Ферґюсон, і навіть Сміт, посідають більш нюансовані позиції, ніж дехто думає (Gautier, *L'invention de la société civile*; Pocock, *Vertu, commerce et histoire*). Нарешті, вона наштовхується на ідеї Монтеск'є, для якого

апологія англійського ладу щільно пов'язана з думкою про те, що громадянство античного світу належить вже завершеному минулому. До речі, саме звідси «англійська» проблематика громадянського суспільства матиме відгук в усій європейській філософії, навіть серед тих авторів, які схильні до традиційного ототожнення громадянського суспільства та держави (див., наприклад, працю Канта «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» [1784]).

Тепер краще видно те, в чому полягає надзвичайна сила здійсненої Геґелем реконструкції у «Філософії права», адже в ній можна віднайти й античну та християнську спадщину, й звернення до модерних концепцій природного права та до ідей англосаксонських мислителів чи Монтеск'є (включно з опозицією чеснота/торгівля). Ми вже бачили, що геґелівська філософія могла бути потрактована як легітимація процесу секуляризації модерних суспільств, як істина християнської держави; так само можна твердити, що відмінність між громадянським суспільством і державою дозволяє подолати антиномію античної чесноти й модерної торгівлі, перетворюючи цивільний і політичний стан на гарант та істину «права на суб'єктивну свободу», на якому ґрунтується модерний світ. Власне, громадянське суспільство приходить на зміну сім'ї, даючи індивіду можливість полишити родинне коло; тож воно передбачає три моменти: систему потреб (яка відповідає світові політекономії), захист свободи та власності за допомогою механізмів правового адміністрування і, насамкінець, поліцію та корпорацію (їх розглядають як органи економічної регуляції, а не тільки як підтримку політичного ладу), що є вкрай важливими для виправлення непередбачених наслідків ринкової економіки. Отже, громадянське суспільство звертається до вищої цілості, яку буде представлено у формі держави. Саме вона дозволяє людині вести універсальний спосіб життя. Таким чином, будучи точкою, в якій звершується найбільший розкол між частковим та індивідуальним, громадянське суспільство також уможливлює вищу цілість індивідата цілості, яка становить увесь сенс модерності. В іншому місці Геґель показово відзначає, що громадянське суспільство є привілейованим тереном розвитку культури (*Bildung*), а це вказує, водночас, на пов'язаність німецького філософа з англійською проблематикою цивілізації і на його бажанні відсторонитися від тамтої (*Bildung* вважається чимось більш внутрішнім, ніж цивілізація).

Після Геґеля значення поняття громадянського суспільства здається більш-менш усталеним, що зовсім не перешкоджає глибоким роздумам щодо цього предмета. Наприклад, звернімося до вкрай важливих думок Маркса, стосовно яких ми не можемо тут говорити докладно, тому лишень зупинимося на кількох коротких термінологічних ремарках. Перша стосується постійної гри між двома поняттями, які Маркс досить ясно розрізнює, хоча подеколи й віддає перевагу їх змішуванню: громадянське суспільство (*bürgerliche Gesellschaft*) не зводиться до буржуазного суспільства, навіть якщо звільнення приватної власності дало державі можливість досягнути «особливого існування поруч із громадянським суспільством і поза ним». Ця гра свідчить про неоднозначне ставлення Маркса до поняття громадянського суспільства: від первинного англійського концепту він зберігає лише економічний аспект («умови матеріального існування»), позаяк робить із юридичних відносин елементи надбудови. З другого боку, Маркс завжди, від «До критики Геґелевої філософії права» (1843) до «Громадянської війни у Франції» (1871), був переконаним супротивником держави, для котрої він бажав повної ліквідації та переродження на громадянське суспільство. Історичний матеріалізм постає, таким чином, як радикалізація точки зору англійської політекономії, поверненої на допомогу радикальній критиці поділу людської громади [*cité*]. Читачеві вирішувати, чи йдеться тут про плідне перевертання юридичного ідеалізму, чи радикальне заперечення юридичних та політичних умов громадянського суспільства.

Філіп РЕНО

Переклад *Андрія Репи*
За редакцією *Сергія Йосипенка*
і *Володимира Артюха*

БІБЛІОГРАФІЯ

COLAS Dominique, Le Glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile, Grasset, 1992.

COLLIOT-THÉLÈN Catherine, «État et société civile», in P. RAYNAUD et S. RIALS (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

FERRY Luc, «L'émergence du couple État/société», in A. RENAUT (éd.), *Histoire de la philosophie politique*. IV. *Les critiques de la modernité politique*, Calmann-Lévy, 1999, p. 40–51.

GAUTIER Claude, *L'invention de la société civile*, PUF, 1993.

MOATTI Claude, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Seuil, 1997.

PASQUINO Pasquale, «Communauté et société», in P. RAYNAUD et S. RIALS (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

POCOCK Greville Agard, *Vertu, commerce et histoire* (1985), trad. fr. H. Aji, PUF, 1998.

QUILET Jeanine, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, 1971;

– «Augustin. Saint Augustin et l'augustinisme médiéval», in P. RAYNAUD et S. RIALS (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

RAYNAUD Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, 2e éd., PUF, 1996.

THOMAS Ian, «*Fictio legis*. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales», *Droits*, a21, *La fiction*, PUF, 1995.

ТЬОННІС Фердинанд, *Спільнота та суспільство* (1887). Укр. пер.: Комарова Н., Погорілий О. Київ, Дух і літера, 2005.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, 1983, rééd. «Quadrige», 2000, s.v. «Communauté».

RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

ПРАВОВА ДЕРЖАВА

англ.	Rule of Law
нім.	Rechtsstaat
фр.	État de droit, état légal

▸ DEVOIR, *ÉTAT*, HERRSCHAFT, **ЛІБЕРАЛЬНЕ**, *LOI* [LAW], MACHT, **ПОЛІС**, **ПОЛІТИЧНЕ**, **ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО**, SOLLEN

Після тривалої зневаги з боку філософів, які в понятті правової держави часто вбачали поняття суто юридичного, навіть ідеологічного, характеру, нині воно користується значним престижем у сфері філософської думки, що пов'язано із нещодавньою еволюцією внутрішньої політики демократій та міжнародного права. Кінець XX століття позначився зникненням авторитарних консервативних режимів на європейському Заході (Іспанія, Португалія, Греція), піднесенням ролі конституційних судів у більшості демократичних країн, падінням комуністичних режимів Центральної та Східної Європи та, нарешті, виникненням, у чомусь проблематичним, міжнародного права, покликаного обмежувати суверенітет держав, за певних умов запроваджуючи санкції проти правителів, винних у явних порушеннях фундаментальних прав. Мабуть, осягнути ці неоднорідні, проте об'єднані концептом правової держави, процеси можна тією мірою, якою всі вони сприяють виявленню супротивності тоталітарних, авторитарних або принаймні самоправних держав та вищої моделі держави, визначеної її відповідністю праву, при цьому не надто потрібне чітке розуміння того, маємо ми справу з простим існуванням ієрархії норм, санкціонованих належним чином, або ж, радикальніше, з підпорядкування держав метаюридичним нормам, як-от, наприклад, права людини. Втім, можна зазначити, що дієвці цих трансформацій часто самі вдаються до поняття правової держави, щоб узаконити свої дії, чи то йдеться про керівників держав на шляху до демократії, про конституційні суди чи навіть про останніх комуністичних керівників, коли вони все ще намагалися щось врятувати з тих режимів, чий вантаж лежав на них (Михайло Горбачов хотів зробити з Радянського Союзу «соціалістичну правову державу»). Сучасна політична філософія широко наслідувала цей рух, презентуючи себе як філософія права (Renaut et Sosoe, Philosophie du droit*), намагаючись показати, що неможливо звести правову державу (народжену у Західній Європі) до «поліцейської держави» (Kriegel,* L'État et les Esclaves*), або ж дошукуючись синтезу між радикальною теорією демократії та ліберальною традицією правової держави (Habermas,* Droit et Démocratie*). А проте навіть сьогодні поняття правової держави залишається здебільшого проблематичним. Основні питання, що при цьому виникають, стосуються витоків концепту правової держави (які сходять до німецької доктрини* Rechtsstaat*, що з'явилася у дуже відмінному від французького контексті), його оперативної цінності (яку заперечують з причин, вказаних водночас Карлом Шмітом та Гансом Кельзеном) і його перекладанності англійською (де переважає поняття* Rule of Law*, яке вказує водночас на інше розмежування права і закону й на конституційні устрої, незвідні до «континентальних» моделей).*

I. Німецька доктрина «Rechtsstaat»

Французький вислів «правова держава» є перекладом німецького терміна *Rechtsstaat*, який з'явився протягом XIX століття, супроводжуючи й осмислюючи прогресивний процес оформлення та обмеження держави правом, який, вважалось, відбувався в німецькій державі. Як зазначає Жак Шевальє, «ця спільна мета однак охоплює відмінні бачення держави і права» (*L'État de droit*, p. 11), які йдуть від простої функціональної потреби держави, що правовими засобами прагне задовольнити суттєві потреби, які стосуються змісту права, проходячи через формалістську ідею держави, що підкоряється праву. Це формулювання розвивали водночас ліберальні юристи, такі як Р. фон Моль, що мали на меті насамперед обмеження сфери дії держави та кращий захист індивідуальних свобод, а також інші їхні колеги, менш амбіційні або консервативніші, які хотіли просто раціоналізувати державний вплив, нормалізуючи відносини держави і адміністративних органів з адміністрованими. Врешті-решт, чинності набула формалістська концепція, тому що вона дозволяла, з одного боку, підпорядкувати адміністрацію

праву, відкриваючи шляхи судового впливу на неї, тим часом представляючи факт підкорення держави праву як результат самообмеження (що виключає будь-яке граничне посилання на юридичні норми, вищі за встановлені державою). З одного боку, правова держава протиставляється поліцейській державі (*Polizeistaat*), в якій право є лише інструментом влади, яка може накладати зобов'язання на підвладних, не будучи обмеженою вищими нормами. З другого боку, правова держава є результатом вільного (проте раціонального) самообмеження держави, справжнім суб'єктом права, домінування (*Herrschaft*) якого є суб'єктивним першопочатковим правом, до якого не могло існувати публічного права[1], проте природною метою якого є створити право та панувати завдяки йому (тут слід зазначити, що французький вислів «самообмеження» [*autolimitation*] насправді передає значення кількох німецьких слів – *Selbstverpflichtung, Selbstbindung, Selbstbeschränkung* – у всіх них присутня ідея, що держава сама для себе встановлює обов'язки або межі; див. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, p. 231).

Отож, *Rechtsstaat* виявляється поняттям нерозривно ліберальним та етатистським, яке, зрештою, дуже добре вписується до традицій німецької політичної філософії у тому вигляді, в якому вона розвивалася від Канта до Геґеля. Ліберальний аспект виявляється у вимозі захисту підвладних у їхніх стосунках із державою, а також, радикальніше, у чіткому утвердженні принципів конституціоналізму: дотримання вищих норм вимагається не лише від адміністрації та виконавчої влади, а й від самої законодавчої влади, яка підкоряється Конституції згідно зі схемою, що може бути перенесена від імперії до демократично-ліберальної держави (як у нинішньому німецькому Основному законі). Етатистський аспект виявляється у відсутності будь-якої понадконституційної норми (на відміну від того, що, як вважають, відбувається сьогодні), у досить пишномовному утвердженні про першопочаткої могутності держави (яке, до речі, йде у парі з переважанням внутрішнього права над міжнародним, бо останнє також створено шляхом самообмеження суверенних держав) та, конкретніше, в автономії адміністративного права (яка походить із привілею держави самій встановлювати правила, якими вона керується у стосунках з приватними особами). Таким чином, теорія *Rechtsstaat* до загальніших рамців державоцентрованого устрою (*constitution*)публічного права, зосередженого на державі, що є невіддільнимвідрозвиткуімперії.Відзначимозцього приводу, що, наполягаючи на першопочатковому характері прав держави стосовно нації, теоретики самообмеження спростовують тим самим тези романтиків та історичної школи права, пориваючи з будь-якою концепцією спадкової держави й чітко відокремлюючи останню від її правителів (див. Chevallier, *L'État de droit, op. cit.*, p. 14–21). Однак було б несправедливим вбачати тут тільки німецьку доктрину, тому що теорія правової держави могла бутидоречноютакожуіншихнаційконтинентальної Європи, і взагалі всюди, де поставала проблема синтезу між затвердженням публічного права та ліберальним обмеженням влади держави. Саме це ілюструє прихід у Францію німецької доктрини, яку зрештою було прийнято завдяки творам Карре де Мальберґа, незважаючи на недовіру до теорії, що нібито узаконювала імперський режим та протиставлялася концепції національної держави, успадкованої від Французької революції (Chevallier, *ibid.*, p. 21–43).

Французькі дискусії з проблеми правової держави не мають суто теоретичного характеру, навпаки, вони тісно пов'язані з національним та міжнародним політичним контекстом початку XX століття. Найкритичніше налаштовані стосовно німецької доктрини автори, як, наприклад, Леон Дюґї або ж, меншою мірою, Морис Оріу, перш за все переймаються тим, щоб відокремити державу від права, аби краще гарантувати підкорення першої другому. У Дюґї це має вигляд подвійної критики суверенітету та юридичного індивідуалізму, що розцінюються як наслідки суб'єктивізму, якому бордоський юрист протиставляє ідею правової норми як єдину реальну базу об'єктивного права, яке базується на соціальній солідарності й протистоїть водночас державі та індивідам: тож не існує самообмеження держави, бо вона не є юридичною особою, а обмеження держави також не базується на суб'єктивних правах, які так люблять ліберали (Raynaud, «Léon Duguit et le droit naturel»). У творах Оріу право має також чітку відмінність від держави, а проте доктрина самообмеження зберігає сенс, бо дає змогу зрозуміти розвиток свобод: «З точки зору логіки самообмеження держави видається абсурдом. З історичної точки зору це конституційна істина» (p. 101). Її французькі прибічники, найвизначнішим з яких є Раймон Карре де Мальберґ, стверджують, що правова держава виступає водночас як сучасне вираження ідеалів, народжених Французькою революцією (що дозволяє спростувати німецьку перевагу в цьому питанні, виправдовуючи запозичення Францією німецької теорії; див., напр., Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État, op. cit.*, I, p. 488, n. 5), та як могутній інструмент для критики конституційного устрою Третьої республіки. Французький режим того часу, дійсно, гарантував з більшою точністю, ніж це було в Німеччині, законність дій виконавчої влади та адміністрації, тому що він «підпорядковував законам навіть ті адміністративні акти, які прямо не цікавлять громадянвіндивідуальномупорядку».Але,здругого боку, французька конституція «не піднялася до вдосконалення правової держави», тому що вона не забороняла законодавцю «відступити» в окремих законах «від загальних норм, запроваджених існуючим законодавством», і особливо тому, що

законодавець не підпорядковувався Конституції за відсутністю контролю за конституційністю законів, що перешкоджає захисту індивідуальних прав від законодавця (Carré de Malberg, *ibid.*, I, p. 492). Водночас Карре де Мальберґ по-своєму опрацьовує теорію самообмеження, перекладаючи її французькими термінами суверенітету, і подає кінцеву, сказати б, ліберальну, версію юридичного позитивізму, повністю відмовляючись від німецької концепції стосунків між державою і нацією: з погляду французького конституційного права, держава може бути лише юридичною персоніфікацією нації (див. Raynaud, «Droit naturel et souveraineté nationale...»). Полеміка між цими напрямками в подальшій історії доктрини тривала дуже довго, тому що вона стосувалася фундаментальних питань, водночас теоретичних і практичних (Chevallier, *L'État de droit*, *op. cit.*; Raynaud, «Des droits de l'homme à l'État de droit...»; Redor, *De l'État légal à l'État de droit*). Зауважимо зрештою, що між німецькою версією теорії *Rechtsstaat* та її перетворенням, зробленим Карре де Мальберґом, безперервний зв'язок домінує над розривом: в обох випадках синтез між ліберальними інтересами та публічним правом проходить через юридичний позитивізм та через ліберальну теорію самообмеження держави, а теорія правової держави, яка дозволяє підсилити гарантії адміністрованим і розширити чинність судової юрисдикції, слугує «солідною опорою доктринальній побудові адміністративного права за його найвищого злету» (Chevallier, *op. cit.*, p. 32). І навпаки, основна теоретична критика щодо правової держави стосується, з одного боку, її ліберальної складової, з другого ж – теорії самообмеження; а труднощі перекладу поняття правової держави англійською мовою історично пов'язані зі слабкістю адміністративного права в Англії.

II. Критики правової держави

Походячи з проекту ліберальної раціоналізації держави, поняття правової держави було предметом різноманітних форм критики, переважно антиліберальних та антидемократичних, але подекуди й демократичного та антиавторитарного спрямування.

Найрадикальнішу і найопрацьованішу критику з антиліберального боку знаходимо, мабуть, у німецького юриста Карла Шміта (1888–1985), значний творчий спадок якого не можна розглядати окремо від його боротьби з ліберальною демократією. Дотримання такої позиції протягом певного періоду призвело його до підтримки III Райху (після того, як він за часів Ваймарської Республіки добивався заборони діяльності нацистської партії, щоправда, в рамках авторитарного перетворення чинної конституції; див. Beaud, *Les Derniers Jours de Weimar*). У його великій праці «Теорія конституції» (1928) обговорення принципів «буржуазної правової держави» спрямоване на виявлення прихованого полемічного або упередженого (*partisan*) характеру поняття правової держави та на визкриття його нездатності передати те, що сучасна ліберальна держава зберігає у політичному плані. Якщо взяти словосполучення «правова держава» у його буквальному сенсі, то правовою державою можна визнати будь-яку державу, яка неухильно дотримується чинного об'єктивного права та існуючих суб'єктивних прав. Це призвело б до застосування цього поняття до найбезсиліших та іноді найархаїчніших політичних форм, таких, де б скрупульозно зберігалися надбані права, навіть якби це шкодило умовам політичного існування чи безпеки держави: «В цьому сенсі, – пише Шміт, – колишній німецький Райх, Римська імперія німецької нації, була прекрасною правовою державою в епоху свого розпаду; її характер правової держави був лише ознакою та інструментом її політичного розвалу» (1993, p. 268). Проте сучасний зміст поняття є насправді переважно полемічним: правова держава протиставляється могутній державі (*Machtstaat*), так само як і поліцейській державі та державі загального добробуту, а ще «будь-якому типу держави, яка не обмежується тільки дотриманням юридичного порядку» (*ibid.*). Якщо, зрештою, спробувати надати точнішого змісту цьому поняттю, дійдемо до принципів ліберального конституціоналізму, де дотримання фундаментальних (індивідуальних) прав поєднується із розподілом державної влади (*ibid.*, p. 264–265), а це веде до різноманітних організаційних критеріїв, таких як принцип законності, чіткий розподіл державних компетенцій та незалежність суддів, що завершується загальною перевагою юрисдикційних форм (*allgemeine Justizförmigkeit*) у житті держави (*ibid.*, p. 268–272). Застереження Шміта з приводу такої концепції держави перш за все стосуються її одностороннього характеру, що призводить до недооцінювання специфічно політичного аспекту юридичного порядку, який базується на суверенному рішенні, а не просто на «системі юридичних норм, спрямованій захищати індивіда від держави» (*ibid.*, p. 263). Отже, Шміт стверджує, що ліберальна держава є або дволикою, або нездатною усвідомити власну суть, адже правова держава сама собою передбачає таке ось попереднє рішення на свою користь – ліберальний принцип, який усього лише вимагає обмеження влади, ніяк, крім того, не висловлюючись із питання про форми урядування (*ibid.*, p. 338 *sq.*). В інших творах Шміт згадує також про інституційний аспект права, так само, на його думку, знехтуваний доктриною правової держави, яка є односторонньо прив'язаною до простої нормативістської ідеї права як системи абстрактних норм (див., наприклад, *Les Trois Types de pensée juridique*, p.70 *sq.*, лекція 1934 р.).

Якщо теорії Шміта можуть розглядатися як повернення до авторитарних аспектів німецької концепції держави проти ліберальних тенденцій, актуальних для правової держави, то теорії Ганса Кельзена, який ототожнює державу і право, можуть бути розцінені, навпаки, як зусилля,

спрямовані на те, щоб звільнити нормативістську ідею від усього додемократичного, що зберігала ідея самообмеження держави.

Кельзен відомий як один із визначних представників юридичного позитивізму, а відтак – часто ставав об'єктом критики, ритуальної та марної, спрямованої на начебто нездатність позитивістів критикувати позитивне право, коли воно явно несправедливе, у тих випадках, коли позитивісти просто задовольняються констатуванням неможливості знайти в самому праві обґрунтування необхідності покори, а також украй неюридичний (тому що моральний та/або політичний) характер фундаментальної норми, від якої походить позитивне право. Даючи визначення права як примусового порядку, Кельзен змушений був увести у нього факти, що викликають справжній шок (наприклад, *Théorie pure du droit*, p. 55–56). Проте це слід розглядати як вираження спроби десакралізації юридичного порядку, яка для демократа Кельзена також може бути попередньою умовою визначення реальних засад забезпечення свобод. Якщо ж ототожнювати державу та право, це підведе теорію самообмеження (в даному випадку, скоріше – самозобов'язання, *Selbstverpflichtung*) під потужну критику, яка показує, що ця теорія базується на хибному колі, тому що влада держави передбачає існування норми, яка перетворює цю державу на юридичного суб'єкта, уповноваженого встановлювати інші норми. У цьому розумінні кожна держава є правовою, і «неможливо уявити державу, яка не підкоряється праву», бо «держава існує лише у державних діях, тобто діях, які здійснені людьми і приписуються державі як юридична норма»; таким чином «термін "правова держава" становить плеоназм» (*ibid.*, p. 410–411). Однак Кельзен зазначає, що насправді словосполучення «правова держава» застосовується переважно як синонім словосполучення «демократична держава», яка гарантує юридичну безпеку, причому він жоднм чином не заперечує її специфіки порівняно з авторитарними державами. Як юрист-практик, Кельзен був також великим теоретиком демократії, виступав одним з ініціаторів контролю над конституційністю в континентальній Європі; даючи змогу підпорядкувати законодавчу владу фундаментальним нормам, цей контроль є одним з наймогутніших векторів розвитку того, що заведено називати правовою державою. Антиімперське спрямування доктрини Кельзена, яким пронизана його критика поняття самозобов'язання, так само помітне в іншій фундаментальній тезі «чистої теорії права», про єдність міжнародного та внутрішнього права, яка явно протиставляється тезам юристів імперії. Найпроникливіші читачі Кельзена не помилилися стосовно змісту його доктрини: у назапальніший період своєї творчості Карл Шміт викриває нормативізм як ліберальний та антиполітичний (Schmitt, *Les Trois Types de pensée juridique*, *op. cit.*, p. 70–80). А такий мислитель, як Раймон Арон, будучи цілком ліберальним, був також мислителем-реалістом у міжнародних відносинах, засвідчував свою прихильність до теорії самообмеження (навіть якщо ця теорія не може обґрунтувати «зобов'язувальної сили» права, вона є «оформленням історично-соціальної реальності» (*Paix et Guerre entre les nations*, p. 704–707)).

III. «RULE OF LAW» та правова держава

Якщо німецьке поняття *Rechtsstaat* можна легко перекласти більшістю континентальних мов, то його переклад англійською становить серйозну проблему, і то не лише лінгвістичного характеру. Найпоширенішою практикою є переклад слова *Rechtsstaat* або французького словосполучення *État de droit* («правова держава») словосполученням *Rule of Law*, проте їхні конотації є досить відмінними. З погляду лінгвістики постає проблема подвійності сенсу слова *Law*, яке водночас означає право і закон, тоді як суб'єктивні права скоріше позначаються словом *Rights*. Та найважливіше не це, бо слід особливо зазначити, що політико-юридичний зміст поняття *Rule of Law* досить відмінний від змісту поняття *État de droit*. Поняття *Rule of Law* вказує не стільки на формальний зв'язок системи державних норм, як на субстанційні й процедурні критерії леґітимності правителів та юридичних норм: це поняття означає, з одного боку, що в організації *government* закон має бути поставлений над людьми (згідно з класичною ідеєю з часів грецької філософії), з другого боку, що законодавство і судовий процес мають містити певні процедурні якості (для прикладу: американське поняття *due process of Law*, яке зазвичай перекладають як «безпристрасна процедура»). Таким чином, там, де *État de droit* висуває переважно спосіб (ієрархія норм), визнаний придатним для досягнення певного результату (свобода), Rule of Law набагато точніше визначає результат, проте не вказує на жоден спосіб його досягти (Troper, *Le concept d'État de droit*, p. 63). Крім того, труднощі подвоюються англійським походженням поняття, оскільки англійська конституція мало відповідає нормам сучасного конституціоналізму; тут класичним автором є визначний юрист А. В. Дайсі (1835–1922), який показав, що англійський режим базується на тонкій рівновазі між суверенітетом Парламенту (який не припускає контроль над конституційністю законів) та *Rule of Law* (яке вимагає, щоб адміністрація залежала від *Common Law* та щоб службовці, як і решта громадян, несли відповідальність перед звичайними судами, що несумісно з континентальною, зокрема французькою, ідеєю адміністративного права). Наслідком цієї доктрини є те, що, з одного боку, Об'єднане королівство не є правовою державою, через відсутність контролю над конституційністю законів, а з другого боку, те, що Франція не живе під *Rule of Law* у зв'язку з існуванням адміністративного права, пов'язаного з особливим типом юрисдикції (див. Mockle, «L'État

de droit et la théorie de la *Rule of Law*»). Практичний зміст сьогодні важить менше, ніж на початку XX століття, що пов'язано з ліберальною еволюцією адміністративного права, а ще з важливістю американського конституціоналізму в культурі англомовних юристів і філософів. Проте навіть сьогодні англійські та американські автори вбачають в *Rule of Law* іншу річ, ніж ту, яку розуміють юристи й філософи під *État de droit*. Саме через це в їхньому середовищі вважається точнішим переклад слова *Rechtsstaat* словосполученням *constitutional government*, а не *Rule of Law* (Troper, «Le concept d'État de droit», *art. cit.*, p. 54).

Філіп РЕНО

Переклад *Андрія Репи*
За редакцією *Сергія Йосипенка* і *Олега Хоми*

ПРИМІТКИ

[1] Термін *droit publique*, зрозуміло, означає публічне право. Але в даному випадку є нюанс. Публічне право містить у собі такі підрозділи, як конституційне право, адміністративне право, фінансове право і кримінальне право. Вочевидь, у контексті статті. Йдеться передовсім про регулювання стосунків держави з підданими через самообмеження держави через конституцію; отже, тут особливо наголошено перший складник, конституційне право, яке в Німеччині, Росії і пострадянських та деяких інших країнах називають також «державним» правом. Фактично, останнє є вузьким сенсом, в якому досить часто вживають французький термін droit publique, причому цей мотив особливо відчутний в текстах епохи Просвітництва і революційної доби. (О.Х.)

БІБЛІОГРАФІЯ

ARON Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, 2e éd. Calmann-Lévy, 1984.

BEAUD Olivier, *Les Derniers Jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Descartes et Cie, 1997.

CARRE DE MALBERG Raymond, *Contribution à la théorie générale de l'État* (1920), rééd. CNRS, 2 vol. 1962.

CHEVALLIER Jacques, *L'État de droit*, 3e éd., Montchrestien,1999.

DICEY Albert Venn, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 8e éd., Venn, 1915, rééd. Indianapolis, Liberty Fund, 1982.

DUGUIT Léon, *Traité de droit constitutionnel*, Boccard, 5 vol., 3e éd., 1927-1930.

HABERMAS Jürgen, *Droit et Démocratie*, trad. fr. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Gallimard, 1997.

HAURIOU Maurice, *Précis de droit constitutionnel*, 2e ed., 1929, rééd. CNRS, 1965.

KELSEN Hans, *Théorie pure du droit*, trad. fr. C. Eisenmann, Dalloz, 1962.

KRIEGEL Blandine, *L'État et les esclaves*, 3e éd., Payot, 1989.

MOCKLE Daniel,«L'État de droit et la théorie de la *Rule of Law*», *Cahiers de droit*, Montréal, vol. 35, no 4, déc. 1994, p. 823-904.

RAYNAUD Philippe, «Droit naturel et souveraineté nationale. Remarques sur la théorie de l'État chez Carré de Malberg», *Commentaire*, no 22, 1983, p. 384-393;

– «Des droits de l'homme à l'État de droit chez les théoriciens français classiques du droit public», *Droits*, no 2, 1985, p. 61-73;

– «Léon Duguit et le droit naturel», *Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique*, no 4, 1987, p. 169-180.

REDOR Marie-Joëlle, De *l'État légal à l'État de droit. L'évolution de la doctrine publiciste française 1879-1914*, Economica, 1992.

RENAUT Alain et SOSOE Lukas, *Philosophie du droit*, PUF, 1992.

SCHMITT Carl, *Théorie de la constitution* (1928), trad. fr. L. Deroche, PUF, 1993;

– Les Trois Types de pensée juridique (1934-1944), trad. fr. M. Köller et D. Séglard, PUF, 1995.

TROPER Michel,«Le concept d'Etat de droit», *Droits*, no 15,1992, p. 51-63.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ англ. – укр.: *мультикультуралізм*

► *CULTURE*, CIVIL RIGHTS, GENDER, **LIBERAL**, LUMIÉRE, RIGHT, STANDARD

Конституйовані згідно з банальною сьогодні моделлю, що полягає в поєднанні формотворчого елемента мульти- *з іншим елементом іменникового типу, що може набувати вченої форми неавтономного (наприклад, у випадку багатопартійності [multipartisme]) чи автономного (як у цьому випадку) характеру, англійські терміни* multiculturalism *і* multicultural *(французькою* multiculturalisme *і* multiculturel *[українською* мультикультуралізм *і* мультикультурне*]) слугують для позначення співіснування численних культур у межах одного суспільства, однієї країни, одного регіону. Прикметник* multicultural*, що його вперше зустрічаємо 1941 року у творі романіста Едварда Ф. Гаскела, отримав справжнє поширення в політичній філософії та соціальних науках лише впродовж 1980-х років, щоб увійти остаточно до звичного словника американських газет у 1990-х роках. Відтак як «мультикультуралістами» називають авторів, які вимагають відмови сучасних держав*

від ідеалу культурної гомоґенності(панівного за часів, коли перші національні держави лише розбудовувались) і забезпечення непозбутньої культурної різноманітності, яка веде до занепаду традиційних звичаєвих стандартів, відродження пригнічених в минулому культурних ідентичностей, або ж до нових умов для зростання міграційних потоків. У межах такого мультикультуралістського підходу, що особливо розквітнув у Сполучених Штатах, епітет cultural *вживають для позначення дисциплін, покликаних вивчати міноритарні в певному суспільстві культури.*

I. ПОХОДЖЕННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

На позиціях мультикультуралізму сьогодні стоять відомі політичні філософи, найвизначнішими з-поміж яких є, без сумніву, Чарлз Тейлор («Rapprocher les solitudes» та «Multiculturalisme») і Віл Кимлічка («Multicultural Citizenship» та «Les droits des minorités et le multiculturalisme»); можна також легко продемонструвати, що мультикультуралізм посідає визначне місце в усіх сучасних дискусіях про плюралізм (Weinstock, *La Problématique multiculturaliste*), постаючи їхнім тлом. Утім, якщо брати глибше, слід сказати, що сучасний мультикультуралізм є передусім продуктом зустрічі філософської традиції, яка починається з Гердера, і сукупності політичних досвідів, головним тереном яких є Америка, але які стосуються також Європи.

Гердер запровадив у філософії ориґінальну форму критики Просвітництва. З одного боку, він дійсно реабілітував колективне на противагу індивідові й уславив культурні особливості усупереч абстрактному раціоналізму французьких просвітників; з другого, як зауважують Ісая Берлін і Луї Дюмон, такий націоналізм чи популізм сам стоїть на позиціях Просвітництва, оскільки містить модерні ідеї свободи й рівності (всі культури мають рівні права, адже вони насправді є *колективними індивідами* [Луї Дюмон]). Ця похвала на адресу того, що сьогодні назвали б культурними ідентичностями, пов'язана з визнанням глибоко модерного й індивідуалістичного ідеалу – ідеалу автентичності; так само, як кожна людина має свою власну міру, що вимагає від неї жити, залишаючись вірною самій собі, кожен народ має обов'язком залишитись вірним своїй власній культурі. Ця схема, відтворена в усіх пізніших романтичних течіях, зазнала різних політичних використань: ми віднаходимо її в усіх відтінках культурного націоналізму, які зазвичай можуть бути пов'язаними як з імперським чи авторитарним проектом (пангерманізм чи слов'янофільство), так і з вимогами культурної автономії національних меншин у їхній боротьбі проти імперій. Важливо, однак, чітко зрозуміти, що проблематика автентичності є по суті модерною; вона передбачає насправді руйнування природних ієрархій, які відповідали на запитання про ідентичність остаточною фіксацією місця кожного; вона є одночасно індивідуалістичною та еґалітарною: саме в ім'я реалізації «себе» (*soi*) кожен вимагає своєї культурної ідентичності, й ця вимога визнання жодним чином не може бути зрозумілою, якщо вона не подається у формі вимоги рівності в правах. А отже, зовсім не дивно, що такий теоретик мультикультуралізму, як Чарлз Тейлор, філософія якого є комунітаристською, політика ж – ліберальною, бачить у творчості Гердера одне зі своїх головних джерел натхнення («Multiculturalisme» та «Le Malaise de la modernité»).

Однак мультикультуралізм став провідною темою політичної філософії лише впродовж останніх десятиліть XX століття, у зв'язку з явищами, дуже відмінними від тих, до яких призвели «націоналітарні» (*nationalitaires*) рухи XIX століття чи розпад центральних держав після Першої світової війни. Найпомітнішим джерелом цих явищ є Сполучені Штати, де вимога плюралізму культур відверто суперечить різним практикам виключення (*exclusion*), якими позначена американська історія. Американський мультикультуралізм фактично перебуває на перехресті трьох напрямів еволюції. Перший стосується змін політики імміграції, яка відійшла від расових критеріїв, що домінували на початку XX століття, і особливо від практики повної асиміляції нових іммігрантів, визнавши внесок їхніх культур в американську демократію. Таким чином відбувається перехід від *melting pot* «плавильного казана» (де всі інгредієнти розплавляються) до *salad bowl* «салатниці», де кожна зі складових зберігає свою ідентичність. Другий напрям еволюції зачіпає нрави й веде до занепаду класичної сім'ї, до визнання множинності способів життя чи сексуальних орієнтацій, та до рівності ґендерів (у їхній відмінності): можна подавати ці трансформації як постання культурного плюралізму, що дає змогу культурі жінок, гомосексуалістів тощо користуватись тими самими правами, що й попередня маскулінна культура. Але все це залишається незрозумілим, якщо забути про ту фундаментальну роль, яку в попередній американській історії відігравало так зване чорне питання: саме через труднощам інтеграції афроамериканців Сполучені Штати мають досвід усіх проблем, що їх ставить політика визнання: формальна рівність, сама завойована у боротьбі зі звуженими інтепретаціями поправок до Конституції, запроваджених після громадянської війни, дуже скоро стала недостатньою, щоб захистити чорну меншість; політика *affirmative action* «позитивної дискримінації» (букв. «утверджувальної дії»), була посилена численними реформами шкільних і університетських програм, покликаних підкреслити важливість внеску афроамериканців в американську культуру. Перш ніж стати теорією чи філософією, американський мультикультуралізм постав як оформлення цих досвідів, що дозволяє уславити

їх, подаючи як розрив із попередніми традиціями (щодо усіх цих питань див. Lacorne, *La Crise de l'identité américaine*).

Утім, мультикультуралістичні вимоги не є унікальною американською особливістю, оскільки багатьо європейським країнам знайомі ситуації порівнювані із американською (але не схожі на неї): сьогоднішня глобалізована культура, мабуть, дедалі більше призводить до того, що проблеми, поставлені в європейських національних державах через збільшення імміграції, як і ті, що їх породжує пробудження культур міноритарних або скутих іншомовним пануванням, проте дуже старих мов, інтерпретуватимуться відповідно до мультикультуралістичної ідіоми. Ця еволюція є очевидною в Іспанії або в Бельгії, зачіпає вона також і обидві найстаріші демократичні нації в Європі – Францію і Велику Британію. Втім, не Сполучені Штати, аніншапівнічноамериканськадержава, Канада, є тереном найплідніших дискусій: до проблем, пов'язаних з імміграцією в цій країні додаються проблеми, породжувані співіснуванням від самого моменту виникнення сучасної Канади двох різних народів (англомовних та франкомовних, яких довго називали франко-канадцями), а також проблеми спільнот індіанців, які тут завжди були ліпше захищеними, аніж у Сполучених Штатах. Відтак Канада подає модель, відмінну від моделі Сполучених Штатів, оскільки Квебек отримав тут права майже національної держави, які, зокрема, дають змогу іммігрантам, що хочуть скористатись з переваг державної освіти, посилати дітей до франкомовних шкіл («закон 101»).

II. ДВІ МОДЕЛІ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Якщо ми хочемо зорієнтуватися в сучасних дискусіях, слід передусім позбавитись однієї ілюзії, яка досить поширена у Франції і базується на змішуванні дебатів щодо мультикультуралізму з дебатами, в яких «лібералів» малоприйнятним чином протиставлено «комунітаристам». Згідно зі словником сучасної політичної філософії, «лібералами» є автори, які вважають, що захист прав (*rights*) є головною метою будь-якої справедливої політики і що принципи справедливого (*Right*) чи справедливості є і мають бути незалежними від будь-яких окремих концепцій «блага» (*Good*). Комунітаристами, натомість є ті, хто вважає, що права індивідів набувають сенсу лише в межах тієї спільноти, де мають місце засвоєння та практикування цих прав і відданість їм, і що існує онтологічний пріоритет благого над справедливим (ліберальні принципи – не виняток, їхнє здійснення передбачає існування спільноти, яка визнавала б свободу найголовнішим благом). Отже, можна було б очікувати на те, що комунітаристи будуть прихильниками культурних прав як засобів захисту ідентичностей проти загальної логіки прав, а також – що ліберали підозріло ставитимуться до них з огляду на примат індивідуальної автономії над вимогами групи. Уважніший аналіз сучасних дискусій показує, що це розмежування не є релевантним: комунітаристи не позиціонують усі культурні вимоги в одній площині, деякі з найбільш радикальних мультикультуралістів є лібералами у філософському сенсі і, понад те, більшість з філософів-комунітаристів у політиці є лібералами.

Мабуть, найліпший спосіб зорієнтуватися в цій дискусії – почати з творів двох канадських філософів, які обидва певним чином симпатизують мультикультуралістичнимтезам, алеодинзних, Чарлз Тейлор, належить до найвидатніших представників комунітаризму, а другий – Віл Кимлічка, подає себе як автентичний представник ліберального мультикультуралізму. Як ми вже говорили, Тейлор є передусім спадкоємцем німецького ідеалізму і ліберальної філософії, а його проект полягає у тому, щоб зрозуміти статус та еволюцію ідеалів модерності й автентичності. Мультикультуралізм для нього водночас є наслідком розриву традиційних ієрархій, відповіддю на втрату сенсу, яка зачіпає людей в модерних суспільствах, і особливого витлумачення однієї вписаної в модерність вимоги – вимоги визнання. Сподівання на визнання, фундаментальну важливість якого в конституюванні модерного світу колись продемонстрував Геґель, у певний момент призводить до подолання простого формального визнання рівної гідності індивідів й переростає у вимогу позитивного врахування відмінностей, які відрізняють групи та індивідів. «Ідея полягає в тому, що саме цю відмінність ігнорували, замовчували, асимілювали до панівної чи мажоритарної ідентичності. Саме ця асиміляція є головним гріхом проти ідеалу автентичності» (*Multiculturalisme: différence et démocratie*, p. 57). Отже, визнання прав меншин до певної межі є продовженням ліберальної емансипації, але не зводиться до неї, оскільки певні вимоги, які зачіпають умови виживання груп і спільнот, сягають за межі простого захисту індивідуальних прав і можуть навіть увійти у конфлікт із суто індивідуалістською концепцією лібералізму, як-от у випадку із засобами, використаними у Квебеку на захист французької мови, які Тейлор обережно захищає (не будучи при цьому прихильником квебецького суверенітету), цілком визнаючи, що вони є кроком до субстанційної концепції доброго життя (*Rapprocher les solitudes, passim*; *Le Malaise de la modernité*, p. 84).

Натомість позиція Кимлічки, яку можна розглядати як оформлення імпліцитних філософських засад Канадської хартії прав 1982 року, повністю спирається на індивідуалістські постулати, оскільки перетворює культурні права на індивідуальні права, які ведуть до визнання за індивідами здатності культивувати культурну ідентичність на власний вибір: доступ до певної культури є благом, як кажуть комунітаристи, умовою доброго життя і

навіть свободи, але сам він повинен розглядатись як наслідок вибору індивідів. У цій перспективі головною проблемою буде розрізнити (справжні) права, що дають змогу меншості захищати себе проти більшості, та привілеї групи, які ведуть до контролю спільноти над індивідом, що доходить навіть до порушення згаданих прав (*affirmative action* буде легітимною, так само як особлива манера одягатись чи носіння релігійних символів, а от обрізання дівчаток – ні). Більш складним натомість буде врахувати вимоги, які мають на меті забезпечити виживання спільнот, мажоритарних чи міноритарних, оскільки воно завжди передбачає, що добре життя не зводиться до свободи і що благо має онтологічний пріоритет над справедливістю (між іншим, саме через це Кимлічка досить вороже ставиться до квебецьких вимог: його мультикультуралізм, що захищає будь-які меншини однаково, дуже добре відповідає панівним тенденціям канадської федерації, які, проте, виявляються панівними тенденціями англомовних канадців…). Прикметно також, що ця позиція може легко бути виражена в термінах континентальної філософії – саме це роблять Сильві Мезюр і Ален Рено, які пропонують мислити культурні права як нове покоління прав людини, що, як і соціальні права, підпорядковуються приматові прав-свобод класичного лібералізму (*Alter ego*...). З другого боку, позиції французьких республіканців, які охоче висловлюються щодо конфлікту між мультикультуралізмом і республіканським універсалізмом, відверто спираються на комунітаристську філософію, що робить виживання республіканської нації першою умовою розвитку свобод.

♦ Див. вставку.

Філіп РЕНО

Переклад *Сергія Йосипенка*
За редакцією *Олега Хоми* та *Ігоря Мялковського*

БІБЛІОГРАФІЯ

BERLIN Isaiah, *Vico and Herder, Two Studies in the History of Ideas*, London, Chatto et Windus, 1976.

DUMONT Louis, «L'Allemagne répond à la France: le peuple et la nation chez Herder et Fichte», *Libre*, n° 6, 1979, «Petite Bibliothèque Payot», n° 365.

HASKELL Edward F., *Lance. A Novel about Multicultural Men*, New York, John Day, 1941.

HERDER Johann Gottfried, *Histoires et Cultures (Une autre philosophie de l'histoire)*, trad. fr. M. Rouché, préf. A. Renaut, Flammarion, «GF», 2000.

KYMLICKA Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford UP, 1995; *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale des minorités*, trad. fr. P. Savidan, La Découverte, «Textes à l'appui», 2001;

– «Les droits des minorités et le multiculturalisme. L'évolution du débat anglo-américain», Comprendre, no 1, *Les identités culturelles*, PUF, 2000, p. 142-171.

LACORNE Denis, *La Crise de l'identité américaine. Du melting pot au multiculturalisme*, Fayard, 1997.

MESURE Sylvie et RENAUT Alain, *Alter ego. Les Paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, 1999.

TAYLOR Charles, *Rapprocher les solitudes*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1992;

– *Multiculturalisme: Différence et démocratie* [1992], trad. fr. D.-A. Canal, Aubier, 1994;

– *Le Malaise de la modernité*, trad. fr. C. Melançon, Cerf, «Humanités», 1994.

WEINSTCOK Daniel, *La Problématique multiculturaliste*, Alain Renaut (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, t. 5, *Les Philosophies politiques contemporaines*, Calmann-Lévy, 1999, p. 427–461.

«Cultural Studies»

Терміном *Cultural Studies* називають академічні дисципліни, які, не відповідаючи традиційним дисциплінам, стосуються тих культур, що їх вважають репрезентантами розмаїтості американського суспільства: *Women Studies* (про фемінізм і культуру жінок), *African-American Studies* (про історію і культуру чорних американців), *Lesbian and Gay Studies* (про різні складники гомосексуальної культури). Академічна модель *Cultural Studies* вироблена департаментами, що спеціалізуються на різних географічних культурних зонах (Азія, Африка тощо), а їхнє сьогоднішнє бурхливе поширення пов'язане з розвитком мультикультуралістичних вимог.

ІКОНОМІЯ

οἰκονομία [ойкономía / ікономіа] гр.

лат.	*disposition, dispensatio*
рос.	*домостроительство, икономия*
слов.	смотрение, домострой
фр.	*économie*

▸ ÉCONOMIE, **BILD**, **EIDÔLON, МІМЕСИС**, **МОМЕНТ**, *MONDE*, OIKEIÔSIS, SÉCULARISATION, **СОБОРНОСТЬ**, SVET

Термін ікономіа (οἰκονομία) *– це вузлове поняття в християнському осмисленні образу (εἰκών). Щоб зрозуміти його, варто проаналізувати семантичну історію терміна протягом дев'яти століть його шляху до успіху. Оскільки це поняття є спадкоємцем класичної* οἰκονομία *(Ксенофонт, Аристотель), апостол Павло обрав його у своїх посланнях на позначення цілісності задуму Боговтілення. Очевидна полісемія цього поняття призвела до неузгодженості перекладів. Цим була порушена засаднича цілісність регулятивного поняття, яке легітимувало будь-які стосунки духовного світу зі світом минущим. Призначена для виправдання прилаштувань закону до повсякденної та історичної реальності патристична ікономіа підтримує всі способи управління та адміністрування видимим світом. Доктрина образу поєднала у ній прагматичну єдність та разючу сучасність.*

I. ВІД КСЕНОФОНТА ТА АРИСТОТЕЛЯ ДО ПАВЛА З ТАРСУ

До патристичної літератури поняття ікономіі ввійшло із послань апостола Павла, у якого οἰκονομία вживається на позначення εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν «ікономіі виповнення часів» (Еф. 1:10), ікономіі милості (3:2), ікономіі таємниці (3:9). У посланні до Колоссян (1:25) Павло говорить про «розпорядження Боже (οἰκονομία θεοῦ)» [пер. о. І. Хоменка]. У сучасних перекладах це слово ніколи не передається буквально, натомість можна прочитати «виповнення» (*accomplissement*), «план», «задум» (*dessein*), а також «реалізація» (*Traduction Œcuménique de la Bible, Bible de Jérusalem* [фр. переклади Біблії]). Той, кому доручене це виповнення, – це διάκονος або οἰκονόμος – «служитель», «розпорядник», «господар» (фр. *intendant, minister, англ. manager*), причому у Вульгаті перевагу надано слову *actor*. Павло позичає грецький термін, що доти означав управління та розпорядження благами і послугами в домашньому житті та, через перенесення моделі приватної економіки на публічну, у житті громади. Саме в такому сенсі використовують це слово і Ксенофонт, і Аристотель.

Перед ними Гесіод у «Трудах і днях» трактує сімейне господарство більш поетичним чином. Платон у «Політейї» (IV та VII) та «Законах» (IV та VIII) звертається до οἰκονομία для філософської розробки образу управління благами в ідеальній громаді. Платонівська ікономіа – це наука управління благами та особами в державі, керованій мудрецем, обдарованим поміркованістю (σωφροσύνη) та справедливістю (δικαιοσύνη). Ці визначальні політичні чесноти здобуваються в ході освіти, необхідним для цього є вправляння у діалектиці – мистецтві діалогу, в якому народжується знання. Законодавча здатність – це не що інше, як λόγος, тобто дискурсивна раціональність.

Зовсім іншим є предмет міркувань Ксенофонта та Аристотеля, цікавих не до царини літератури чи утопії, а до практичних проблем, пов'язаних із повсякденними реаліями сім'ї та громади. Через це οἰκονομία у них обох постає ключовим поняттям, бо вона визначає місце зіткнення між політичним реалізмом та справедливістю. У своєму «Домостроїї» (*Oeconomicus*) Ксенофонт аналізує всі елементи управління багатствами та благами у рамках землеробської сім'ї:

> *Сократ*: Скажи мені, Критобул, хіба господарювання (οἰκονομία) – це не назва певного виду науки (ἐπιστήμης), як медицина, ковальське мистецтво чи мулярське (...)? Отже, ми можемо сказати, якою є справа господарювання (ἔργον αὐτῆς, sc. τῆς οἰκονομίας)?
>
> *Критобул*: Мені здається, що справою доброго господаря (οἰκονόμου) є добре управління своїм домом.
>
> *Сократ*: А домом іншого, якщо той йому його довірить, не може управляти як своїм? Дійсно, вправний (ἐπιστάμενος) муляр міг би працювати для іншого, як для себе. Отож, господарник (οἰκονομικός) має таку саму здатність. (...) Тому той, хто знає це мистецтво (τὴν τέχνην ταύτην ἐπισταμένῳ), навіть якщо позбавлений власних благ, може заробляти на життя, господарюючи (οἰκονομοῦντα) в домі іншого, як він робив би, зводячи його (οἰκοδομοῦντα)
>
> Ксенофонт, *Домострой* I, 1–4.

Отож, «господарник» – це той, хто опанував мистецтво господарювання, тобто мистецтво управління домом та майном. Ксенофонт розрізняє «господаря» (οἰκονόμος) та «господарника» (οἰκονομικός): перший добре чи погано керує своїм майном, другий володіє наукою господарювання та може практикувати її як професію. «Розпорядник у власному господарстві може бути або добрим, або поганим у своєму управлінні. Але οἰκονομικός, тобто той, хто володіє мистецтвом розпоряджатись домогосподарством, завдяки цьому є добрим господарником» (L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse*, p. 87). Це поняття у Ксенофонтовій суперечці між Сократом та Критобулом наповнене неусувним

напруженням між розрахунком оптимізації та етичними вимогами, мистецтвом прибутку без війни, пов'язаним із провіденційною концепцією природи. У продовження дискусії Сократ розмірковує про управління багатством та справедливі заходи, яких варто вжити, щоб забезпечити процвітання домогосподарства та громади.

У «Домострої» (*Oeconomicus*) Аристотеля все це уточнюється. Не провидіння, не утопія, а розгляд згідно з обставинами ефективних практик та їхніх результатів. У приватній царині Аристотель залишається досить близьким до Ксенофонта, але коли він переходить у царину публічного, економічні проблеми стають невіддільними від політичних. «Економік» вже означає не людину, а раціональний тип стосунків із реаліями, ближчими до судження ймовірності (діалектики), ніж до метафізичних зацікавлень. Судження належить до функцій δόξα, за її належного вжитку. Тут є місце і для категорії хитрощів (ruses). Економія – це одночасно стратегічна й тактична практика, на службі у влади та збагачення. Засоби оцінюються за міркою їхніх результатів.

♦ Див. вставку 1.

Все це успадковують отці Церкви тому, що Павло співвідносить Боговтілення із задумом управління та божественним керуванням світськими реаліями людства. Переклади не дають адекватного уявлення про полісемію цього слова, адже «ікономія» то зникає, то, взята в лапки, стає об'єктом плутаного коментарю з приводу випадкової омонімії. Проте систематична єдність терміна є суттєвою для того, хто хоче зрозуміти функціонування οἰκονομία. Розбіжність перекладів свідчить про тривогу, яку християни відчували перед христологічним обґрунтуванням компромісної поведінки. Це правда, що οἰκονομία змінює своє значення щоразу, як її вживання зумовлює відхилення, але те, що становить засадничу єдність самої полісемії, так це саме войовничий спротив будь-якому ригоризму (ἀκρίβεια), будь-якій однозначності інтерпретації.

II. ПАТРИСТИЧНА ПОЛІСЕМІЯ: ІКОНОМІЯ ТА ВТІЛЕННЯ

Полісемія не означає семантичної еволюції, адже ці значення співіснують та діють одночасно з перших віків. У VIII столітті вирішальним поворотом в артикуляції економії стає суперечка про легітимність ікони у патристичній літературі. Криза, спровокована іконоборцями–імператорами (724 р.), змусила захисників образів (іконошанувателів) розробити цілісну концепцію економії. Так відкривається та завершується в усій своїй філософській та політичній широті визначення механізму, що забезпечує управління без розриву інтересів неба із благами землі.

♦ Див. вставку 2.

A. Божественна економія та церковна інституція

У патристичній літературі термін οἰκονομία вживається у класичному значенні управління та розпорядження благами й особами або на позначення посад та обов'язків усередині церковної інституції. Втілення, тобто божественна воля звернутись до видимого та історії, стає моделлю для людського управління та розпорядження світовим простором тими, хто вважається його управителями (οἰκονόμοι). Павло – це отець-засновник поняття про економію втілення. Οἰκονομία відкриває простір діяльності нового закону, складеного за зразком Христа із переступів, про які Павло перший стверджує, що саме вони є реалізацією смислу закону на відміну від його літери (Рим. 2:29; 2 Кор. 3:6; пор. Євсевій, *Церковна історія*, PG, t. 20, col. 308C; Йоан Златоуст, *De sacerdotio* VI, 7, 40, p. 328). Тому це слово означало особу Христа, як і всю історію Його життя, аж до страстей і Воскресіння і далі до майбутнього здійснення задуму провидіння та спокути (Афанасій, PG, t. 25, col. 461B, і t. 26, col. 169A; Юстин, PG, t. 6, col. 753B; Іриней, PG, t. 7, col. 504B; Григорій Назіанзін, PG, t. 36, col. 97C; Григорій Ніський, PG, t. 45, col. 137B).

З моменту, коли втілення стає довготерміновим задумом, що з необхідністю включає найбільш радикальне випробування з боку реальності, тобто смертності, οἰκονομία стає моделлю будь-якого пристосування людського управління до плану провидіння, операційним поняттям, що встановлює стосунки між духовними вимогами та здійсненням минущої влади. Інакше кажучи, йдеться про поняття пристосування засобів до мети, завдяки чому про «нагоду» (καιρός) судять у термінах корисності, ефективності. Це не питання ні юриспруденції, ані казуїстики, адже підґрунтя залишається непохитно христологічним; дійсно, особа Христа не може вважатись частковим випадком, трактованим як прецедент, *exemplum*. Натомість це щось на зразок прагматизму, заснованого на есхатології. Ця дороблена адаптація опирається на органічні аналогії, найбільш фундаментальна з яких знову походить від Павла: ототожнення тіла Христа з тілом Церкви (1 Кор. 12:31). Виходячи з цього, церковна інституція стає οἰκονόμος («управителем», «розпорядником») звершення, і всі засоби, які вона застосовує для керування οἰκουμένη, тобто сукупністю заселених земель, заради тріумфу християнства, виправдані божественністю мети та гармонією природного порядку. Таким чином Церква здійснила рух від домашнього (οἶκος) до космологічного задля поширення на весь усесвіт науки про управління та адміністрування божественним спадком – творінням. Божественна економія – це природна модель усіх обмінів та всього споживання.

Б. «Dispositio» та «dispensatio»

У світлі самого напруження класичної рефлексії зрозуміло, що інституція скоро постане перед питанням, до якої межі може дійти пристосування засобів до мети. До якої міри лукавство та тимчасове відвернення від євангельських принципів може допускати, щоб цілі тимчасово переважали над вимогами справедливості та любові? Суперечки із цього питання примножуються, чи йдеться про стратегії навернення, педагогічні хитрощі чи благородну брехню...

Щоб чіткіше окреслити семантичне поле οἰκονομία, треба знову відштовхуватись від христологічної основи, як вона витікає із Павлового слововжитку. Οἰκονομία Божа – це Христос, синівське втілення. Із цього витікає тринітарне значення (Іпполіт, PG, t. 10, col. 808A, 816B, 821A), яке на латину перекладається то як *dispositio*, то як *dispensatio*, відповідно до того, чи йдеться – у випадку *dispositio* – про «структурність» Божества [тобто внутрішні стосунки Осіб у Божестві] (Тертуліан), чи – у випадку *dispensatio* – про продуктивну динаміку сенсу та історії. До латинських термінів Тертуліан додав транслітерацію грецького слова у формі *oeconomia* на означення тринітарного виміру таїни синівства (PL, t. 2, col. 158A). *Dispositio* дозволяє висвітлити натуралістський вимір οἰκονομία, що відкриває цілісність творення, а отже, одночасно і φύσις, κόσμος та σύστασις, тобто природи, всесвіту та органічної системи (Климент Александрійський, PG, t. 8, col. 1033A–B). Тіло включене у цю провіденційну та впорядковану структуру світу, тож у певному сенсі οἰκονομία успадковує стоїчну

1

Хрематистика та економія

Спочатку можна запитати, чи мистецтво наживи (ἡ χρηματιστική [sc. τέχνη]) тотожне мистецтву домогосподарства (τῇ οἰκονομικῇ), чи становить його частину або є службовим щодо нього (...). Ясно, що мистецтво домогосподарства не тотожне мистецтву наживи, адже до останнього належить здобування (τὸ πορίσασθαι), а до першого – використання (τὸ χρήσασθαι); бо яке інше мистецтво, крім домогосподарства, займалося б використанням благ у домі?

Аристотель, *Політика* I, 8, 1256a 3–13.

Отже, один вид мистецтва придбання (εἶδος κτητικῆς) [інші види якого – війна та полювання] за природою (κατὰ φύσιν) є частиною мистецтва домогосподарства, тому що повинно існувати – або йому [мистецтву домогосподарства або придбання] слід зробити, щоб існувало – накопичення благ, необхідних для життя та корисних для спільноти міста чи сім'ї. (...) Таким чином, ясно, що існує та з якої причини існує деяке природне мистецтво придбання для господарів (τοῖς οἰκονόμοις) та державців (τοῖς πολιτικοῖς).

Op. cit., 1256b 27–38.

…Чи належить мистецтво наживи (ἡ χρηματιστικὴ) господареві та державцеві, чи ні? Але треба, щоб це [= матеріальні блага] існувало (бо як політика не створює людей, а розпоряджається ними, отримавши від природи, так і стосовно їжі природа має забезпечити нас землею чи морем або чимось іншим), а вже з того господарю (τὸν οἰκονόμον) личить розпоряджатись як слід.

Op. cit., 1258a 19–25.

У цих уривках Аристотель вирізняє два режими економії: один залишається пов'язаним із природою та має завдання зберігати, управляти та діставати вигоду із продуктів, необхідних для життя (економія); інший, необмежений, має за мету тільки збагачення (мистецтво наживи, хрематистика, ἡ χρηματιστική [sc. τέχνη]) та вимагає етичної пильності щодо заміни грошей на самі блага (торгівля). Ці два режими стосуються так само домашньої економії, як і політичної. В Аристотелевому трактаті «Домострой» також застосовується це розрізнення, але власне політичне місце узгоджується зі здобуванням та прирощенням влади через привласнення та прирощення благ. Хрематистика у «Домострої» – це лише сукупність технік та стратегій фінансування.

Варто зауважити, що у «Політиці» (1258b) у зв'язку із хрематистичним аспектом економії йдеться про прибутковість капіталовкладень – процент, званий τόκος, що дає Аристотелю нагоду засудити лихварство як протиприродну (παρὰ φύσιν) діяльність. Це може здивувати, адже він відзначає, що продуктивність омонімічна народженню дітей (ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτά ἐστιν). Натомість християнська думка позитивно використовуватиме цей образ у церковній ікономії, що бере за модель породження та споріднення з плідної утроби Божої Матері, названої Θεοτόκος «Богородиця». У класичній думці рефлексія з приводу економії асоціювалася із землеробською моделлю, засаднича турбота завжди лишалась турботою раціональної гармонії між Οἰκονομία та Φύσις, між економією та природою. Християнська конструкція ікономії поривається зі всією природною моделлю, аби сформулювати символічний режим теологічно-політичної влади.

концепцію космосу. «Диспозиція», *dispositio*, – це структурний концепт, тоді як «розподіл», *dispensatio*, – функціональний. *Dispensatio*, розподіл та прояв (dépense et déploiement) у видимому, охоплює історичні наслідки божественної волі та дії у світі й застосування її вкладень до свого творіння. Розрахункове осмислення витрат, прибутків та втрат знаходить тут своє теологічне обґрунтування.

> Тепер скажемо, якими є подаяння благ (χορηγία τῶν ἀγαθῶν) для нас від Отця через Нього [Сина]. Бо оскільки будь-яке створене єство, як оце видиме, так і умоглядне, потребує Божого піклування (ἐπιμελείας) для утримання його в єдності, то творче Слово, Єдинородний Бог, мірою потреб кожного (τῆς ἑκάστου χρείας) надаючи Свою допомогу, примножує розмаїті та різнорідні даяння (ποικίλας μὲν καὶ παντοδαπὰς … τὰς χορηγίας ἐπιμετρεῖ), сумірні кожному створінню і відповідні до його нагальних потреб (κατὰ τὸ τῆς χρείας ἀναγκαῖον), через багатоманіття тих, кому Він благодіє.
>
> Свт. Василій Кесарійський, *Про Святого Духа* VIII.19.

Ці витрати підіймають для церковного управління питання про рентабельність та рівновагу, що піддається обрахунку, у розподілі благ, а також у розподілі нагород та покарань (див. J. Kotsonis, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, trad. fr. P. Dumont, Gembloux, Duculot, 1971).

Вульгата надає перевагу перекладу *dispensatio*, що охоплює одночасно φύσις та πρόνοια, тобто природу і Провидіння. Саме в цьому значенні слово οἰκονομία вживають Климент (PG, t. 8, col. 809B), Ориген (PG, t. 11, col. 277A), Григорій Ніський (PG, t. 45, col. 126C) та Максим (PG, t. 90, col. 801B). Гармонія світу відкривається в усіх виявах пристосування засобів до мети задля досягнення згоди (ὁμολογία). Отже, терміном «ікономія» позначаються: розсудливість (φρόνησις), як у Оригена, Афанасія (PG, t. 25, col. 488B) чи у Феодора Студита (PG, t. 99, col. 1661C); педагогічна стратегія та певне маніпулювання душами, як у Оригена (PG, t. 13, col. 496B); хитрощі та будь-які стратегічні прийоми, що дозволяють узгоджувати умовчання та риторичні засоби, як у Григорія Назіанзіна (PG, t. 36, col. 473C) чи Василія (PG, t. 32, col. 669A); і нарешті брехня (ἀπάτη, καλὴ ἀπάτη), як у Златоуста (PG, t. 48, col. 630 *sq.*).

B. «Зберегти істину»

Лист 58 Григорія Назіанзіна до Василія Кесарійського яскраво ілюструє проблему пастирської ікономії в умінні використати нагоду. Василій у протистоянні єретикам, згідно зі стратегічними міркуваннями, спритно приховує строгість тринітарної догми, щоб уникнути конфлікту, що загрожував єдності Церкви у провінціях, вражених єрессю. Не перебуваючи у виграшній позиції, Василій дещо замовчує. Звинувачений у боягузтві більш ригористичними супротивниками, він отримує цей лист свого друга, який його підтримує.

> Отож краще, щоб істина була *збережена* (οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν) тим, що ми поступаємось трохи обставинам, наче якійсь хмарі (ὥσπερ νέφει τινὶ τῷ καιρῷ), ніж загублена відвертістю проповіді (...). Присутні [на бенкеті] відкинули цю *ікономію*, наче зіпсовану їжу та насмішку над собою, та ще й нагримали на нас, буцімто ми радше *зберігаємо* малодушність, ніж слово (τὴν δειλίαν μᾶλλον ἢ τὸν λόγον οἰκονομούντων). (…)
>
> Ти ж, божественна й священна голово, навчи нас, наскільки нам просуватися у богослов'ї Духу, які слова вживати, а які *приберігати* (μέχρι τίνος οἰκονομητέον).
>
> Григорій Богослов, *Лист* 58.

Неоднозначність богословської категорії, поставленої на службу політиці, ставала в нагоді отцям та теологам, коли треба було примирити християнське милосердя із бажанням панувати та навертати. Все могло скластись так, що ікономія стала б підґрунтям активної концепції толерантності. Але сталось навпаки, і саме стратегічне прилаштування дійшло аж до того, щоб допустити певний макіавеллізм. Єпископське управління людськими справами породило історичні приклади, де рішення ієрархії вже зовсім не надихалися євангельськими взірцями. Так, ікономія у покаянній дисципліні перетворилася на потурання грішникам.

2

Криза образу: іконоборчий період (724–843)

Протягом майже століття Візантійська імперія була розбурхана політично-богословським конфліктом, ставкою в якому була легітимність образу та монопольне володіння ним. Іконоборець-імператор Лев III видав указ (724 р.) про знищення всіх релігійних образів та їх заміну імперськими та світськими декоративними зображеннями. Церква втягнулась у цю битву, де на кін було поставлене підґрунтя її земної влади; її перемога 843 р. отримала назву «Торжества Православ'я». Ця історична колізія спонукала християнських богословів та філософів вперше виробити богослов'я образу. Ця гідна уваги філософська інновація в культурі-спадкоємиці юдаїзму та грецької думки, що були мало прихильними до видимого (через вірність строгості онтологічного питання), послуговувалася словом «ікономія». Саме через повернення цього терміна до вжитку та гру його полісемії було започатковано першу на Заході думку про образ, першу іконологію.

Багатство та неоднозначність семантики досить добре пояснюють благорозумне мовчання церковної інституції, яка ніколи не видала загальної праці, присвяченої цьому небезпечному та амбівалентному терміну. Те, що Бог та його творіння зустрічаються в «економічній» царині взаємного прилаштування, безумовно становить рушійну силу текстів, але ніколи не стає об'єктом використання як концепт. Єдине свідчення про спробу тематичного визначення економії – у втраченому трактаті Євлогія – дійшло до нас у конспекті патріарха Фотія. Євлогій, як видається, брав до уваги лише значення пристосування та нагоди.

♦ Див. вставку 3.

III. ІКОНІЧНА ІКОНОМІЯ

Починаючи з VIII століття у зв'язку з кризою образів, розв'язаною імператорами-іконоборцями, захист ікон цілковито будується на економічній інтерпретації Боговтілення. Управління та розпорядження видимим стало наріжним каменем церковної політики. Грецькою слова εἰκονομάχος «іконоборець» і οἰκονομάχος, тобто ворог економії, звучать однаково – «ікономахос». Тому ворог ікони поставав губителем Христа, Церкви та вселенського задуму спокутування. Οἰκονομία ікон, підтримуючи створення різноманітних образів, розглянута в ширшому контексті, відсилає до цілісності семантичного поля οἰκονομία. Дійсно, ікона вшановує Втілення та встановлює творчість

3

Розрізнення Євлогія

Загублений трактат Євлогія був одночасний дебатам щодо монофізитської та несторіанської єресей (V століття), тобто часам, коли строгий захист істинної догматики загрожував єдності Церкви. Отож, треба було поступово якнайкраще доходити «компромісу» між духовною вірністю та політичним проектом. Цей «компроміс» – економія, і вона вимагає прагматичного пристосування, зберігаючи принципову пильність. Цей трактат – єдина візантійська праця, що, як видається, намагалась здійснити синтез практик економії.

Διαιρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς οἰκονομίας εἶδος, ὅπερ ἡ τοῦ Θεοῦ οἶδεν ἐκκλησία, τρισὶ διαφοραῖς, καὶ ὡς κατὰ μηδεμίαν τῶν τριῶν προῆλθον αὐτοῖς εἰς τὴν συμπεφυρμένην ἀσέβειαν, ποιεῖται τὸν ἔλεγχον, αἱ τῶν ἀκράτων αὐτοῖς δυσσεβημάτων σπονδαί. (…)

У понятті економії, яке знає Церква Божа, [Євлогій] встановлює потрійне розрізнення та викриває [єретиків] у тому, що примирення між крайнощами їхніх нечестивостей дійшло у них до суміші нечестя шляхом, який не відповідає жодному із трьох [цих розрізнень].

Καὶ πρῶτον μέν φησιν ὡς ὁ τῆς οἰκονομίας λόγος οὐ τὰ τυχόντα τῶν προσώπων ἐπόπτας καὶ διαιτητὰς καθίζει τῆς πράξεως, ἀλλὰ τοὺς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους τῶν τοῦ Θεοῦ μυστηρίων, καὶ οἷς τῶν ἀρχιερατικῶν θρόνων οἱ νόμοι κατεπιστεύθησαν. (…)

Для початку [Євлогій] говорить, що принцип економії призначає не перших-ліпших доглядачами та суддями у справах, а слуг Христових, розпорядників (οἰκονόμους) божественних таїнств та тих, кому ввірено законодавство первосвященицьких кафедр.

Ἔπειτα δὲ τότε τὰς οἰκονομίας ὁ ὀρθὸς λόγος μεταχειρίζεται, ὅτε τὸ δόγμα τῆς εὐσεβείας οὐδὲν παραβλάπτεται· (...) Πολλάκις δέ τις καὶ πρόσκαιρος οἰκονομία προελήλυθε πρὸς βραχύ τι τῶν οὐκ ὀφειλόντων ἀνασχομένη καὶ στέξασα, ἐπὶ τῷ διηνεκὲς μὲν καὶ ἀκλόνητον τὴν εὐσέβειαν ἀπολαβεῖν τὸ κράτος. (...)

Далі, цей правильний принцип тоді здійснює економію, коли догма благочестя залишається анітрохи не ушкодженою. (…) Часто економія, пристосована до обставин (πρόσκαιρος οἰκονομία), встановлюється на обмежений термін, допускаючи та утримуючи дещо неналежне, аби благочестя [могло] відстояти тривку і непорушну могутність.

Τὸ δὲ ἕτερον εἶδος τῆς οἰκονομίας περὶ τὰς λέξεις λαμβάνει τὴν σύστασιν. Ὅτε γὰρ τῶν τῆς ἐκκλησίας δογμάτων ὀρθῶς ἐχόντων καὶ δι᾽ ἑτέρων φωνῶν ἀνακηρυττομένων, ῥήματά τινα τοῖς ἀκεραιοτέροις σκανδάλου κἂν οὐκ εὔλογοι γίνωνται προφάσεις, ἀποσιωπᾶσθαι συγκαταβαίνει ταῦτα. (...)

Другий вид економії стосується слів. Адже коли догмати Церкви зберігаються правильними, але проголошуються різними словами і деякі вирази найчистішим [людям] дають привід для збентеження, хоча б це було безпідставно, – в такому разі домовляються їх не вживати.

Καὶ τρίτον δέ φησι τρόπον οἰκονομίας, ὅτε παρορῶνται πρόσωπα πολλάκις ἐκκήρυκτον ψῆφον τῆς ἀκριβείας κατ᾽ αὐτῶν ἀνακηρυττούσης, οὐδὲν ἔλαττον τῶν ὀρθῶν κρατυνομένων δογμάτων.

Каже він і про третій спосіб економії, коли люди часто не звертають уваги на указ про відлучення, хоч акривія свідчить проти них, але, тим не менш, правильні догмати лишаються в силі.

Фотій, *Бібліотека*, код. 227 (гр. текст за: Photius, *Bibliothèque*, vol. 4, Les Belles Lettres, 1965, p. 111–112, 76).

у видимому як мімесис (μίμεσις) провіденційних діянь Бога. Стратегічне, педагогічне та політичне пристосування засобів до мети, яке практикує інституція, наслідує божественне пристосування до режиму видимого. Для розроблення іконічної специфіки ікономії отці Церкви протиставляють її відтоді θεολογία «богослов'ю», тобто вірності євреїв буквальному розумінню закону Мойсея. Ікономія – ознака нового закону, кінець біблійних заборон та підкорення букві (Феодор Студит, PG, t. 99, col. 353D). Наслідком цього були моменти кризи всередині Церкви, коли ікономія, спокушаючи найбільш строгі уми, постала виправданням брехні, зловживань та злочинів, вчинених во ім'я законної мети. Ікономія вступає у конфлікт із акривією (ἀκρίβεια), тобто буквальним виконанням закону. «Свята ікономія» неодмінно буде підживлювати полеміку проти євреїв. Вороги Втілення та образу, вони тим самим звинувачені у практиці диявольського управління благами та прибутками. В їхньому зв'язку з грошима виявляється їх прокляття.

Відтак є добре зрозумілим збентеження християнських перекладачів, які віддають перевагу розрізненості та невідповідності перекладів з метою, цілком економічною, приховати «ідеологічну» єдність терміна, що загрожує духовній чистоті практики. Уніфікований переклад слова οἰκονομία як «економіка» (économie) може лише надто явно маніфестувати політичну мету світської влади, що вже не відчуває себе вірною етичним вимогам Євангелія. Так можна пояснити численні примітки, які застерігають читача звертати увагу на те, що представлено як «випадкова омонімія» і «може породити серйозні непорозуміння». Проте йдеться про ту саму річ, тобто про легітимацію всіх засобів, необхідних для управління та розпорядження видимим світом з метою спасіння, а також про збереження незнищенної цілісності інституції. Οἰκονομία – це не омонім, а єдине поняття, що слугує об'єднанню.

♦ Див. вставку 4.

Марі-Жозе МОНДЗЕН

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Дарини Морозової і Юрія Вестеля*

БІБЛІОГРАФІЯ

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, trad. fr et éd. G. Bardy, Cerf, 1964-1971.

JEAN CHRYSOSTOME, *De sacerdotio/Sur le sacerdoce*, éd. et trad. A.-M. Malingrey, Cerf, «Sources chrétiennes», 272, 1980.

MONDZAIN Marie-José, *Image, icône, économie*, Seuil, 1996.

STRAUSS Leo, *Xenophon's Socratic Discourse*, Londres, Cornell UP, 1970.

XÉNOPHON, *Économique*, trad. fr. P. Chantraine, Les Belles Lettres, 1993.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

PG: MIGNE Jacques-Paul (éd.), *Patrologiae cursus completus, series graeca*, 1857.

PL: MIGNE Jacques-Paul (éd.), *Patrologiae cursus completus, series latina*, 1844.

4

Никифор: іконофільський синтез

Саме криза образу, безсумнівно, спонукала сформулювати цілісне поняття. Це явне ототожнення поняття «Втілення» з політичним управлінням благами та особами, а також ставка на іконічне зображення роблять із ікономії головну частину символічної конструкції. Ікономія здійснює доктринальний синтез євангельського послання та життя інституції. Патріарх Никифор став палким виразником цього, зразковим для IX століття.

> (…) Бо до того, як розпочати промову про ікони, він [іконоборець–імператор Лев Ісаврянин] заради найкращої побудови промови натякає на свій задум. Дивіться бо, яка логічна послідовність зберігається між цими словами та попередніми! Адже почавши говорити про природи та іпостасі, раптово, захоплений самовпевненістю та пристрастю, безладно перескакує до ікон та первообразів, щоб ясно показати, що вся здійснена ним промова, від початку до кінця, спрямована на глузування, разом із священними символами нашої віри, над усією ікономією Спасителя нашого Христа, ба й на заперечення самого Христа.
>
> Никифор, *Антирретик* I, PG 100, 224C – 225A.

«Антирретики» Никифора – одна з провідних апологій ікони, були написані у IX столітті. Термін «ікономія» там вживається тридцять дев'ять разів для ототожнення захисту образу із захистом Втілення. Ці полемічні трактати давали відповідь на іконоборчу інтерпретацію ікономії, за якою після воскресіння збереження євангельської вісті було єдиним легітимним обов'язком церковної теології та її ієрархії, в той час, як тимчасова ікономія поверталась до секулярної політичної влади імператора. Інтерпретація οἰκονομία стала через це політичною ставкою, центром якої було розділення влади. Церква отримала перемогу, зібравши під одним словом усі світські цілі й завдання видимого світу, влади та багатства.

СОБОРНОСТЬ

▸ **CONCILIARITÉ і БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО, МИР, НАРОД, ІКОНОМІЯ, ПРАВДА, RELIGIO, РОСІЙСЬКА МОВА, САМОСТЬ, СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ**

З часів Хомякова термін «соборность» означає соборну природу Церкви, її здатність долати індивідуальне, поважаючи при цьому свободу кожної особистості. Цей насамперед слов'янофільський концепт швидко вийшов за межі богослов'я і зараз вживається на позначення засадничої риси російського життя, думки та самої російської культури.

I. ЦЕРКВА: МІСЦЕ ЗІБРАННЯ, А НЕ ДОГМИ

Французькою це слово можна перекласти як *conciliarité* або *synodalité*, адже російське слово, що позначає церковний *собор*, складене з кореня *бор-*, від «брати», та префіксу *со-*, який означає «із, разом». Собор – це зібрання всієї Церкви. В російській мові це слово також означало зібрання Руської Землі в особі її представників, обраних різними станами, що існували за старого порядку: боярами, купцями, духовенством, селянами; це зібрання називалось «земский собор». Собори представників усіх помісних церков (*Les conciles œcuméniques*) російською називаються «вселенские соборы». Нарешті, оскільки в православ'ї кафедральний собор, де відбуваються єпископські служіння, вважається насамперед не місцем навчання, *cathedra*, а місцем зібрання вірних, слово «собор» можна у цьому разі перекласти і як *collégiale*. Але до слова «собор» можна також додати прикметник «кафедральный», що походить від *cathedra* і означає місце проголошення церковного вчення.

II. ОЛЕКСІЙ ХОМЯКОВ: СВІТСЬКИЙ ТЕОЛОГ, ПОЕТ ТА ВІЙСЬКОВИЙ

Слово «соборность», що має широкий набір значень, вперше було вжито світським богословом, офіцером, поетом та драматургом XIX століття Олексієм Хомяковим (1804–1860 рр.) для визначення особливостей православ'я. Отож, цей термін належить до тієї частини релігійного словника, що не обмежується суто релігійним ужитком. Він швидко став ключовим словом російської слов'янофільської думки, а потім поширився на політику, філософію і літературу. Його можна перекласти як «єдинодушна й вільна колегіальність». 1989 року один із сучасних теоретиків семіології, В'ячеслав Всеволодович Іванов, депутат останньої Верховної Ради СРСР, закликав до духу «соборности», що, на його думку, полегшило б гармонійний перехід Росії від одного політичного режиму до іншого. Твори, присвячені «соборности» в російській літературі й публіцистиці виходять постійно.

«Соборность», як і «правда» (справедливість-істина) чи «народность» – це великі концепти, за допомогою яких Росія прагне відрізнити себе від Заходу, постійно звинувачуваного нею в надмірному раціоналізмі й індивідуалізмі. «Народность» означає національний та народний дух, а «соборность» – дух єдності вільних особистостей.

♦ Див. вставку 1.

Розрізнення *Gesellschaft* «суспільство» і *Gemeinschaft* «спільнота», здійснене Тьоннісом у німецькій мові 1887 року, спирається на таку саму типологію, що істотно розрізняє абстрактні категорії соціальних наук і конкретні, живі категорії, – коротко кажучи, писаний договір (*contrat*) і живий союз, який не потребує жодного договору (Юрій Лотман дивується тому, що навіть такий містичний західний святий, як Франциск Асизький, потребував укладення договору зі своїм вовком [«Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры, *Избранные статьи*, т. 3, с. 345]). Західна держава відрізняється від сім'ї, до якої, згідно зі слов'янофілами, уподібнюється колективний спосіб життя слов'янської спільноти, тим самим, чим *Gesellschaft* відрізняється від *Gemeinschaft* (див. ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО, вставка 1).

III. «СОБОРНОСТЬ» І КАТОЛИЧНІСТЬ

Саме в одному з франкомовних текстів Хомякова ми натрапляємо на перший більш-менш повний виклад поняття «соборность» у широкому й абстрактному значенні «однодушної та вільної колегіальності в духові». Йдеться про працю «Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie» (Кілька слів православного про західні віросповідання з нагоди брошури пана Лорансі) (Paris, 1853). Вона підписана іменем *Ignotus* (Невідомий). Автор пояснює, що він взявся за перо, щоб захистити від несправедливих звинувачень «l'Église catholique orthodoxe (Кафолічну православну Церкву)», де *catholique* – це переклад французькою слова «соборная». В іншій статті, «Лист до редактора» «L'Union chrétienne» «щодо смислу слів *catholique* та "соборный" у відповідь на промову отця Гагаріна, єзуїта», Хомяков повертається до визначення цього слова. Гагарін докоряв православним за те, що вони переклали слово καθολικός із Нікейського символу віри блідим, безсилим словом «соборный», що має багато інших значень, у тому числі тих, що стосуються «кафедри», синоду і навіть світського. В Нікейському символі віри вжито слово καθολικός,

росіяни переклали його як «соборный», а слово «католицький» отримало вужче значення Римської Церкви і відтак обмежилось позначенням простору, території. Тож Хомяков знову звертається до цього слова і припиняє асоціювати його з Римською Церквою, демонстративно утворюючи вираз «кафолічна православна». Трохи пізніше Хомяков знову пише французькою до редактора «L'Union chrétienne», полемізуючи зі своїм земляком, що став єзуїтом, отцем Гагаріним. Останній критикував слово «соборний» за його неясність та неточність. Він зауважував, що це російське слово означає і синодальне, і «кафедральне», і навіть соціальне. На що Хомяков відповідає, що католицизм – це тільки географічна універсальність, а «соборность» – це універсальність духу. При цьому він звертається до аргументів, які зазвичай використовують проти протестантів.

Так у полеміці з перебіжчиком із православ'я поступово розширюється сенс цього слова: західна індивідуалістична думка не може досягти повного схоплення буття, це може зробити тільки «соборность», адже це не просто сукупність складників церковного синоду, «вона органічно долає їхню віддаленість та їхню замкненість у гносеологічній обмеженості» (Е. Скобцова, *Хомяков*, с. 41). Навіть юродство чи «божевілля у Христі» – вельми характерна для російської побожності форма аскетизму, коли божевільний у Христі удає божевілля, відмовляється від майна, гігієни та викриває лицемірство сильних світу (найвідоміший юродивий – Василій Блаженний, XVI ст., похований на Красній площі у Москві) – на Сході причетне гносеологічному процесові. На Заході ж причетність божевілля та безпорядку до створення порядку абсолютно неможлива і цілковито заборонена. Оскільки на слов'янському і православному Сході любов причетна створенню порядку, останній має силу та дар, тоді як на Заході він зводиться до закону… Примусовий принцип закону, догми становить частину західної релігійної й філософської думки, натомість свобода є складником «соборности». Йдеться про «єдність-свободу», яку не накидають, а переживають усі разом в акті «соборности».

IV. «БОГОЛЮДСТВО» У СОЛОВЙОВА

Володимир Соловйов, син великого історика Росії й учень Хомякова, що, втім, був покликаний стати видатнішим за нього філософом, розвинув це поняття до поняття «вселюдськість» або «боголюдство». За допомогою цього поняття Соловйов прагнув повернути гармонію людству в цілому. Йому йшлося про те, щоб запровадити повне взаємопроникнення індивідуального і колективного принципів, внутрішній збіг максимального розвитку особистості та найповнішої суспільної єдності (*Чтения о Богочеловечестве*). У такий спосіб має народитись вільна колективність, мислення якої має бути єдиним, але не примусовим.

Соловйов говорив про принцип «общинности», який є соціальним принципом життя «мира» в економічній солідарності, без насадження в ньому колективізму. Відомо, що «мир», або сільська община, яка поставала солідарною щодо оподаткування, військової повинності й стосунків із землевласником, спричинила в Росії інтенсивну полеміку: одні вбачали в ній запоруку майбутнього комунізму, пов'язаного із комунізмом первісним, а інші – диктатуру сильнішого над слабшим, що здійснювалась через сільський схід, який тримали в своїх руках куркулі (*koulaks*).

♦ Див. вставку 2.

V. ДО «ОЦЕРКОВЛЕННЯ» СВІТУ

Богослов Сергій Булгаков нагадує, що російською мовою селянин – це християнин («крестьянин»), а не «поганин», як у французькій мові [фр. *paysan* споріднене із лат. *paganus*]. Це не випадково. Нова російська релігійна думка Срібного віку на початку XX ст., що, зазнавши впливу марксистської думки, навернулась до ідеалізму, а потім до християнства, як і сам отець Сергій Булгаков, наполягала на космічному характері людини, на необхідності пропагувати соціальне християнство, примирення людини з природою через розквіт економічної енергії людини в християнстві і навіть у церкві, закликаючи світ до «оцерковления» (неологізм Булгакова) навіть у сфері економіки. Православ'я, позбавлене

1

«Народность»

«Народность» – це один з трьох складників уславленого визначення Росії графом Уваровим, міністром Миколи I: «Самодержавие, православие, народность». Одним словом неможливо перекласти те, що позначає зв'язок між владою та народом понад усе посередництво та визначає характер російської монархії одразу як народний та національний.

Цей міф народності доповнюється міфом про віддаленість від народу російської інтелігенції, що втікає, як Алеко в пушкінській поемі «Цыганы», – тема, розроблена слов'янофілами, і насамперед Достоєвським у його пушкінській промові (1881).

БІБЛІОГРАФІЯ

DOSTOÏEVSKI Fedor M., *Journal d'un écrivain* [août 1880], Gallimard, «La Pléiade», p. 1345.

монархічного принципу і навіть будь-якого вузько-церковного духу, було покликане пропагувати економічну демократію. «Соборність», або колегіальний дух (саме так, *esprit collégial*, передає це слово К. Андроніков у фр. перекладі книзі С.Булгакова «Православ'я»), не є демократією, але вона містить демократичний дух, зокрема й у сферу економіки. Булгаков вочевидь зазнав впливу Достоєвського, який казав, що православ'я було «нашим російським соціалізмом». Задовго до руху *Esprit* [рух, пов'язаний із журналом «Esprit», що був заснований французьким філософом Емманюелем Муньє у 1932 році] мислителі Срібного віку вказували на шлях економічного християнства який увібрав би в себе комунізм і поєднав його зі свободою особистості. Церковна закваска, присутня в «соборности», що збирає вірних у вільній єдності Церкви, була покликана поширитись на увесь світ. Микола Бердяєв був транслятором цієї ідеї для французьких християн-католиків, що відвідували Російсько-французькі зустрічі, а потім – для руху *Esprit* Емманюеля Муньє.

Інший православний мислитель, отець Павло Флоренський, який загинув у ГУЛАГу, проголошує у своїй незвичайній книзі «Столп и утверждение истины», що православ'я запровадило таїнство братання, в якому був вироблений особливий ритуал, служба «адельфопоезису»: це напівцерковний-напівнародний ритуал, який полягає в обміні хрестиками та клятвами дружньої любові. Цей ритуал підтверджує, що в Церкві не може бути нічого, що не було б загальним, і нічого, що не було б особливим. Ані *Privatsache* [особиста справа – *нім.*], ані безособове право не відповідають концептові «соборности».

VI. МИКОЛА БЕРДЯЄВ: МІЖ «СОБОРНОСТЬЮ» І ПЕРСОНАЛІСТСЬКИМ СОЦІАЛІЗМОМ

У своїй книзі про вчення Хомякова Бердяєв наполягає на гносеології засновника слов'янофільської думки: «Суще дано лише соборній, церковній свідомості. Індивідуальна свідомість безсила осягнути Істину» (Н. Бердяев, *Алексей Степанович Хомяков*, 11.1912, с. 127). Проте Бердяєв закидає богослову, що той не зміг поєднати «велику ідею соборності» з космологією і з вченням про «душу світу» (*ibid.*), як це зробив Соловйов. Згідно з Бердяєвим, такі оригінальні шляхи російської філософії, як філософія цілісного духу і пошук конкретного сущого, походять з богословського концепту соборності.

Думка самого Бердяєва пройшла через супротивні один одному етапи, почавши з аристократичної проповіді нерівності й закінчуючи хомяковською концепцією сімейної спільноти, суспільства передовсім земного, тобто пов'язаного із «земщиной», концептом, який можна розтлумачити як «голос землі», отже, вельми відмінним від концепту голосу народу [у самого Бердяєва ці два концепти не протиставляються, а доповнюють один одного: «Голос земщины есть голос земли, голос народа»]: «російська земщина органічна, вона не поділена на класи, що борються, на ворогуючі волі» (ibid., с. 201). Земля має бути радницею царя і доносити до нього згоду землі; «земская дума» – представниця Землі, а не ворогуючих соціальних класів. Ця концепція була дивним чином ненадовго відроджена за часів перебудови у середовищі депутатів останньої Верховної Ради СРСР, до якої були обрані кілька слов'янофільських чи закоханих у слов'янофільство мислителів (наприклад, Сергій Аверинцев, В'ячеслав Вс. Іванов). Для них політичні рішення мали бути плодом консенсусу. Бердяєв пише, що вся історія Росії залежить від стосунку між Землею і владою. Двохсотлітня петербурзька інтермедія, за якої між царем та землею було поставлено царську бюрократію, виявилась катастрофою. Петро Великий видав указ, що кожен повинен писати при відчинених дверях: писання (écriture) мало бути актом не ізольованим і не бунтарським, а привселюдним, сімейним, прозорим, публічним.

VII. ТЕПЕРІШНЄ РОЗШИРЕННЯ ПОНЯТТЯ «СОБОРНОСТЬ»

Безперечно, «соборность» належить до тих туманних концептів, в яких ховається оригінальність, привабливість, а для інших і відразливість російської думки. Це слово є неперекладним через вельми багатозначні способи ужитку в теології, політиці, російській історії, де воно завжди служить ознакою оригінальності російського чи православного «співжиття» (être-ensemble).

Зараз його застосовують навіть у такій сфері, як література, наприклад, у книжці московського дослідника Івана Єсаулова, «Категория соборности

2

«Общинность»

▸ МИР

«Общинность» означає призначеність Росії до первісного комунізму, базованого на взаємодопомозі й відмові від власності, що притаманні давній суспільній інституції «мира» чи селянського колективу, що обробляє землі, розподіляє їх та представляє спільноту перед політичною владою. Ця давня слов'янська інституція вважається тим, що відрізняє російське колективістське суспільство від західного індивідуалістичного. Власне «мир» продовжував існувати ще кілька років на початку радянської епохи, а потім був замінений колгоспами, заснованими на примусовості.

в русской литературе». Автор аналізує принцип соборності в творчості Пушкіна, зокрема, в аспекті теми парадоксальної солідарності між людьми, наприклад, між злочинцем і майбутнім повстанцем, з одного боку, та юним аристократом – з другого, в «Капитанской дочке». Здавна цей критерій застосовується до творчості Толстого. Зустріч П'єра Безухова з простим мужиком Платоном Каратаєвим – це приклад соборності (*Война и мир*, т. 4, ч. 1, гл. XII–XIII). Світ, який спостерігав тоді П'єр, це світ круглий, космічний, в якому все поєднано парадоксальним органічним зв'язком, що не розкривається раціональним шляхом. Петя Ростов відчуває в глибині свого єства «соборность», що поєднує усіх, навіть найгрубіших, солдатів; ця соборність являється йому під час візиту імператора в Москву, коли Петя кидається вперед з криком «Ура!» під час подячної служби в кафедральному соборі. Паламар, що рятує Петю від тисняви, садячи його на Цар-Гармату, яку й зараз можна побачити в Кремлі, описує те, що відбувається в соборі й багато разів використовує при цьому слово «соборно», що означає «урочисто, разом, святково», але сенс якого «залишається неясним для Петі». Петя не розуміє сенсу слова, але інтенсивно його переживає, бо кидається в різнобарвний натовп і цілковито поділяє його емоції; його ентузіазм зростає ще більш, коли він приєднується до армії, цієї великої сім'ї, де його брат Миколай вже почувається як у батьківському домі. Смерть Петі – один із найсильніших моментів у всій творчості Толстого – також є вершиною інтенсивного зв'язку всього з усім, живої «соборности». Але цей епізод подано в музикальній манері, як ніби звучить фуга, де кожен інструмент веде свою мелодію, «і не догравши ще мотиву, зливається з іншим, що починає майже те саме, і з третім, і з четвертим; і всі вони зливалися в одне і знову розбігалися, і знову зливалися то в урочисто церковне, то в яскраво блискуче і переможне» (*Война и мир*, т. 4, ч. 3, гл. X).

VIII. ЗАНУРЕННЯ В ЖИВЕ

Ця толстовська фуга, що супроводжує смерть наймолодшого героя «Войны и мира», переносить у секулярний твір старий хорал Російської Православної Церкви, яка і є «соборность».

> І лише занурюючись у себе, до своїх власних містичних коренів у всеорганізмі, відчуваємо ми свою соборність, пізнаємо себе як не-себе. В атмосфері любові церковної, в переживанні таїнств церковних здійснюється це подолання нашої відокремленості, а колективізм вже не закриває соборності.
>
> Булгаков, *Свет невечерний*, отдел третий, ч. 1, гл. 6.

Жорж НІВА

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Олексія Панича і Олега Хоми*

БІБЛІОГРАФІЯ

БЕРДЯЕВ Николай, *Алексей Степанович Хомяков. Миросозерцание Достоевского. Константин Леонтьев*. [Собрание сочинений. T. V.] Париж, YMCA-Press, 1997.

BOULGAKOV Serge, *Orthodoxie*, trad. fr. C. Andronnikof, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980;

— *La Lumière sans déclin*, trad. fr. C. Andronnikof, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990.

ЕСАУЛОВ Иван, *Категория соборности в русской литературе*, Петрозаводск, 1992.

FLORENSKY Paul, *La Colonne et le Fondement de la vérité*, trad. fr.C. Andronnikof, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975.

KHOMIAKOV Alexis S. [pseudo. IGNOTUS], *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie*, A. Franck, 1853.

ЛОТМАН Юрий, «"Договор" и "вручение себя" как архетипические модели культуры», *Избранные статьи*, Таллинн, 1993, т. 3.

СКОБЦОВА Екатерина, *А. Хомяков*, Париж, YMCA-Press, 1929.

SOLOVIEV Vladimir, *Leçons sur la divino-humanité*, trad. fr. B. Marchadier, Cerf, 1991.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

LAZARI Andrej de, *Idee w Rosji*. Leksykon Rosyjsko-Polsko-Angielski [Idées en Russie], Varsovie, Semper, 1999.

STATE, GOVERNMENT англ. укр. – *держава, уряд, врядування*

нім.	*Staat*
фр.	*État; gouvernement*
італ.	*Stato*

▸ ÉTAT, GOUVERNEMENT і **ПРАВОВА ДЕРЖАВА**, LAW, **ПОЛІС, ПОЛІТИЧНЕ**, STATO

Якщо англійське State *цілком відповідає французькому* État, *німецькому* Staat *чи італійському* Stato, *то термін* government *має в англійській мові ширше застосування, ніж* gouvernement *у французькій.* Government *відсилає водночас до: 1) рівня, на якому сконцентроване керування державою; 2) діючої в державі політичної системи; 3) комплексу, утворюваного законодавчою, виконавчою і судовою владами, а також органами управління; 4) комплексу чинників, що сприяють діям державної влади* [pouvoirs publics]. *Останні два значення у французькій частіше відображають терміном «держава».*

Два перших значення *government* близькі до французького вжитку, де *gouvernement* позначає водночас і керівників виконавчої влади, і [політичний] режим, тобто специфічний спосіб організації, в межах якого відбувається життя певної спільноти (республіканське, демократичне чи монархічне врядування). Натомість два інших значення набагато ближчі до поняття держави в європейському розумінні. Вираз *american government*, мабуть, означав би для нас американську державу, якби ми намагалися перекласти французькою те, що мають на увазі американські консерватори, коли виступають проти *big government*, то, мабуть, сказали б, що вони десь вбачають «забагато держави». Перевага, яку англійська мова надає термінові *government* для позначення певних аспектів того, що французи називають «державою», має джерело в англійських правничих традиціях, які, попри Гобса, ніколи не надавали суверенній державі такої величності, як видатні письменники, що їх звемо континентальними. Більше того, американський слововжиток зрозуміти тим легше, що у федеральній системі Американської республіки держава (*State*) – це насправді федеративна держава: *Сполучені Штати* (*États-Unis*) звісно ж мають *уряд* (*gouvernement*), але не певно, що вони є *єдиною* державою (*un* État). Однак нині, коли сама політична еволюція накидає однотипний словник для позначення розмаїтих держав, що співіснують у міжнародній спільноті, ці нюанси менш помітні, ніж раніше.

♦ Див. вставку.

Філіп РЕНО

Переклад *Дарини Морозової*
За редакцією *Олега Хоми*

«Corporation»

В англійській мові слово *corporation* має інші, порівняно з французьким *corporation*, конотації, залежні від того способу, в який в англійській юридичній культурі сполучаються одне з одним «державне право» і «приватне право». *Corporation* – це штучна особа чи окрема юридична сутність (*entité juridique*), відмінна від індивідів, з яких вона складається, і вочевидь здатна пережити їх. Відмінність між державними і «приватними» *corporations* стосується природи тих цілей, задля яких їх було створено, а не ідентичності власників («державне підприємство» [*entreprise publique*], як його розуміють французи, не становитиме *corporation*): *corporation* буде державною, якщо вона має політичну місію, пов'язану з *government*, приватна ж *corporation*, навпаки, може бути наділена певною нормативною владою щодо правотворчості. В цьому сенсі, союзні (*fédérés*) «держави» в рамках федерації можна розглядати як державні *corporations*, хоч би вони й не були суверенними «державами». Отже, важливість *corporation* у тому, що вона дозволяє релятивізувати роль держави (*État*) у царині правотворчості.

WHIG / TORY англ. – укр. *ліберал / консерватор*

▸ ***ЛІБЕРАЛЬНЕ*** і LAW, *LIBERTÉ*, **ПОЛІТИЧНЕ, ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО**, WELFARE

Whig *та* tory *традиційно позначали дві основні течії у британській політиці – ліберальну й консервативну (поки наприкінці XIX ст. виникнення лейбористської партії не змінило попередню розстановку сил). Але ці слова мають ще одне значення, водночас і більш загальне, і дуже англійське, що його, по суті, не передають поняття «ліберал» і «консерватор». Він – це не лише ліберал, але також і понад усе свідомий спадкоємець англійської конституційної традиції* – Rule of Law *(верховенства закону) та прав Парламенту. Так само, торі – це консерватор, пов'язаний із певним типом суспільних відносин, в яких авторитет аристократів* (notables) *є невіддільним від їхньої ролі захисників суспільства; цьому типу відносин відповідає й специфічна оцінка англіканської релігійної традиції. Понад міжпартійними кор-*

донами можна також казати про властивий вігам спосіб викладу політичної історії та історії ідей, а також про спадок торі у соціальних та політичних вченнях XIX–XX ст. Після невеликого історичного екскурсу можна казати про центральну роль, яку відіграють ці два поняття у творах Юма, а також спитатися про їхню подальшу долю в англомовній політичній філософії.

I. «ВІҐИ» ТА «ТОРІ» В АНГЛІЙСЬКІЙ ПОЛІТИЦІ

Віддалене походження цих двох слів не вдається встановити з певністю, але контекст їхнього запровадження добре відомий, так само як і смисл (зневажливий), в якому вони спершу вживалися. Прикметники *whig* та *tory* з'являються в період формування сучасного англійського державного ладу і входять в ужиток під час політичної кризи, спричиненої спробами радикальних протестантів перешкодити успадкуванню англійського престолу Яковом Йоркським (майбутнім Яковом II), через його симпатії до католицизму та Франції. Прикметник *whig*, вживаний вже під час Громадянської війни для позначення шотландських прибічників Кромвеля, є зневажливим терміном гельського походження, що, за найбільш ймовірною етимологією, означав конокрада або крадія худоби. Позначаючи одразу відданість протестантизму пресвітеріанського типу і певну прихильність до повстання, він, таким чином, застосовувався до тих, хто прагнув відсторонити легітимного спадкоємця престолу, зважаючи на його папістські переконання. Термін *tory*, не більш улесливий, бо первинно він означав ірландських католиків-повстанців (чи то «бандитів-папістів»), докладався до тих, хто захищав права Якова. Після воцаріння останнього у 1685 р. відбулася Славетна революція 1688 року, яка позбавила його влади на користь Вільгельма Оранського і потягнула за собою зміну міжпартійних кордонів. Більшість торі зреклася захисту доктрини абсолютизму, почасти сприйнявши властиве вігам бачення англійського державного устрою як обмеженої монархії. Утім, вони залишилися прихильними до інституції королівських прерогатив (що дозволяють монархові у певних випадках чинити всупереч законам Парламенту), а отже, в межах англійського державного ладу, схилялися у бік традиційних ієрархій. Торизм постав, таким чином, партією High Church [течія у межах Англіканської Церкви, що наголошує на збереженні традиції католицизму] і провінційної аристократії, тоді як вігизм радше представляв новий панівний клас, що складався з більш динамічної частини аристократії, солідарної з буржуазним прошарком (*middle class*) й спирався на світосприйняття найбільш ліберальних течій англійського протестантизму. Смерть королеви Анни (1714) та воцаріння Георгія I позначили остаточний занепад Стюартів і вигнання чи дискредитацію торі, які зберегли їм вірність (якобіти), та спричинилися до тривалого панування в англійській політиці вігів (*whig supremacy*). У цей період торизм представляв радше особливе світосприйняття, ніж справжню партію (попри присутність у Палаті громад сотні депутатів, що позиціонували себе як торі). Опозиція віг/торі знов набула нагальності наприкінці XVIII ст., починаючи з того моменту, коли Вільям Піт молодший очолив нову партію торі, яка спиралася водночас на *gentry* і на буржуазію. Це спровокувало народження нових вігів із ще прогресивнішими ідеями, які, під проводом Джеймса Фокса, позиціонували себе як захисники релігійних дисидентів та адвокати розмаїтих реформ квазідемократичного характеру. Французька революція виявилася світанком цих змін, спровокувавши великий розкол партії вігів, позначений розривом між Едмундом Берком та Джеймсом Фоксом. Тоді як англійська ліберальна партія вважала дії Французьких Установчих зборів (Constituant) втіленням принципів Славетної революції (й засобом схилити англійську Конституцію у бік лібералізму), Берк, навпаки, сприймав Французьку революцію як радикальне відкидання традиції, в межах якої, на його думку, політика вігів досі була вписана у послідовність розвитку англійських свобод. Конфлікт між Англією та революційною Францією наблизив більш поміркованих вігів до нового торизму Піта, тоді як партія революційного спадку вігів почала розчинятися в новій демократичній культурі, народженій Французькою революцією. Після 1815 року англійська політика поступово набула знайомого нам двопартійного вигляду, і протягом XIX століття в ній домінувала опозиція між партією лібералів і партією консерваторів, що їх можна розглядати, відповідно, як законних спадкоємців вігів та торі, причому найменування *торі* ще довго вживалося на позначення партії консерваторів.

II. «COURT» І «COUNTRY»

Англійська політична історія не зводиться, втім, до цієї опозиції вігів та торі, тож смисл цих термінів не можна зводити до простого протистояння партій (так само як у французькій опозиція між лівими та правими не зводиться до формального розрізнення двох боків напівкола зали Парламенту). Тривалий період верховенства вігів, що продовжувався з 1714 до 1760 року, насправді пройшов під знаком глибинної зміни англійського державного ладу, кульмінацією чого була діяльність Волпола на посаді прем'єр-міністра (1721–1742), що супроводжувалася бурхливими чварами, які розділили вігів і в розвитку яких деякі мислителі торі відіграли важливу роль, яку не можна звести до простого захисту ієрархій. Верховенство вігів було, відтак, невіддільне від появи нової постаті – прем'єр-міністра, який мусив посісти проміжну ланку поміж Палатами й королем, міг зробити це лише за підтримки парламентської партії, постаючи перед нею як представник Корони. Найпростіший

засіб для ведення цієї гри полягав у купівлі голосів парламентарів шляхом простої та грубої корупції, через створення та розподіл місць для захисників міністрів короля. Оскільки ці політичні інтриги, віртуозно втілювані Волполом, були нерозривно пов'язані зі стабілізацією досить вузьких кіл олігархії, підтримуваної складними виборними законами й дуже відмінної від давніх *gentry*, цілком зрозуміло, що деяким вігам ця політика видалася зрадою їхніх принципів, що спричинило опозицію, можливо, більш фундаментальну, ніж опозиція вігів та торі, – протистояння між партією країни (*Country* чи *Commonwealth*) та партією двору (*Court*). Партію країни доби Стюартів часто називають групою захисників прав Парламенту проти спроб «папістів» підірвати англійську Конституцію, в чому вони вбачали й викривали вплив двору. Згодом така ж опозиція дозволила викрити небезпеку, що починалася з «поширення в органах виконавчої влади клієнтелізму [вербування прибічників] шляхом підкупу та корупції» (Pocock, *Vertu, Commerce et Histoire*, 1998, p. 301). Цей епізод піддавався двом інтерпретаціям, вігів та торі, й відігравав центральну роль на всіх етапах народження ліберальної політики в Англії.

За версією вігів, партія країни трималася програми Старих Віґів, викриваючи політику Волпола як зраду ідей Славетної революції, яка також проявилася у зовнішній політиці нової олігархії (відносно сприятливої до мирних стосунків, і навіть союзу з католицькою та абсолютистською Францією). Найвідомішими представниками цього погляду були Джон Тренчард та Томас Гордон, який в опублікованих між 1720 та 1723 рр. «Листах Катона» пропонує класичний вираз світосприйняття, властивого громадянському гуманізмові, водночас ліберальному та республіканському, який вбачає у цивільній чесноті, завжди підданій загрозі корупції, єдину справжню гарантію свободи. Версія торі знаходить свого найкращого захисника в особі Генрі Болінґброка (1678–1751), який, показавши застарілість давніх партій Великої Британії (*A Dissertation upon Parties*, 1735), захищає ідею, що, в цьому контексті, лише «король-патріот» здатен подолати міжпартійний розбрат і повернути країні (*Country*) її права, відібрані міністрами та олігархами (*The Idea of Patriot King*, 1738). І перша, і друга версії пов'язують себе із течією цивільного гуманізму, розвиненого Макіавеллі й відтвореного в Англії Гаррінґтоном. Останній, серед іншого, показав, як можна відновити ці теми у найбільш розмаїтому політичному, соціальному і навіть релігійному середовищі (деїст Болінґброк підтримував дружні стосунки з письменниками й публіцистами, що належали до High Church, чи навіть з папістами на кшталт Свіфта, Етербері чи Поупа; а партія країни знаходила підтримку водночас і у середнього класу міщан, і у поміщиків-*gentry* – щодо цієї теми див. Pocock, *Vertu, Commerce et Histoire*, p. 298–303). Таким чином, опозиція court/country перетинає традиційний кордон між вігами й торі, і є знаком того, як складно новому ліберальному світові відстоювати себе проти республіканських ідей, давніших за ті, що відродила криза абсолютизму й традиційної релігійності. І навпаки, як демонструє приклад Юма, свідомий вибір на користь новонародженого ліберального суспільства (й відмова від республіканських моделей, заснованих на самій лише чесноті) знову надає сенс традиційній опозиції віги/торі, критикуючи при цьому однобічність доктрин, що захищаються будь-якою з цих двох партій.

III. СИНТЕЗ ЮМА

У своїх «Есеях», як і в «Історії Англії», Юм тримається так само далеко від ортодоксії вігів, як і від традиційних упереджень торі: він водночас доволі поблажливий щодо Стюартів і доволі критичний щодо англійського протестантизму, охоче згадує, що «давня англійська Конституція» була в багатьох відношеннях досить подібною до Конституцій континентальних монархій, і при цьому охоче визнає переваги англійського державного ладу, сприятливого для свободи та розвою наук. Подібним же чином він докладає зусиль, аби визначити середню філософську позицію поміж властивим вігам принципом первинного договору (який неспроможний взяти до уваги природу політичних зв'язків) та властивим торі принципом пасивного послуху (який є несумісним із добре зрозумілим інтересом суспільства). Ця безпристрасність базується на своєрідній інтерпретації англійського державного ладу: для Юма розкол між «партіями Великої Британії» випливає з внутрішньої подвійності англійської Конституції, яка поєднує монархічні та республіканські тенденції і відтак природно породжує розподіл на партії, які взаємно обмежують одна одну. Опозиція між вігами й торі, отже, вписана у серію подій, що почалися під час громадянської війни конфліктом «кавалерів» і «круглоголових», а за доби Юма перетворилася на протистояння між партією Двора й партією Держави. Сама по собі ця опозиція не призводила до занепаду державного устрою, бо її основу все ж складав прийнятний для обох партій компроміс щодо його природи:

> Отже, торі, після *революції*, може бути визначений у декількох словах як прихильник монархії, хоча й без відмови від свободи, і прибічник династії Стюартів. Віґ може бути визначений як прихильник свободи, хоча й без відмови від монархії, а також дружній до успадкування влади по протестантській лінії.
>
> David Hume, *Of the parties of Great Britain* / David Hume *Essays and treatises on several subjects.* London, 1758, p. 45.

Тим часом протистояння двох партій набуло нового сенсу і це дещо заплуталося після Революції 1688 року: як віги часто «робили кроки, що

могли загрожувати свободі», задля найкращого забезпечення протестантського успадкування влади, так само й торі після зміни династії часто виявлялися в опозиції до Корони й доходили республіканських поглядів. Крім того, еволюція англійського державного ладу (що виразилася у певному верховенстві принципу свободи) була радше сприятливою до філософії вігів ніж покажчиком занепаду торі, після того як ці останні все ж облишили свої найбільш шокуючі доктрини (як-от доктрину пасивного послуху).

IV. СТАНОВЛЕННЯ ОПОЗИЦІЇ

Англійський державний лад відіграв настільки важливу роль у формуванні ліберальної політики, що опозиція термінів віг і торі, разом з їхніми розмаїтими конотаціями, була знайомою й доволі точно відтворювалася скрізь, де існувала зацікавленість у британському досвіді.

♦ Див. вставку.

Трансформації, яких зазнав британський державний лад починаючи з кінця XVIII століття, вочевидь змінюють зміст понять *віг* і *торі*: у парламентському врядуванні вже немає місця для партії, яка обстоювала б активне втручання монарха у справи законодавчої влади, а виконавча влада сама по собі належить до сфери відповідальності прем'єр-міністра. Але хоча тепер більш охоче говорять про опозицію лібералів та консерваторів (*conservative*), терміни *віг* та *торі* знову зазнають важливого ужитку, коли йдеться про перетлумачення нових розмежувань за допомогою цих традиційних термінів англійської політики. Можна називати *вігами* лібералів з передовими та реформаторськими ідеями, які можуть бути розкритими для соціальних реформ, не будучи в строгому сенсі соціалістичними (у цьому сенсі, сьогодні можна вбачати свого роду «вігів» у прибічниках «New Labour» Тоні Блера оцінку етапам емансипації [очолюваний Блером «модерністський» рух всередині лейбористської партії]). «Торі» ж – це багатозначний термін, що відсилає до керівного класу, який водночас захищає традиції та підтримує слабких, але не обов'язково є несумісним із нововведеннями чи модерністю. У літературі, романтизм Кольриджа (1772–1834) досить схожий на світосприйняття торі, хоча він і містить певні радикальні аспекти. У політиці XIX століття великим торі був, поза сумнівом, Бенджамін Дизраелі (1804–1881), який вміло втілював консерватизм, сприятливий водночас до інтересів народу й до величі Імперії.

За межами партійної політичної гри опозиція *вігів* та *торі* (та асиметрія цих двох понять) також відіграла певну роль у формуванні системи координат англомовної політичної думки. Політичні течії класифікуються відповідно до розподілу, що є віддаленим наслідком англійської партійної системи (*liberal*/*conservative*), і часто у найкращих мислителів можна зустріти ідею, що справедлива політика водночас потребує і партії порядку чи традиції, і партії прогресу чи реформ, причому їхнє співіснування є необхідною умовою ліберального політичного устрою (див., напр., Mill, *On Liberty*, chapt. 2). Але де схеми думки вігів та, більш побічно, торі відіграють найважливішу роль, так це, безсумнівно, в історичній думці. Панівне бачення англійської історії (яке наголошує на тяглості англійських свобод від міфічних часів «стародавньої Конституції» й охоче протиставляє обмежену

Політики в дусі вігів та торі у Франції та в американських колоніях

У Франції Вольтерові «Філософські листи» (1734) відіграли центральну роль у «винайденні» англійської свободи як альтернативи французькому державному устрою; але, попри очікування, Вольтер обстоює інтерпретацію англійського державного ладу, подібну до Болінґброкової, а отже, досить відверто наближену до торі (див. Лист VIII, де він аналізує поділ влади між парламентом як арбітром та королем як вищим арбітром). У своєму «Духові законів» (1748) Монтеск'є більше наближується до класичних постулатів вігів, глибоко аналізуючи відмінність між англійською свободою та свободою античних республік. «Старі віги», такі як Тренчард та Гордон, теж мали вплив на Францію, де їхній непримиренний антикатолицизм спонукав Гольбаха перекласти деякі з їхніх творів. Але особливо творчу спадщину політика вігів здобула в Америці. У дореволюційну добу англійські колонії в Америці були середовищем, особливо сприйнятливим до республіканської проблематики Старих вігів, чий вплив, відповідно, був дуже потужним чинником під час першої фази Революції (Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*; Pocock, *Le Moment machiavélien*). Епітет «торі», однак, вживався у зневажливому сенсі на адресу тих, хто був надто лояльний щодо британської Корони; і згодом одна з двох великих американських партій прийняла ім'я вігів, перш ніж стати під проводом Лінкольна республіканською партією.

БІБЛІОГРАФІЯ

Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution,* Cambridge, (Mass.), Harvard UP, 1966.

POCOCK John G. A., *Le Moment machiavélien. La Pensée politique florentine et la Tradition républicaine atlantique* [1975], trad. fr. L. Borot, PUF, 1997.

монархію Великої Британії та Революцію 1688 р. абсолютній монархії та Французькій революції) може розглядатися як фундаментально «вігівське»: воно надихається великими істориками, найяскравішим з яких, без сумніву, є Томас Маколей (1800–1859). У більш загальному плані, можна також казати, за висловом історика Герберта Баттерфілда, про «вігівську інтерпретацію історії», позначаючи так історію, написану з точки зору прогресу людського духу, яка шукає в перебігу подій сліди конфлікту між прогресивними та реакційними силами, аби дати оцінку етапам емансипації. В цьому сенсі, «вігизм» – це не що інше, як англійська версія філософії Просвітництва, яка досягає кульмінації в такій інтерпретації історії, континентальні еквіваленти якої можна легко віднайти у авторів на кшталт Лессінґа чи Кондорсе. Не дивно, що «вігівська» інтерпретація історії скидається на історіографію інших версій буржуазного прогресизму, якому марксизм є водночас і вірним (своїм акцентом на зв'язку між політичною свободою, інтересами середнього класу та ринковою економікою), і невірним (своєю критикою формальних свобод); сучасні ж мислителі мають тенденцію іронізувати з приводу його етноцентричного характеру. З цього приводу J. G. A. Pocock (*Politics, Language and Time*, 1971, p. 291), який краще, ніж будь-хто, розбирається в тонкощах англійської політики, вважає, що справжній історик безумовно не може бути добрим вігом, бо його ставлення до політичних парадигм, чинних у суспільстві, завжди є водночас консервативним і радикальним.

Філіп РЕНО

Переклад *Дарини Морозової*
За редакцією *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

BOLINGBROKE Henry Saint John, *Works*, 5 vol., Londres, 1754; repr. Hildesheim, Olms, 1968.

BUTTERFIELD Herbert, *The Whig Interpretation of History*, New York, Scribner's Sons, 1931.

HUME David, *Histoire d'Angleterre*, trad. fr. Mme Belot, Amsterdam, 1763;

– *Essais politiques* [extraits de *Essays. Moral, Political and Literary*, Londres, 1788], trad. fr. H.B. Mérian et J.-B.-R. Robinet, Vrin, 1972;

– *Essays and treatises on several subjects*. London, 1758.

MACAULEY Thomas Babington, *Histoire d'Angleterre depuis l'avenement de Jacques II (1685) jusqu'a la mort de Guillaume III (1702)* [1849–1855], 2 vol., trad. fr. J. de Peyronnet et A. Pichot, Laffont, 1989.

MILL John Stuart, *De la liberté* [1859] trad. fr. L. Lennglet, a partir de la trad. fr. D. White, Gallimard, 1990;

– *On Liberty*, London, 1859.

POCOCK John G.A., *Politics, Language and Time, Essays on Political Though and History* [1971], rééd. Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1989;

– *Vertu, Commerce et Histoire*. Essays sur la pensee et l'histoire politique au XVIIe siècle [1985], trad. fr. H. Aji, PUE, 1998.

TRENCHARD John et GORDON Tomas, *Cato´s Letters or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects* [1720–1723], 4 vol., Londres, W.Wilkins, T.Woodward, J.Waltoe and J.Peele, 1737, rééd. 2 vol., Indianapolis, Liberty Fund, «Liberty Classics», 1995.

V. ЧАС ТА ІСТОРІЯ

МИР [мир, мір] рос. – укр. *світ, мир, селянська община*

гр.	κόσμος, εἰρήνη
лат.	*mundus, pax*
фр.	*monde, paix*
нім.	*Welt, Friede*

▸ *MONDE, PAIX,* і OIKEIÔSIS, ПРАВДА, SÉCULARISATION, **СОБОРНОСТЬ**, **ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО**, СВЕТ, СВОБОДА

Існування в російській мові двох омонімів – мир *«мир» та* мир *«світ» – ставить насамперед етимологічну проблему: чи йдеться тут про два від початку різних слова, чи, навпаки, вважати, що одне з двох значень походить від другого, обидва значення є похідними від одного спільного кореня? З іншого боку, можливо, що письменники використали цю омонімію для показу або створення перетину між полем значень «мир» та «світ». Зрештою, постає питання, в якому зв'язку зі значеннями «мир» і «світ» перебуває слово мир як назва громадської інституції – селянської общини.*

I. Мир, «світ», і мир, «мир»: плідна невизначеність

Російська мова успадкувала від старослов'янської два іменники чоловічого роду, один з яких означає «мир» (і ним зазвичай перекладається грецьке εἰρήνη), а другий означає «світ» (і ним зазвичай перекладається грецьке κόσμος). Ці два терміни є повними гомофонами. Що стосується їхньої графіки, то у XIX столітті в друкованих текстах та на письмі вони відрізнялися, бо в слові *мир*, «мир», писали звичайну кириличну літеру *и*, а в слові *мир*, «світ», писали літеру «і», що звалася «і з крапкою» й загалом вживалася для позначення звуку «і» перед голосними. Це розрізнення зникло після орфографічної реформи 1918 року, яка вилучила з алфавіту певну кількість літер, зокрема «і». Відтоді обидва слова *мир* пишуться однаково, так само як їх писали однаково в давньоруських і російських текстах до XVIII століття. У 1916 році, незадовго до згаданої реформи, Володимир Маяковський надрукував велику поему, спрямовану проти війни, що роздирала тоді Європу. Поема звалася «Война и мир», і слово *мир* писалося в цій назві через «і з крапкою», на пояснення того, що цю назву треба розуміти як «Війна і світ» (Claude Frioux переклав її на французьку мову як «La guerre et l'univers»), хоча це словосполучення є відгуком на назву роману Л. М. Толстого «Война и мир» (зі звичайним *и*). І справді, в поемі Маяковського не протиставляються війна і мир, а йдеться про ті страждання, що їх завдає війна світові. У виданнях радянської епохи, що з'явилися після реформи, ці назви графічно не розрізняються.

Як правило, контекст дає змогу чітко розпізнати значення слова *мир*: ці два омоніми є насправді зовсім різними словами, і словники з повним правом присвячують тому та другому слову окремі статті. Автономія, що властива кожному з цих двох слів, відзначає також їхні похідні: лише від слова *мир*, «мир», походить дієслово *мирить* «мирити», *смирить* «змирити, приборкати» та прикметник *мирный*, що має лише одне значення «мирний», хоча прикметник *мировой*, який найчастіше має значення «всесвітній», може також означати «такий, що має стосунок до миру» (у словосполученні *мировой судья* «суддя, що мирить»), а старослов'янський прикметник *мирен* та давньоруський *мирны* можуть бути перекладом як грецького τοῦ κόσμου «світ, світовий порядок», κοσμικός «світовий» і латинського *mundi* «світи», «світу» (родовий відмінок від *mundus* «світ»), так і грецького τῆς εἰρήνης «мир», «мирне життя» та латинського *pacis* «миру» (родовий відмінок від *pax* «мир»).

Саме тому, що ці два іменники не можна переплутати, є можливість обіграти їхню гомофонію, видобуваючи з неї поетичні та риторичні ефекти, як-от у приказці: *в мире жить – с миром жить*, тобто: коли хочеш жити у світі, треба жити мирно (В. Даль. *Пословицы русского народа*, т. 1, М., «Русская книга», 1994, с. 510); або у вірші Єсеніна: *К миру всего мира* «до миру всього світу»; а також у радянському гаслі *Миру мир* «Мир світові», яке лише відтворює молитву Новгородського

місяцеслова XII століття: *Мир всему миру подаждь* «мир усьому світові подай» (Срезневский И. И., *Материалы для словаря древнерусского языка*, СПб., 1893, М. 1958, репринт, 3 т., s. v. «Мир»); можна згадати також російський переклад Євангелія від Йоана: *Мир* (Εἰρήνην) *оставляю вам, мир* (εἰρήνην) *Мой даю вам; не так, как мир* (κόσμος) *даёт, Я даю вам* (14:27).

У лінгвістичному плані ситуація зі словом *мир* зовсім не така, як стосовно слова *воля*, котре означає або «бажання», або «свобода» (як це можна бачити в назвах двох політичних груп 70-х років XIX століття: «*Земля и воля*» – тобто «свобода» та «*Воля народа*» – тобто «бажання»). У випадку слова *воля* ми маємо справу не з двома омонімами, а з тим самим словом, семантичне поле якого включає поняття, які у французькій мові виражені двома різними словами, *liberté* і *volonté*. Втім, «свободу» як «волю» (*liberté*) треба розуміти як вільне здійснення, безперешкодне виявлення волі (*volonté*). Вона відрізняється від свободи як особистої автономії: *воля* є перекладом грецького θέλημα, тоді як *свобода* є перекладом грецького ἐλευθερία (Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*). Див. СВОБОДА.

♦ Див. вставку 1.

II. Ідея «зв'язку»: «мир» та «соборность»

Отже, у лінгвістичному плані предметом роздумів є не диференціація семантизму *мир* «світ», а зв'язок між словами *мир* «мир» та *мир* «світ». Коли правда, повторимо, що в історії російської (і старослов'янської) мови ми маємо справу з двома різними словами, все ж не можна оминути питання: чи ці два слова *мир* не пов'язані між собою спільною етимологією? Зазвичай вважають, що у праслов'янській мові мало існувати слово «*mir*», із якого пізніше постало два слова, одне з яких зберегло первинне значення, а друге набуло значення «світ». Згідно з Антуаном Меє («Le Slave commun»), моделлю такого переходу значення «мир» у значення «світ» є словосполучення з адміністративної латини Римської імперії *pax Romana*, яке почало означати всю територію римського миру; таким же чином старослов'янська мова перекладає грецьке κόσμος словосполученням *весь мир* «увесь мир», уся область миру, тобто світ. Слово **mir* могло бути запозиченим у формі **mihr* з якоїсь мови іранської групи, можливо, зі скіфської, і походить ця форма від давньоіранського **mithra*, репрезентованого авестійським *miθra*. Цьому слову відповідає *mitra* ведичного санскриту. Отже, ми маємо справу з індоіранським етимоном **mitra* (Фасмер М.

1 **«Війна і мир»: подвійність значення слова «мир» та полісемія слова «світ»**

Коли, перекладаючи слово *мир*, треба тільки вибрати між значенням «мир» і «світ», то це завдання нескладне. Однак існують і двозначні ситуації. Трапляється, що обставини та контекст дозволяють на слух вибирати тлумачення, яке відповідає настрою, але не збігається з наміром оповідача. Досить чіткий приклад (досліджений Бочаровим у 1980 р.) знаходимо у «Війні і мирі» Льва Толстого (III, 1, 18). Влітку 1812 р. армія Наполеона вторглась у Росію. Наташа під час богослужіння слухає єктенію (молитву-прохання, що повторюється хором) літургії св. Йоана Златоуста. Ось переклад цього уривка:

> Диякон вийшов на амвон (...) і (...) голосно й урочисто почав читати слова молитви:
> – «Миром Господу помолимся».
> «Миром, – усі разом, не розрізнюючи станів, без ворожнечі, а об'єднані братерською любов'ю – будемо молитися», –
> думала Наташа.
> – «О свышнем мире и спасении душ наших!»
> «Про світ ангелів і душ усіх безтілесних істот, що живуть над нами», – молилася Наташа.

Ситуація тут є складнішою, аніж вважає у своєму аналізі Успенський (на якого посилається Бочаров), даючи французький переклад. Насамперед треба зазначити, що у виданнях, які вийшли за життя Толстого і загалом до орфографічної реформи, у цьому уривку слово *мир* пишеться як *міръ*, «світ». Отже, коли перекладач передасть перше виголошення диякона як *prions en paix* «помолимось у мирі», то він таким чином почне «виправляти» Толстого, щоб узгодити його текст із грецьким текстом літургії; і справді, в грецькому тексті сказано ἐν εἰρήνῃ τοῦ κύριου δεηθῶμεν «в мирі Господу помолимося». Але, виходячи з орфографії, слово *міром*, орудний відмінок у значенні прислівника від *міръ*, слід розуміти як: «разом, утворюючи общину, *світ*». Згідно з Успенським, диякон звертається до спільноти молільників так, начебто вона є одностайним зібранням людей, а отже, світом. Наташа, зі свого боку, не витлумачує «мир» як «світ», хоч так можна зрозуміти з грецького тексту літургії, – а з поняття «світ» видобуває ідею любові, що навертає нас до «миру». Друге виголошення диякона «*о свышнем мире и спасении душ наших*» буде відповідним грецькому оригіналові – всупереч орфографії, – тільки коли його перекласти як молитву про мир, що сходить з неба (ἄνωθεν). Але Наташа молиться за духів, які належать до небесного світу. Між дияконом і Наташею немає, власне кажучи, непорозуміння, і не можна сказати, що Наташа перекручує сенс молитви. Гомофонія створює тут двозначність, яка узаконює два однозначних тлумачення, що, так

Этимологический словарь русского языка, 4 т. М.: «Прогресс», 1986). В авестійській мові, так само як у ведичній, цей іменник може бути середнього або чоловічого роду. У ведичному санскриті *mitra* у середньому роді означає «дружба, союз» (і також, як не дивно, «друг»); у чоловічому роді – «друг». *Mitra* також є ім'ям великого божества ведичного пантеону, бога дружби, уособлення дружби. В мовах іранської групи авестійське *miθra* означає «угода», а як власне ім'я – бога, який володарює над усім, що належить до царини добра, ладу та світла. Мее («Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave»), а слідом за ним Бенвеніст і Дюмезиль дотримуються думки, що першим значенням індоіранського **mitra* є «згода, дружба як результат угоди». З морфологічної точки зору **mitra* є знаряддям або агентом, за допомогою якого відбувається дія **mi-*. Отже, треба спитатися про значення цього дієслівного кореня. Може йтися про індоєвропейський корінь **mi-* «змінювати, обмінювати», репрезентований санскритським *mi-* «погіршувати, спотворювати» та *mith-* «змінюватися, чергуватися», і латинським *muto* «змінювати» та *mutuus* «взаємний»: угода, що стає основою для дружби, позначеної словом **mitra-*, є оформленням обміну послугами. Але у праіндоєвропейській мові можливе існування й інших коренів **mi-*, на основі яких можна окреслити для слова **mitra-* (а відтак і для слова mir) інші семантичні ряди: **mi-* зі значенням «прив'язувати» змушує нас розуміти **mitra-* як зв'язок, насамперед матеріальний, а також зобов'язання, що визначає угоду. Грецьке μίτρα «пояс» було б у такому разі запозиченням іранської форми, що зберегла це конкретне значення (Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grècque*). Деякі етимологи беруть до уваги також корінь **mi-*, від якого може походити санскритське *mayas* «лагідність» і старослов'янське *милъ* «милий» (Meillet, *Études...*). Така етимологія перетворює іранське **mitra* на значно більш емоційну «дружбу», ніж та, що випливає із договірного зобов'язання; приміром, Ґонда у книзі «Mitra and mitra, The idea of Friendship in Ancien India», с. 71, відкидає ідею, що **mitra-* означає «угода».

би мовити, узгоджуються між собою. Така ситуація стає можливою лише тому, що, хоча ці два слова і є лексично різними, їхні семантичні поля перетинаються, і кожне з них надає другому ауру конотацій. Як ми побачимо далі, мислителі *соборності* наполягають на цьому: світ справді відповідає слову *мир* лише тоді, коли він є зібранням одностайних людей, об'єднаних між собою відчуттям взаємної пов'язаності, коли це утворення єдиного згуртованого, гармонійного цілого, яке базується на згоді між частинами цього цілого та внутрішньому мирі кожного з індивідів. Вплив, який справляє утворена таким чином група на своїх членів, є настільки сильним, що для них не може бути іншого обрію, ніж вона: увесь світ стає лише проекцією групи. Бажання миру надихає до згоди, яка водночас є структурою світу і необхідною умовою його утворення.

Таким, принаймні, є ідеал світу. Але слово *мир* у значенні «світ» набуло в російській (як і в старослов'янській) мові всіх відтінків грецького κόσμος, латинського *mundus*, французького *monde* і німецького *Welt*. «Світ» – це також те, що є «світським», царина секулярного, профанного, того, що «від світу цього», на противагу світові духовному, вищому. *Обмирщение* є фактом злиття зі світом, угоди з володарями «світу цього»: старовіри звинувачують Православну Церкву, яка погодилася з реформами, котрих вимагала держава, у тому, що вона «поступилася світові» (про позицію Церкви щодо «світського світу» див. С. Булгаков, *Православие: очерки учения Православной Церкви*).

Тут роман Толстого знов дає нам приклад парадоксального використання не лише омонімії слова *мир*, а й його полісемії у значенні «світ». Звернімося до аналізів Бочарова. Ще до вторгнення військ Наполеона у Росію деякі з головних персонажів провадять у суспільстві, у світі (*в міру*) світське життя (*мірская жизнь*), яке видається їм водночас тяжким та неприродним. П'єр Безухов погрузає та забруднюється у «світі» й докоряє собі, що став «світською людиною» (*мірской человек*). Так само й Миколай Ростов знаходить мир лише тоді, коли віддаляється від «світського життя», тобто, в цьому разі, від цивільного життя, і приєднується до свого полку, який видається йому подібним до монастиря образом чистого світу. Причиною невдоволення, поганого самопочуття у «світському світі» (*le monde mondain*) є властиві йому розсіяння, безлад, роз'єднаність. Цей соціальний та секулярний (*мірской*) світ протиставляється світові всесвітньому, космічному (*мировому*), що його герой може відчувати інтуїтивно в моменти цілковитої самотності, сприятливої для містичного сприйняття єдності всесвіту.

Світ-космос протистоїть світові профанного суспільства, як небо – землі, і також як гармонія цілого – фрагментарності та хаосу. Інакше кажучи, світ є космосом настільки, наскільки він є злагодою. Знаменним для структури роману «Війна і мир» є той факт, що цей світ, повний згоди, базований на дружбі, а отже, на мирі між його складовими елементами, відкривається персонажам роману під час війни. Аби протистояти випробуванням війни, суспільство відкидає чвари, дріб'язковість і насамперед егоїзм профанного світу, утворюючи на землі духовну спільноту, що є образом космічного світу. Тобто індивіди починають відчувати, що вони безпосередньо належать до космічної єдності, а їхнє світське єство, їхні соціальні визначення втрачають значення. Ми бачимо, як у назві «Війна и мир» слово мир не лише означає «мир», а й стосується «світу» та контрасту між профанним світом і космічним, який ототожнено з духовним.

Ці міркування щодо етимології слова *mitra* трохи нагадують той більш чи менш експліцитний, витончений аналіз, який російські автори проводять над словами *мир* «мир» та *мир* «світ». Павло Флоренський у книзі «Столп и утверждение истины» однозначно твердить, що ці два значення є нерозривними, оскільки «в основі ідеї "миру" лежить уявлення про узгодженість частин, про гармонію, про єдність. Світ є зв'язним цілим, є "миром" істот, речей і явищ, які містяться в ньому» (Флоренский П. А., *Столп и утверждение истины*, М., Правда, 1990, с. 701). Інакше кажучи, мир та злагода є умовою світу, а світ є простором, створеним миром, він є прийняттям «миру» (порядку, гармонії, зв'язності), котрий є первинним. Ця ідея є підґрунтям тих доктрин, згідно з якими основою людського світу є *соборність*, і ця *соборність* є виявом любові як реалізації внутрішнього принципу, що є надприродним і переважає емпіричну природу: це принцип божественної істини. І навпаки:

> закладений у його [суспільства] основу принцип правди, підкорення людських пристрастей та природних прагнень волі та силі Божій, з необхідністю утілюється у любові, у внутрішній всеєдності людського буття, поза межами якого неможлива сама сумісність та узгодженість життя, що емпірично визначає природу суспільства.
>
> С. Л. Франк, *Духовные основы общества.*

Для Франка, як відомо, справжнє суспільство – це «духовний організм», який «є тим, що розуміємо – у найглибшому та найзагальнішому значенні – під ім'ям Церкви. Тим самим ми підходимо до твердження, що в основі всякого суспільства, як його ядро та животворна основа, з необхідністю лежить Церква». (Франк, *ibid*). Звідси випливає вимога, аби «"світ" до кінця розчинився в Церкві. (…). Увесь світ повинен до останку стати світом у Бозі, але Бог не може до кінця вміститися у світ» (Франк, *ibid*).

> Суспільне життя сповнене постійної боротьби між принципом [началом] солідарності та принципом індивідуальної свободи, між владою, що охороняє інтереси цілого, та анархічними тенденціями, між силами доцентровими та відцентровими (…). Тільки через утвердженість обох принципів у третьому, вищому – в служінні Богові, абсолютній правді – вони знаходять своє міцне узгодження та примирення.
>
> Франк, *ibid.*

Соціальний світ стає суспільством, *мир* світського світу стає Церквою лише тоді, коли це узгодження та примирення вже відбулося. Повертаючись до питання про первинне значення слова *мир*, зазначимо: якщо загальна гармонія є формою і наслідком любові, яку несуть Богові складові частини цього загалу, такий соціальний зв'язок не можна тлумачити як систему обмінів на основі угоди.

Так само й теоретики соборності постійно зважають на те розрізнення, яке Тьонніс провів між поняттями *Gemeinschaft* і *Gesellschaft* (див. ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО, вст. 1). Очевидно, що саме в суспільстві як *Gesellschaft* частини взаємно пристосовуються одна до одної за допомогою законів та сил, які тиснуть на них і є щодо них у певному сенсі зовнішніми. В суспільстві як *Gesellschaft*, навпаки, єдність є внутрішньою, а солідарність органічною. Але фактично, говорить Франк, коли йдеться про людське суспільство, навіть таке, що перебуває під зовнішнім упорядкуванням, що є властивим для *Gesellschaft*, – у ньому присутня внутрішня солідарність, що характеризує *Gemeinschaft*. Розвиваючи вчення Хомякова про природу єдності Церкви, Франк стверджує, що *соборність* базується на зв'язку любові (Франк, *ibid*). Коли ідеалом є такий стан речей, за якого людський світ розчиняється в Церкві внаслідок примирення, то треба також визнати, що принцип любові, або органічної солідарності для всього суспільства є необхідним, навіть якщо він непомітний (Франк, *ibid*).

III. Мир – селянська община і слов'янофільська та соціалістична утопії

Тема *соборності*, крім роздумів про стосунок між складовою «мир» і складовою «світ» єдиного поняття *мир*, включає також розгляд третього значення цього слова: *мир* як назву специфічної інституції – селянської общини. Реалія, що відповідає цьому значенню слова *мир*, була предметом ідеологічних баталій 1840–1930 рр., що прямо стосувалися характеристики, а отже, й подальшої долі російського суспільства, а згодом – природи соціального зв'язку та політичного устрою. Перш ніж коротко окреслити предмет цих дискусій, зазначимо, що в усіх словниках *мир*, селянська община, репрезентується як аспект значення «світ», що видно і зі старої орфографії цього слова: кожна селянська община є сама в собі світ, ціле, згуртованість якого забезпечена дуже міцними звичаями солідарності. Це той *мир*, селянська община, яку мав на увазі Топоров у своїх нотатках щодо етимології цього слова: «Митра виступає як об'єднувач людей у соціальну структуру, в *мир*, як можна було б сказати, запозичуючи термін російської соціально-общинної традиції» (Топоров, *Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера*). Те, що з ім'ям Митра пов'язане визначення суспільної групи, говорить Топоров, пояснюється і «матеріальним», тобто етимологічним зв'язком індоіранського імені **mitra* та російського слова *мир*.

Який саме різновид колективу-спільноти являє собою селянський *мир*? Інтелігенція по-справжньому роздивилися важливість цієї форми суспільної організації лише після того, як німецький мандрівник Гакстгаузен(1847–1852) опублікував

результати свого дослідження аграрного устрою в Росії. В селянській общині, яку описав Гакстгаузен, слов'янофіли воліли вбачати той *мир*, про який свідчать юридичні тексти Київської Русі («Руська правда», XIII століття). В 1856 р. Чичерін показав, що то була помилка: в Київській Русі селяни одного територіального округу формували *мир*, тобто періодично збиралися, щоб призначати своїх представників, які відповідали за охорону порядку та зв'язки общини із зовнішнім світом, князем та феодалами (пор. Eck, *Le Moyen Âge russe*). Хоча київський *мир* мав також управляти землями, якими ніхто ще не володів, селянин міг на свій розсуд розпоряджатися землею, якою користувався. Навпаки, той *мир*, що його спостерігав Гакстгаузен, є справжнім утримувачем (якщо не власником) та розподільником землі, яку обробляли селяни (пор. Eck, *ibid*). Згідно з Ключевським, характерні риси такого *мир*у-общини, такі як обов'язкова рівність земельних ділянок, закріплених за кожною родиною, цілковита перевага общини над селянином, кругова порука общини у сплаті податку, – затвердилися лише у XVII столітті (Ключевский, Сочинения, т. 2, *Курс русской истории*, с. 297sq.).

♦ Див. вставку 2.

Селянський мир був ідеологічною, якщо не філософською темою, надзвичайно довговічною та плідною в російській думці другої половини XIX століття. Його захист і уславлення є одним із головних мотивів слов'янофільської течії.

Приміром, І. Киреєвський вважав, що мир є суспільством, згуртованість якого забезпечена переважно моральним зв'язком. Росія минулого, самобутня Русь, ще не спотворена реформами, що наслідували Захід, була об'єднана цим моральним зв'язком, так що «ці маленькі *миры* чи злагоди (*согласия*) зливаються в інші, великі, злагоди, з яких вже складається одна спільна велична злагода всієї Руської землі» (И. В. Киреевский, *О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России*). Мир є єдністю, що базується на інтимній згоді індивідів і на об'єднавчій силі релігії та спільних моральних переконань; навпаки, організація, яку нав'язує зовнішній закон, і соціальні зв'язки на основі раціональних угод, супроводжуваних законними гарантіями, є, на думку К. С. Аксакова, штучними та недобрими. Автономна царина юрисдикції та політики існує: вона повністю зосереджена в руках монарха та держави. Вона є зовнішньою щодо життя народу, який організується згідно зі своєю внутрішньою правдою у спільноту, що зветься *мир*; воля, яку треба захищати, є не правом народу втручатися у справи політики, а його правом бути вільним від політики (Walicki, *History of Russian Thought from Eighteenment to Marxism*, с. 96). Мир, так само як Церква, аналогом якої

2

Історія селянської общини «мир»

Хоч би якою була давнина селянської общини, хоч би якими були варіації та темні місця аграрних кодексів до та після відміни кріпацтва у 1861 році, – ця община виникла як природна форма організації селянського життя. Серед селян Руської рівнини чимось на зразок приказки були слова: *земля мирская*, тобто: господар землі *мир* (Lewin M., *La Formation du système soviétique*).

Мир має своїм головним призначенням періодичний перерозподіл земель між сім'ями, згідно з робочою силою, яку має у своєму розпорядженні кожна сім'я, або згідно з кількістю їдців. Скрупульозна турбота про зрівняльну справедливість змушувала *мир* при наданні земельних ділянок враховувати якість ґрунту, форму ділянки, відстань від села. Треба було, крім того, пристосовуватися до всіх труднощів трипільної системи, що стосувалося всіх земель общини разом. Таким чином, кожна сім'я одержувала ділянку, що складалася з дуже вузьких розкиданих смуг, часто дуже незручних для запряжних плугів, але їхній розподіл залишався суворим, дріб'язковим та зрівняльним. Землі, надані кожній сім'ї, не утворювали цілісної ділянки, а складалися із шматків, що були оточені чужими шматками. Праця весь час була з необхідності колективною. Розподіл землі був результатом рішень, які ухвалювали після бурхливих суперечок, але завжди одностайно, главами сімей на загальних зборах (*сход*). *Мир* як система ще більше зміцнів після реформи 1861 року; саме до нього перейшла справа викупу тих земель, що їх поміщики довго не передавали селянам, а згодом – управління цими землями. Але в очах багатьох економістів та політиків *мир* був нездоланною перешкодою розвитку сільського господарства, а отже, й капіталістичній модернізації Росії. Реформи Столипіна після поразки революції 1905 року мали зруйнувати рамки общини й сприяти виникненню класу селян-власників, заради збагачення рішуче налаштованих брати на себе ініціативу, тяжко працювати і змушувати до праці найманих працівників. Реформи значною мірою були вдалими: напередодні революції 1917 р. близько половини селянських сімей Європейської Росії покинули свій *мир* і перейшли до індивідуального обробітку землі. Але потрясіння, що їх спричинила громадянська війна, та рух, викликаний реформою 1918 року («земля селянам»), призвели до того, що *мир* відтворився і значна кількість селян, що пішли зі своїх общин, повернулися до них. Упродовж понад десятиріччя радянська влада допускала існування *мира*, постійно розпалюючи на селі класову боротьбу та заохочуючи діяльність комітетів незаможних селян. Тільки після загальної колективізації (розкуркулення, повсюдне утворення колгоспів та радгоспів) на початку 30-х років *мир* зник (про його відживлення в перші роки радянської влади див. Pascal, *Civilisation paysanne russe*; Lewin, *La Paysannerie et le pouvoir soviétique*).

він є в суспільстві, являє собою форму общинного життя, де сполучаються єдність і воля, і законом якої є любов (пор. Walicki, *The Slavophil Controversy*, с. 197, цитуючи Хомякова).

Не лише слов'янофіли захоплювалися ідеєю *миру*. Серед борців із самодержав'ям, які мріяли про демократичну Росію й великою мірою надихалися революційними вченнями та рухами Західної Європи, назвемо Олександра Герцена, котрий у 1846 р. теж відкрив спершу важливість, а потім позитивну цінність *миру*. *Мир* є не лише тим, що збереглося від докапіталістичного ладу. Він є також зародком і моделлю соціалістичної організації Росії в цілому. Саме цим пояснюється сподівання Герцена та його учнів, «народників», на те, що Росія може досягти соціалізму, не проходячи етап капіталізму. Герцен, так само як і слов'янофіли, жахався тих страждань, яких завдає народам індустріальна революція й загалом капіталізм, але, на відміну від них, його метою було не зберегти чи відновити давні структури, а «зберегти общину й зробити вільним індивіда». Це поєднання визначає його ідеал «російського соціалізму» (Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*; Walicki, *A History of Russian Thought…*). Воно походить із критики не лише капіталізму, а й ідеї, згідно з якою тільки капіталістичне суспільство, породжуючи руйнівні для нього самого сили, може спричинити соціалізм. З іншого боку, він вважав, що саме соціалізм прийде на зміну капіталізму. На думку Герцена, шлях історії не є визначеним наперед (пор. Berlin, *Russian Thinkers*).

Проти такої концепції *миру*, особливо після 1861 р., були всі прибічники перетворення Росії на модерну країну: функціонери, економісти, підприємці. Для них *мир* є однією з головних причин економічного, соціального, культурного і, в певному сенсі, морального відставання російського селянства (пор. Besançon, *Être russe au XIX*[e] *siècle*). Ідея селянського *миру* ще у 1920-ті рр.. стала об'єктом критики економіста Чаянова, прихильника суспільства на основі сімейної селянської власності (пор. Кремнёв [Чаянов], *Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии*). Уявлення «народників» чи, згодом, «соціалістів-революціонерів» про *мир* постійно зазнає нападів і з боку марксистів: вони відкидали утопію соціалізму, носіями якого є селянські маси і який організовано за зразком *миру*; з їхньої точки зору, в Росії, як і поза нею, революційна місія належить породженому капіталізмом промисловому пролетаріату, і саме він здійснить перехід до соціалізму. Однак треба згадати, що починаючи з 1860-х років Маркс, а потім Енґельс, на питання російських народників, зокрема, перекладача «Капіталу» Даніельсона, відповіли менш категорично і зовсім інакше, аніж пізніший ортодоксальний марксизм. У передмові Маркса та Енґельса до російського видання «Маніфесту Комуністичної партії» 1882 року написано: «Якщо російська революція стає сигналом до пролетарської революції на Сході, так що вони обидві доповнять одна одну, існуюча в Росії общинна власність [Gemeineigentum] може стати відправною точкою комуністичного розвитку». Взагалі ж, на думку Маркса, цей замкнений позаісторичний і специфічно російський «світ», яким є російський селянський *мир*, може врятуватися сам і вберегти Росію від капіталізму тільки тоді, коли він сам долучиться до справді «світової» революції.

Шарль МАЛАМУД

Переклад *Дмитра Каратеєва*
За редакцією *Костянтина Сігова*
і Олексія Панича

БІБЛІОГРАФІЯ

BERLIN Isaiah, *Russian Thinkers*, Londres, The Hogarth Press, 1978; *Les Penseurs russes*, trad. fr. D. Olivier, Albin Michel, 1984.

BESANÇON Alain, *Être russe au XIXe siècle*, Armand Colin, 1974.

BOCHAROV S., «Le terme mir dans Vojna i mir», Actes du colloque Tolstoï aujourd'hui (Paris 10-13 oct. 1978), Institut d'études slaves, 1980;

— «"Мир" *в "Войне и мире"*», *О художественных мирах*, 1985.

БУЛГАКОВ Сергий, *Православие: Очерки учения православной церкви*, - К.: Либідь, 1991.

ECK Alexandre, *Le Moyen Âge russe*, 2e éd. rév. de M. Szeftel, 1933, réimpr. La Haye, Mouton, 1968.

ФЛОРЕНСКИЙ Павел, *Столп и утверждение истины*, М., Правда, 1990 (фр. пер.: FLORENSKY Paul, *La Colonne et le Fondement de la vérité*, trad. fr. C. Andronnikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975).

ФРАНК Семен, *Духовные основы общества*, New York, Посев, 1988.

FRIOUX Claude, *Maïakovski*, Seuil, 1961.

GONDA Jan, «Mitra and mitra. The Idea of Friendship in Ancient India», *Indologica Taurinensia*, I, Turin, 1973, p. 71-107.

HAXTHAUSEN August von, *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und inbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands* 3 Bd., Hannover-Berlin, Hahn-Behr, 1847-1852 ; *Études sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie*, Hachette, 1972.

HELLER Michel et LEQUEUX Michel, *Histoire de l'utopie en Russie*, PUF, 1995.

КЛЮЧЕВСКИЙ В.О., *Сочинения*, т. 2, *Курс русской истории*, часть 2, – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957.

KREMNIOV Ivan (псевдоним А.Чаянова), *Voyage de mon frère Alexis au pays de l'utopie paysanne*, trad. fr. M. Niqueux, Lausanne, L'Âge d'homme, 1976;

— Иван Кремнев, *Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии*, М., 1920.

LEWIN Moshé, *La Paysannerie et le Pouvoir soviétique*, 1928-1930, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1966;

— *La Formation du système soviétique*, trad. fr. P. E. Dauzat, Gallimard, 1987.

МАЯКОВСКИЙ Владимир, *Война и мир*, в: Маяковский В. В. Полн. собр. соч. в 13 т., М., Гос. изд-во худож. лит., 1955–1961, т. 1, 1955, с. 209 –242.

MALIA Martin, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1961.

PASCAL Pierre, *Civilisation paysanne russe*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1969.

RUBEL Maximilien, *Marx, critique du marxisme: essais*, Payot, 1974.

ЧАЯНОВ Александр: див. KREMNIOV Ivan.

TOLSTOÏ Léon, *Guerre et Paix*, trad. fr. H. Mongault, Gallimard, « La Pléiade », 1944;

— *Война и мир*, в: Л. Н. Толстой, Собр. соч. в 8 т., т. 3, 4, М., Лексика, 1996.

ТОПОРОВ В.Н., «Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера», *Этимология*,1967, М., 1969.

УСПЕНСКИЙ Б.А., «Влияния языка на религиозное сознание», *Труды по знаковым системам*, Вып. 4, Тарту, 1969.

WALICKI Andrzej, *The Slavophile Controversy, History of a Conservative Utopia in Ninetennth Century Russian Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1975;

— *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford UP, 1979.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

Даль Владимир, *Толковый словарь живого великорусского языка*, в 4 т., М., 2002.

FRISK Hjalmar, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vol., Heidelberg, Winter-Universitätsverlag, 1960-1972.

MEILLET Antoine, *Le Slave commun*, éd. rev. et augm. A. Vaillant, Champion, 1934;

— *Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux-slave*, partie II, Bibliothèque de l'École des hautes études, 1905.

POKORNY Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* [Dictionnaire étymologique de l'indo-européen], 2 vol., Berne-Munich, Francke, 1959-1969.

СРЕЗНЕВСКИЙ Измаил, *Материалы для словаря древнерусского языка*, СПб., 1893, репр. в 3 т., М., 1958.

ФАСМЕР Макс, *Этимологический словарь русского языка*, 4 т., М., Прогресс, 1986;

— *Russisches etymologisches Wörterbuch* [Dictionnaire étymologique du russe], 3 vol., Heidelberg, Winter, 1953-1958.

ПАМ'ЯТЬ / ЗАБУТТЯ

гр.	μνήμη, μνημοσύνη, λήθη, λησμοσύνη
лат.	cf. *subvenire, memini, obliviscor*
нім.	*Erinnerung, Gedächtnis, Vergessen*
англ.	cf. *remember, forget*
фр.	*mémoire, oubli*

▸ ÂME, CONSCIENCE, DICHTUNG, **БЕЗУМ**, HISTOIRE, *IMAGE*, INCONSCIENT, **МІМЕСИС**, **ПРОБАЧАТИ**, PASSÉ, *TEMPS*, **ПЕРЕКЛАДАТИ**, VÉRITÉ, VERNEINUNG

*Спеціалізовані слова, що означають здатність опановувати та актуалізувати минуле, думку-спогад (*pensée-mémoire*), виділяються серед групи, що охоплює діяльність духу у найширшому сенсі та породжує численні асоціації, аж до військового насильства та нестями. Корінь* men *охоплює ментальну діяльність загалом, наприклад,* μένος *«сила» та* μανία *«нестяма», а також у грецьких словах на позначення пам'яті:* μιμνήσκομαι, μνήμη, μνημοσύνη, *у латинській мові:* memini *та* memor, memoria.

Пам'яті притаманна подвійність: до неї звертаються, її відроджують або ж їй підкоряються. До метафор, що дозволяють осмислити її, належать насамперед письмо (гр. γραφή*), схоже зі слідом, який можна залишити та потім віднайти, відбиток (гр.* τύπος*) та слід-вказівка (нім.* Spur*), який дозволяє віднаходити «скарб» (див. конотації німецького* Gedächtnis*). Коли цей скарб оберігають, то він сприяє прогресивній інтеріоризації світу: німецьке Errinerung вказує на цю динамічність ясніше, ніж відповідники у романських мовах. В самій німецькій мові закладена також і вужча асоціація з подякою (*Dank *поряд із* Gedanke *«думкою»); думка настільки концентрується на вдячності [пор. рос. «признательность»], що свідомість зосереджується лише на історії (*Denken *як* Gedenken *«відзначення»).*

У французькій мові подвійність поняття пам'яті виявляється у розрізненні між ефективною дією – se rappeler *«пригадати», та майже мимовільною, несподіваною появою –* se souvenir *«віддатися спогадам». Будучи не-забуттям або формою антизабуття, пам'ять постійно пов'язана із забуттям, що прагне повернутись до природного стану та змушує до роботи відбору. Англійська (*forget*) та німецька (*vergessen*) мови вказують на потужність потоку, що відносить сліди досвіду немовби поза межі досяжності. Французьке слово «*oubli*» (пізньолат.* oblitare *– дряпати, стирати) краще передає активне ставлення до пам'яті. Саме стирання теж може становити об'єкт дослідження; забуття*

(l'oubli) більше не протиставиться процесу методичного відбору: у мистецькій творчості воно зумовлює визначальний перехід до іншого порядку означування.

I. ПАМ'ЯТЬ-ДУМКА

A. Грецькі та латинські корені: пам'ять та «ментальне»

Мабуть, пам'ять не існує в собі як окрема інтелектуальна здатність. Опора, яку вона забезпечує для людського життя, є настільки визначальною, що її неможливо відділити від низки інших виявів думки. Думка уявляє собі свої прийдешні вибори та безнастанно нагадує собі про шляхи та цінності, які вона для себе встановлює. Думка пов'язана зі знанням, яке не варто втрачати з поля зору, та зі знанням, про яке можна не думати: тоді про нього можна «забути». Тому мова споріднює пам'ять із військовою силою, ці два семантичних поля накладаються одне на одне. Вони розрізнюються, коли дія подвоюється та стає об'єктом автономного згадування у мові розповідей та пісень.

Латиною кажуть *memini*, а грецькою μέμνημαι; в обох випадках це «я пам'ятаю», але історично вони означають різні речі. Обидва слова – це лінгвістично споріднені форми перфекта, що виражають стан. У латині цей плідний корінь *men-* («*mental*») означає «діяльність ума» загалом. У грецькій же похідні від цього кореня – μένος «сила» та його перфект μέμονα мають дещо іншу семантику. У французькому виразі *penser fortement* (букв. «думати сильно») залишилась та вказівка на об'єкт та інтенсивність залучення, завдяки якій ці грецькі слова мали виразні конотації пристрасті, й передусім запалу битви, волі, проти якої самостійно, якщо вже вона з'явилась, нічого не вдієш. Заздриш ворогові, який її має; її не досягти, коли бракує первісних та спонтанних виявів такої засадничої цінності, як мужність. Сила, що виявляється в ньому, захищає свою зверхність; вона створює суспільний порядок героїчного періоду та доби, що йому передувала.

Латинські слова *memor* «той, що згадує» та *memoria* «пам'ять», – запозичене багатьма мовами, – походять від іншого кореня, який також пов'язаний із *men-* і який ми маємо у *memini*. Вони теж вказують на зв'язок «згадування» зі змістом «думки» (існують споріднені слова у санскриті *smarati* «думати» та у грецькій μέριμνα «турбота» і μέρμερος «те, що спричиняє турботи»). В етимологічному словнику Ерну-Мее зазначено, що експресивний відтінок, який ми чуємо у *memor*, «зазнав пом'якшення». Це слово мало пройти шлях від вираження могутньої енергетики до врівноваженості системи стабілізованої пам'яті.

Але можна ще й по-іншому осмислювати здатність пам'яті. У грецькій мові розвинулась окрема група на *mna-*, інша форма того ж кореня *men-* : μιμνήσκομαι «пам'ятати»; μνήμη «пам'ять»; μνῆμα «пам'ятка»; μνήμον «той, що пам'ятає». Це одиничний факт. Пам'ять присвоїла собі власну сферу у мові; поруч із виникненням спеціалізованих каст-хранителів поетичної мови, це засвідчує культурну значущість, яку здобуло пригадування минулого. Слово освітлюється під різними кутами: то з боку фізичного залучення, то з боку майстерності мови; гра перехрещень двох значень стає наочною у текстах.

B. Сила та нестяма: «μένος», «μανία»

У Гомера ми бачимо, що дія пам'яті слугує суспільному порядку. Віщун дає настанови герою, який захищає місто та царську владу. Вторгнення розгнузданих пристрастей свідчить, що порядок під подвійною загрозою – від зовнішньої сили та від внутрішньої грубої природи; божевілля війни панує в домах і на полі бою. Правило покликане протистояти внутрішньому підриву, яким є забуття, а також течі, що спричинена натиском ззовні.

Вияви шаленства характеризує вжиток слова μέμονα в «Іліаді» Гомера: для охопленого запалом героя, Гектора, цей запал заступає всі інші бажання й ототожнюється із мужністю (μνήσασθε... ἀλκῆς «згадайте відвагу завзяту!», VI, 112, тут і далі переклад Бориса Тена). Коли троянці через боягузтво уникають війни, вони знаходять своє протилежне втілення у постаті Паріса, і задоволення ліжка на певний час приходять на зміну відвазі списів. Пам'ять пов'язана із закликом до актуалізації суспільних цінностей, а забуття – з їх невизнанням. Коли вояки, на велику радість ворогів, тікають від герцю в обійми своїх дружин, Гелен, пророк троянців, закликає двох вождів, Гектора та Енея, перешкодити цьому (VI, 80–82). Він показує, що їхня армія розділена, вона мордує сама себе, тоді як першого бійця греків ніщо не може зупинити. Діомед лютує, як другий Ахіллес; ніхто не може помірятись із ним силою (μένος), що обернулася справжньою нестямою. Він «шаліє» (μαίνεται). Ахіллес непереможний, бо він син богині, Діомед же – лиш завдяки своєму шаленству (ἀλλ' ὅδε λίην μαίνεται «але цей іще більшим гнівом шаліє» VI, 100 sq.), не існує звичайної військової сили, що могла б йому протистояти (οὐδέ τίς οἱ δύναται μένος ἰσοφαρίζειν «й ніхто з ним у силі зрівнятись не може» VI, 101).

C. Два забуття: забагато чи замало для спогаду?

Визначення пам'яті, яка створює цінності, закладене у протиріччі. Свобода думки, звільняючи себе, водночас спричиняє обмеження суспільного порядку. Ці сфери стикаються та перекриваються наче задля того, щоб полюси напруження, притаманні мові, зіткнулися у герці.

1. Думка поза межами

Нестяма (μανία) у грецькій завжди постає особливим різновидом «думки» (той самий корінь *men-* із нульовим голосним): «грецьке слово

μαίνεσθαι відділилось від загального поняття і почало застосовуватись на позначення шаленого та лютого запалу» (Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, стаття μαίνομαι).

Нестяма звільняється від шаленства. Гектор стикається із Діомедом, якого ніщо не зупинить. Але віщун квапить його у місто благати богиню про підтримку. Це неможливо, коли не абсурдно; Афіна, як усі знають, співчуває грекам.

Гелен мав зловісне видіння, коли з'явився Діомед, сила якого видається майже нездоланною; не підлягаючи жодному принципу, вона не претендує ані на керування, ані на запровадження власного порядку, вона спричиняє лише сум'яття. Чиста нестяма, μανία, володіє серцем цього воїна. Ніхто нічого не вдіє проти його шаленства, що відкриває шлях вторгненню необмеженого. Історики мови вказують, що зустріч у тексті шаленства та божевілля не випадкова: поет умисне демонструє їхню спорідненість, чи правильно це з лінгвістичної точки зору, чи ні. Обидва ґрунтуються на надмірності: те, що має силу нести смерть, – поза межами суспільних рамок та обмежень. Сила вже нічого не означає супроти нестями. Йдеться про скасування правил; точка зору, закладена в тексті, виявляє зіяння, відсторонення колективної пам'яті. Її розмиває повідь тієї особливої форми думки, що перебуває поза обмеженнями. Але саме на ній і ґрунтується пам'ять.

Тому й Одіссей у «Посольстві до Ахіллеса», описуючи всемогутність Гектора, переможця та завойовника, говорить, що той збирається підпалити грецькі човни. Надмір змінив господаря; боги дозволяють йому вільно ширяти, таке їхнє бажання, вони граються із небуттям, яке прийде туди, куди вони забажають. Ἕκτωρ δὲ μέγα σθένεϊ βλεμεαίνων μαίνεται ἐκπάγλως πίσυνος Διί, οὐδέ τι τίει ἀνέρας οὐδὲ θεούς· κρατερὴ δέ ἑ λύσσα δέδυκεν «А Гектор, великою силою гордий, страшно лютує, – в надії на Зевса уже не зважає ні на богів, ні на смертних, шаленством охоплений диким» (*Іліада* IX, 237–239). Знову переконливість Одіссея, промовця, переважила видіння пророка. Гектор прямує до божевілля. Тепер його ніщо не зупинить, як ніщо не зупинило Діомеда; він вийшов із себе, зазнавши гострого нападу безумства.

2. Небезпеки забуття

Але забуття (λήθη) може бути спричинене не лише надміром інтенсивності, а й нетвердістю думки.

Покинувши бій (у піснях II та VI) та зустрівши свою матір, Гектор не може пити запропоноване нею вино (VI, 258–262), μή μ' ἀπογυιώσῃς μένεος, δ' ἀλκῆς τε λάθωμαι «щоб не ослабнуть на силі мені, не забути відваги». Забуття – це втрата. Він не хоче втратити своєї військової сили і знає, що не володіє нею, якщо у нього немає голови та сили у серці нею думати. Таким чином він утверджує та підтримує відвагу. Забуття відкриває доступ до протилежного, до втрати та руйнівного відчуження.

II. КОНСТРУЮВАННЯ МИНУЛОГО

A. Конструювання історії та війна пам'ятей

Цінності, відроджені в пам'яті, стосуються життя міст в їх сучасності. Існує інша, більш автономна, пам'ять, що вбирає в себе минуле; в епопеї вона представлена персонажами на зразок Нестора, старого, що пригадує. Він – необхідний свідок, присутній як в «Іліаді», так і в «Одіссеї».

Актуалізація базується на моделях попередніх конфліктів та їхніх політичних вирішень.

Дія відбувається на грані надміру та ризикує в ньому розчинитись. Пам'ять, яку включає дія, зосереджується між двома крайніми формами. Одна з цих форм полягає у пригадуванні умов її втілення. Друга відокремлюється та відсторонюється від них, будучи формою множинного досвіду минулого, і означає першість знання щодо діяльності.

Творення смислу передбачає дистанціювання від минулого та фактів, збережених пам'яттю. Але глибина минулого незмірна і незапам'ятна (*immemorial*), а отже, «незапам'ятовувана» (ἀμνημόνευτος, *unvordenklich*), настільки ж недосяжна, як і сучасність, що минає. З цієї причини малі та великі суспільства – держави та окремі спільноти всередині них – створили горизонти, більшою чи меншою мірою міфічні. Вони перетворюють за допомогою пам'яті відомі дані, які вже зазнавали перетворень. Історичне – це, власне, не факти, які можна час від часу порівнювати із сучасністю, а те, що традиція в певний момент була переупорядкована, реорганізована та перепланована таким чином, щоб провідні принципи і навіть поставлена мета, постали очевидними для нас. Саме в цій перспективі можна зрозуміти важливість пам'яті у світі грецької культури, панування традиції та особливої «мнемотехніки», якої вимагає протяжність корпусу історії, що збільшується завдяки своїм локальним актуалізаціям.

Битви за пам'ять, які зараз набувають такої важливості, вписуються в ці традиції, розділяючи народи та окремі групи людей, що визначають наново свою ідентичність. Ставки капітальні. Будь-яка подія може бути прихована, потім, навпаки, сприйнята, може бути відновлена у своїх «правах на пам'ять» чи відкинута, оскільки для неї не знаходиться місця, вона заважає та тисне. Хоча історичне пізнання просувається вперед та підноситься у суспільстві до незнаного донині рівня точності, воно все одно залишається просякнуте заборонами та недоговореностями, політично мотивованим забуванням та вимушеною міфотворчістю. Минуле лишається недосяжним, і все ж перебуває в нашому розпорядженні: це війна пам'ятей.

B. Ніцше. Онтологізація становлення

Намагаючись охопити єдиним поглядом всю цілісність сучасних територій та епох, хоч такий погляд ризикує бути довільним та вибірковим, Ніцше, за доби найвищого злету історицизму,

спершу проектує на історію зони вищого панування, що є значно більш відповідним. Критерій, за яким вони виокремлюються з-поміж інших, це, по суті, потужна концентрація енергії. Пізнання збагачується, обмежуючи себе лише суттєвим, що відроджується та віднаходить свою ідентичність у безкрайності становлення.

Діалектичне обговорення історії та не-історії у І главі другої частини «Несвоєчасних роздумів» («Про користь та невигоди історії для життя» [Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben]) захищає забуття (*das Vergessen*) хіба що на перший погляд. Ніцше описує апорію: людина приречена втікати від забуття дитинства (*die Vergessenheit*); вона приречена пізнавати своє минуле, що гнітить її. Ніцше цікавлять лиш насичені й широкомасштабні вияви життя; тож Ніцше розширює кадр, йдучи від особистості до історії, до антропології та всієї еволюції суспільств; зі сподіванням та особливим наголосом він говорить про *die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur* «творчу силу індивіда, народу, цивілізації», здатну належним чином виявити свою цілісність, – щоправда, під цим він має на увазі втілення сил у вищому індивіді, надлюдині. Спекулятивні категорії онтології перенесені ним на історію людини, віддані на розсуд становлення, яке домінує над усім. Сили розпорошення та становлення у всій їх різноманітності обертаються проти себе самих, породжуючи власне заперечення. Накопичення життєвих сил, як і в біології, підштовхує становлення до тієї стадії, де воно може отримати ім'я «буття» та, парадоксальним чином, завмерти в точці кульмінації. Йдеться не так про тріумфальне звільнення від тягаря, що заважає життю, як про неісторію.

Сумний та загрозливий висновок історика Нібура про те, що око «наймогутніших духів набуло особливої структури, яка керує їхнім баченням», було підхоплено, розвинено та реінтерпретовано. Надісторичний погляд (*überhistorisch*) пропонується як наука про минуле на всій його протяжності. Ясний аналіз повинен дозволити, на думку Ніцше, розпізнати умови, за яких певна сила могла б нав'язати себе за будь-яких історичних обставин. Тепер пізнання минулого (історичний феномен як об'єкт пізнання, *Erkenntnisphänomen*) вже не є адекватним поняттям: якби це пізнання було досягнуте, воно б було мертвим [*für den, der es erkannt hat, todt*]. Якщо воно живе (сліпа могутність не втрачена *für ihn, den lebenden* «для того, хто живе»), то воно зводиться лише до змісту, який корисно вилущити тому, хто в змозі зробити знання вигідним. Не існує науки «в собі», вона призначена для владарювання, панування у минулому слугує пануванню у майбутньому. Але пам'ять виправдана там, де вона здатна воскреснути чи перевтілитися, *im Gefolge einer mächtigen neuen Lebenstroemmung einer werdenden Cultur* «приєднана до нового могутнього потоку життя, до культури, що розвивається...». Посилаючись на це воскресіння і наголошуючи на пануванні вищої сили (*von einer höheren Kraft Geherrscht*), Ніцше зміщує сенс історії в бік звільнення та утопії, вбачаючи в історичному процесі змагання різних сил; його погляд є, можливо, надто інтелектуальним, але від того не менш «надлюдським». Вона звільняється, лишаючи панування над минулим, аби відповісти на сподівання та бажання будувати (*der Blick in die Vergangenheit drängt... zur Zukunft hin*). Ніцше реалістично оцінює актуалізацію сил протягом історії, незмінної та відкритої до перевтілення. Спалахи цього нового месіанства – циклічні кульмінації життя – спроможні врятувати пам'ять. Життя історії, воскресаючи в пам'яті, наново стверджує себе у розквіті життя (*Historie zum Zwecke des Lebens*); моменти втрачають значення, бо тою ж самою лишається сила. Отже, пам'ять головним чином, якщо не виключно, є тим, що було нав'язано: в ній немає місця слабкості і вона не є проекцією в майбутнє (див. HISTOIRE).

С. Поетична пам'ять: Мнемосина та Лесмосина

Мати муз – пам'ять. Безсмертя – це вже вторинне. Конструювання минулого, що передбачає збирання всього людського знання, вже в давнину було доручено спеціалістам зі словесної та музичної актуалізації. Пам'ять стала справою професії. Функцію пам'яті було пов'язано зі святами та святкуваннями, а наука вдалася до відкриття та перевідкриття примножених горизонтів.

Слово μνήμη, що набуло такої ваги, відсутнє у Гомера, а слово μνημοσύνη, ім'я богині Пам'яті, матері дев'яти муз (згідно із «Теогонією» Гесіода 54), вживається у нього лише раз. У сцені з «Іліади», в якій Гектор у нестямі (VIII, 181) мріє спалити кораблі греків, він знову говорить, що потрібно мати «у пам'яті» цей вогонь (μνημοσύνη τις (...) πυρός (...) γενέσθω). Поєднуються дві нестями: бажання смерті та поетичне натхнення. У цьому ключовому місці поеми аед демонструє знання слова і володіння словом. Перетворюючи несамовитого героя на подібного собі аеда, що в екстазі перетворює реальність на свій лад, аед водночас демонструє, що це він говорить його вустами.

У «Теогонії» Зевс породжує Муз від Мнемосини, що з нею він на дев'ять ночей полишає коло богів. Народжені поруч із вершиною Олімпу, вони перебувають у власному світі, у віддаленні, насолоджуючись, як боги, і все ж окремо від них, безтурботністю, яка постає умовою їх співу (вірш 53–67). Саме божественне відтворюється у дочках Пам'яті, подвоюючись у цьому просторі чудесної та ірреальної автономії. Їх голос приносить задоволення богам, постаючи дзеркалом їх божественності, а люди, завдяки Музам, линуть в інші місця, долучаючись до божественного. Мистецтво змушує їх забувати нещастя, вириваючи їх з повсякденних законів багатотурботної темпоральності.

Поруч із помешканням богів постає Другий Олімп, територія забуття. Зрештою, боги самі виявляються замішаними у людські справи, – байдуже, чи вони ними керують, чи ні. Забуття як виправлення зла стає умовою здобуття іншого світу, де начебто вже нічого не має забуватися, – нічого доброго чи поганого.

Зі словом μνημοσύνη у цьому ж місці сусідує його антитеза – λησμοσύνη (вірш 55). Сила забуття, яка передається в спілкуванні. Це не «зумисний парадокс» (як вважає Вест щодо вірша 55, С. 175 [Hesiod, *Theogony*, ed. M. L. West, Oxford UP, 1966]). Забуття можна визначити не лише негативно, як відсутність пам'яті чи її стирання, а й позитивно, як випадіння зі злигоднів звичного відчуженого існування. Посвячення в історію світу проганяє зло цього світу. Це слово утворене за аналогією, не як заперечення, а як діяльний двійник пам'яті, доповнювальна сила, здатна віддаляти біди, подібно до зілля Єлени у пісні IV «Одіссеї». Лесмосина надає спочинок від страждань; забуття – це її магічний напій. Антитеза пам'яті більше ніде не засвідчена у відомій грецькій літературі, окрім як у «Антигоні» (вірш 156) із тим самим значенням чудесного подолання зловісної реальності, загрози небуття.

D. Ілюзія тотальності знання

1. Музи Гомера

Музи знають все, вони – абстракція всемогутнього мистецтва. Цілокупність простору та часу, світу та історії, постає здобутком надлюдської необмеженої пам'яті.

Коли Гомер закликає на допомогу Муз, дочок Пам'яті, він благає про знання особливої точності і насамперед найвищого розрізнення: «хто був першим?» чи «кращим»; див., наприклад, «Іліада» II, 760 sq.: «Хто ж найславетніший був поміж ними, скажи мені, Музо (σύ μοι ἔννεπε, Μοῦσα)». Інформація передбачає вибір; Музи мають перевагу знати все, аед її не має. Заклик адресовано абсолютній інстанції, таким чином, пісня проблематизує можливості поетичного знання. Ці молитовні звернення, отже, надають висловленому статус необхідності; воно істинне – без вади й без лакуни забуття. Гомерова мова має у розпорядженні прикметник, котрий виражає «істинний» як ἀληθής «неприхований», (див. VÉRITÉ), а отже, кожна частковість постає в ній як маленька цілісність.

У колісничних змаганнях старий Фенікс поставлений в кінці шляху. Він зуміє пригадати перегони – як цілісну подію – та передати істину (ὦ μεμνέῳτο δρόμου καί ἀληθείην ἀποείποι, XXIII, 361). Треба знати ціле, щоб відрізнити визначальне від другорядного; умовчування нехарактерного не є замовчуванням істини. Цей образ потрібний автору, аби осмислити природу свого дискурсу. Йому добре відомо, що сума знань, до якої він апелює, – не більш, ніж фікція та конструкція. Цим він демонструє амбівалентність абсолютної пам'яті, що є підґрунтям для нього самого: поет не приховує, що цілісність, на яку вона претендує, – це фікція, відмічаючи її обмеження та неповноту. Він знає, що його мистецтво – це цілком штучний продукт, витвір мистецтва, у точному значенні.

2. Андромаха Бодлера: скорбота як муза

За сучасності вся могутність відродження заснована на виключенні. Вірш «Лебідь» із «Квітів зла» зображає всезагальну плідність вигнання та розлуки. Засвоєння величі нещастя, що так відверто виявляється в християнській традиції, передбачає новий принцип єдності. Сучасний поет стикається з неохопністю книжної традиції. Це вже «Книга» Малларме чи Целана.

В одному з найдосконаліших аналізів здатності пам'яті Бодлер звертається до образу вдови – а саме Андромахи Вергілія (за Гомером, жінки Гектора) – як до символу розлуки, сприйнятої та подоланої пафосом сценічної постановки. Дух має цю силу. Він не розлучається, тому що парадоксальним чином відновлює себе у розлуці: «(...) я думаю про вас», «я бачу лише в духові...», «я думаю про мого великого лебедя» і далі: «я думаю про негритянку...»: рух поширюється на те, що ніколи не було відторгнене, вигнане, виключене. Умисна розлука, нагадуючи про долю всього, що не було, але могло і повинно було бути, поширює свій вплив на всі споріднені мови, пов'язані між собою місцями відсутності (*par les non-lieux*). Пам'ять пам'ятей, щойно вигублена однією мовою, одразу проростає в іншій, відновлюючись у безнастанному заклику до сліз (див. MALAISE [MÉLANCOLIE, SPLEEN]). «Неохопній могутності» плачу вдови відповідає плодючість щедрої «пам'яті», яка, подібно до землі, заздалегідь містить у собі все, що коли-небудь могло бути сказане чи написане – до цієї плодючості й звертаються поетичні спроби цілісного синтезу.

> Не той тепер Париж! Та я в печалі й горі
> Незмінний, адже все: риштування осель,
> Нових палаців блиск, як низка алегорій,
> А спомини мої важезніші від скель.
>
> Я знову думаю край луврського порога
> Про втечу лебедя й отой безумний дрож
> Вигнанця-страдника, величного й смішного
> В огні гризьких жадань! Про твій уділ також,—
> Твій, Андромахо (...)
>
> Блукаю духом я по місцині суворій,
> Де сурми Споминів скликають рій тривог!
> Я думаю про тих, що потерпіли в морі;
> Про всіх подоланих!.. Про інших багатьох!
>
> [Пер. І. Петровцій]

Цілковито об'єктивна велич – це вже витвір незапам'ятної поетичної традиції; саме її віднаходить, відновлює у своїй пам'яті та аналізує Бодлер. У ступінчастій композиції александрійського вірша завоювання безпосеред-

нього досвіду долучаються до найбільш опосередкованих чарунків літературної культури, і нові слова резонують на античний лад, опиняючись серед відлунь давнини, на кшталт трьох складів імені «Hé-lé-nus» в цій поемі. Немов би найтрагічніші страждання були біля витоків усіх творінь і, навпаки, з розлукою примиряють самі лише книги. Його власне вигнання («блукаю духом я по місцині суворій») зближує поета із вигнанцями всіх часів. «Де сурми Споминів скликають рій тривог...», – лише спомини, старі, як світ, пожинають всі втрати усіх часів: «Я думаю...». Зрештою, неважливо, що саме пробуджується до існування у вірші, адже цього вже не буде. Це також і історія поезії, трансформована християнським минулим. Скорбота, що стала Музою, знає всі речі. Ключем ликування поет відкриває все, до чого торкається.

3. Розрив Малларме: звільнення через забуття

Орфічне шукання істини, що зберіглась у тканині слів, призводить у Малларме до розриву, великою мірою підготованого попередниками. Йдеться вже не лише про забуття, що доводиться терпіти у світі упродовж віків, і не лише про забуття світу як умову поетичної творчості, але про забуття фальшивих (хоча й оспіваних) присутностей у світі, про забуття, що розкривається, проходячи через порожнечу в простір чистішої та самовитішої мови. Спогад зміщується та згортається.

Дещо інші наголоси розставлені у безперечно ключовому, програмному та визначальному для мистецтва сонеті «Незайманий, палкий...» (*Œuvres complètes*, B. Marchal [éd.], Gallimard, «La Pléiade», vol. 1, 1998, p. 36, також p. 96 [укр. пер. М. Москаленко]), де забуття постає умовою співу. Це навіть не поезія, яка могла б уславлювати безпосередність життя, як це робилося досхочу. Існує інша мова, чия точність виявляється зовсім по-іншому, стаючи особливо витонченою у відмовах та запереченнях. Поет абсолютизує первісні поривання (*élans*) волі до подолання (*dépassement*). Вони врятовані від забутливої пам'яті, котра отямилась по той бік оголеності стирання, де долається розрив зі світом. Відбитки твердіють в орфічній мові, коли вона шляхом абстрагування від суб'єктивного та об'єктивного просторів перетворюється на щось третє та підноситься високо над оголеністю розриву. Заперечення було неодмінним переходом до цього стану.

Поезія в образі лебедя лишає позаду «забуте озеро, де укриває іней прозорих злетів лід, сяйливу твердь крижин». Таким чином світ життя розділяється, він також залишає позаду матеріал застиглих слідів: «І лебідь давніх днів згадав...».

Він, наче в дзеркалі, відновлює у пам'яті свою втрачену славу; тому він і звільняється, що опирається. Він не поступився чарам та уславленню. Крила його слів віднесли його в інше місце. Забуття позначає межі світу, трансцендованого мистецтвом слова, що спромагається створити новий світ.

Забуття – це перша умова поетичної творчості. Подібним чином і у Целана забуття – німецькою *Vergessen* – позначає самий рух слів, які вихоплюються з витертого вжитку; він свідомо та сміливо вписується в традиції мови, щоб змусити їх заговорити про інші речі. Отже, забуття, як відсторонення від чуттєвого світу являє відкидання мови, що нею цей світ викликається до буття. Забуття розчищає простір щирості (*franchise*). Все, що коли-небудь було сказане, може бути сказане знову, уникнувши стирання за допомогою створеної заново системи відліку.

III. МОДЕЛІ ОСМИСЛЕННЯ ПАМ'ЯТІ

А. Письмо

Постає психологічне та гносеологічне питання: як функціонує пам'ять? Що в ній утримується, і такими різними способами, – причому начебто безвідносно до особистої історії індивіда, а лише завдяки більшим чи меншим здатностям пам'яті? Платон, задовго до Фройда, звернувся за поясненням до образу письма.

1. Платон. Пам'ять та знання

Образи відбиваються у нас по-різному. Спершу Платон уявляв цей відтиск як гравіювання. Пізніше, осягнувши помилку, що спричиняла незадовільність його моделі, він представив знаки летючими.

Психологічна чи інтелектуальна функція пам'яті, без звертання до теорії анамнезу, представлена у діалозі «Теетет» при обговоренні хибних суджень. «Для потреб суперечки» «ідеї» чи враження, що формуються у нас, порівнюються із відбитком на певній вощаній табличці (ἐκμαγεῖον). У наших душах, наче на табличках, відтворюється печатка з каблучки. Але це не перешкоджає тому, щоб відображення могли бути правильні чи хибні, підтверджені чи відхилені. Ця модель дозволяє залучити фазу відбору; забуття пояснюється стиранням та зникненням написів (191d), а інтелектуальна нерівність між людьми пояснюється різним обсягом та якістю «таблички», здатної сприймати відбитки (191c). Не бракує тут і паралелей із культурною пам'яттю, яку б ми назвали колективною. Можна сказати, що це Пам'ять з великої літери. Слушною видається думка, що через неї проходять і на ній відбиваються усі спогади всіх людей. Модель подається як необхідна (див. EIDOlON).

Залишається розглянути випадок, коли помилка спричиняється не хибною ідентифікацією об'єкта, а плутаниною в знаннях, якими ми володіємо. Метафора воску уже не годиться, коли ми стикаємось із можливістю, що можна не уявляти собі того, що знаєш. Знання ховається від нас, адже думка може бути хибною, і навпаки, «можна не

знати, що ти знаєш». Протягом діалогу Сократ запроваджує важливе семантичне розрізнення між «мати у розпорядженні» (κεκτῆσθαι «володіти») та мати конкретно в руках (ἔχειν), так, як тримають стилос (197b). Знання може бути дуже реально – не віртуально – присутнім, і все ж не актуалізованим, «стертим». Таким чином, поглиблення уявлень про складну динаміку, властиву пам'яті, в ході умовиводів спонукає Сократа запропонувати інший образ. Тож він запроваджує образ огорожі, в якій живе велика розмаїть упійманих птахів, маленькими групами чи навіть ізольовано: їх сусідство відповідає логічним структурам думки. Господар намагається спіймати тих, що йому потрібні, але йому це не завжди вдається. Вони там, але у нього їх немає, і йому доводиться полювати знов, «аби схопити й тримати в руках те, чим він здавна володіє» (ἃ πάλαι ἐκέκτητο, *Teemem* 198d).

Платон посилається на авторитетного фахівця – Гомера, який називав серце κέαρ (чи κῆρ), замість καρδία, нібито маючи на увазі його подібність до воску (κηρός); хоч ця асоціація не є явною у Гомерових поемах, автор «Кратила» знаходив «віск» у «серці». Пам'ять, яка є воском, – це «"серце" душі» (*Teemem* 194c). Структура чутливості визначається засадничою технікою – мистецтвом поетів, що в ньому, як печатки у воску, відкарбовуються всі враження та ідеї. Магія безмежної розмаїті напечатлінь – оце подарунок, яким винагородила душу пам'ять, мати Муз (191d).

2. Фройд. Письмо несвідомого

Інфантильний досвід та витіснення – великі відкриття психоаналізу, тісно пов'язані з роллю пригадування, – можуть бути представлені як письмо, що й зробив сам Фройд. Історія передачі інфантильного досвіду нагадує історію передачі тексту: фаза латентності відділяє нас від ранніх етапів його написання та редагування, тобто від раннього розвитку дитини. Саме ці відбитки спротиву та поранень дозволяють повернути потік часу у протилежному напрямку, дешифруючи «текст» та розправляючи його задавнені викривлення.

Об'єкт реконструкції пам'яті (*Gedächtnis*), з яким має справу психоаналітичне лікування, існує у формі письма. На думку Фройда, мова закарбувалася на тілі ще в той період, коли немовля було віддане на волю своїх імпульсів. Ці відбитки зберігаються на тілі, подібно до печатки, відтисненої на ньому, що визначає історію. Як і в культурі загалом, у окремої особистості це напечатління парадоксально відповідає найбільш життєздатній та енергійній стадії її існування. Відхилення та нещасні випадки цієї природної історії становлять заперечення, також первинні; вони роблять із тіла текст, який читається – або не читається.

Парадигма напису постає основною метафорою, починаючи із основоположного тексту, славнозвісного листа до Фліса від 6 грудня 1896 р. (№ 52 = 112), написаного в момент блискавичного відкриття. Фройд говорить про різні «редакції» (*Niederschriften*) так, ніби в різних нашаруваннях душі попрацювала рука писаря, відзначивши та поклавши на папір сприйняття та випадки. Засадничий принцип полягає у прискіпливому очищенні свідомості від цієї пам'яті (*Gedächtnis*), що глибоко закопана і складається з написів. Пам'ять має багато шарів; їх нагромадження змушує до перекладу (*Übersetzung*), переписування (*Umschrift*) чи, як ще називає це Фройд, надписування (*Überschrift*). Писар про щось «повідомляє».

Згідно зі схемою, викладеною у листі, переписування першого шару матеріалу, що складався із чистих знаків сприйняття, відбувається спершу в другому, тобто в інстанції «несвідомого» (*Unbewusstsein*), потім у третьому шарі, тобто у «передсвідомому» (*Vorbewusstsein*). Остання фаза вже тісно пов'язана зі словесними репрезентаціями, що відповідають нашому офіційному «Я», вона передує подальшому розвитку «свідомості думки» (*Denkbewusstsein*). Робота перекладу відбувається щоразу під час переходу від однієї фази життя до другої; утім, вона може бути невдалою. Перешкоди, на які наштовхується цей переклад, пояснюють походження неврозів. Залишається «осад», «пережитки». Ця інноваційна та смілива термінологія вказує на щось, що «пережило» попередню стадію (*Überleben*), щось, що є не на своєму місці. Нашарування письма чинять спротив одне одному. Це стає на шляху нормального розвитку. Травми можна розуміти як «фіксації» у сильному сенсі цього слова, складні перешкоди, що є результатом непрохідності, поганого функціонування. Витіснення (*Verdrängung*) цілком відмінне від забуття; Фройд розуміє його як спротив з боку свідомості, що ніби ув'язнює *Drang* «натиск» потягу. Перечитування ранніх вражень за допомогою вербальних образів, здобутих на третій, передпубертатній стадії, дозволяє подивитися назад у неусвідомлене. Пригадування відновлює ці враження, воно дає шанс повернути їх. Попереднє витіснення ще може уникнути фіксації на подальшій стадії та бути скасованим. Почасти прозора, пам'ять відкриває йому доступ до літописів та архівів несвідомого, дозволяючи поетапно інтерпретувати амнезію за допомогою спогадів. Туманні і все ж усвідомлені сприйняття виламують двері, що ведуть до ключових таємниць інфантильного життя (див. VERNEINUNG та PULSION).

3. Берґсон. Сліди пережитого у мимовільній пам'яті

У главі про «дві форми пам'яті» (*Matière et mémoire*, p. 80 sq.) Берґсон виділяє різновид пам'яті, що уникає репрезентацій. У його схемі завчений спогад, що постає ідеологічним та раціоналістичним передсудом, заважає сприйняттю іншого різновиду спогаду, «спонтанного» та

«завжди вже досконалого»: «час нічого не може додати до його образу, не спотворюючи його». Це благо є нашою невідчужуваною власністю. Якщо час все ж іде вперед і має свою тривалість, то це для того, щоб залишити «пам'яті її місце і її строк». Ці вислови означають: важливо лише те, що «спогад не повинен стати чужим нашому прожитому життю», бути відчуженим рештою, сторонніми впливами.

Ернст Кассирер у третьому томі своєї «Філософії символічних форм» (*Phänomenologie der Erkenntnis*, 1964, p. 214-217) закидає Берґсону, що він не взяв до уваги інтуїцію часу як всеохопну функціональну єдність, що включає всі спрямування нашого погляду та свідомості, майбутнє та минуле. Роз'єднання Берґсоном горизонту пам'яті та горизонту очікування не здається йому легітимним. Безперечно, існують дві точки зору, однаково значущі; одна не має розчинятись у другій.

Берґсонова «Матерія та пам'ять» виникає одночасно із відкриттями Фройда. В центрі уваги обох мислителів – унікальність окремої особистості, її досвід, який неможливо редукувати. Філософія вказує на нову форму «Я», що оприявнюється у мимовільній пам'яті (*mémoir involontaire*). Прустове трактування та нечуване художнє осягнення вперше розкрило психологічну глибину цього феномена. Розривання перспектив було плідним та майже неусувним у цій сфері дослідження, особливу роль тут відігравало пізнання минулого: воно належить нам, воно позбавлене тривоги; на цьому наголошував уже Епікур, інтелектуально конструюючи мистецтво жити як життя без турбот (щодо атараксії див. ЗАДОВОЛЕННЯ та GLÜCK). Зрештою цей принцип можна співвіднести з дослідженнями Фройда.

Берґсон протиставляє спонтанну пам'ять запам'ятовуванню, спрямованому на навчання механізмам, невіддільним від нашої соціальної ролі. Він аналізує пережите через послідовність монад, одиничних та незвідних, з яких воно складається. Робота пам'яті організовується не довільним чином – вона зумовлена історією суб'єкта, яка передає у сферу відання «Я» розмаїть «даних» щодо цієї історії, завжди складних. «Я» шукає собі дорогу серед них; воно прагне відзначити важливе для себе й те, що вже належить йому. Його пам'ять також складатиметься із множини пам'ятей, специфічно визначених досвідом особистості, що живе з ними.

4. Беньямін. Нашарування пам'яті

Вальтер Беньямін підвищує цінність досліджень Пруста, долучаючи до нього трансцендентальний аспект. «Я», пригадуючи себе, відкриває своє буття, пізнаючи стадії усвідомлення зробленого.

Перекладач Пруста, Беньямін у короткому тексті «Розкопки та пам'ять» («Aufgraben und Erinnern», 1932 у *Gesammelte Schriften*, vol. 4, t. 1, p. 400 sq.) перетлумачує досвід відкриття пам'яті. Він порівнює її із дослідженням шарів грунту на розкопках: «він діятиме, наче людина, що копає (*wie ein Mann der gräbt*)». Так витягуються на світ образи. Скарбошукач може натрапити на скарби, заховані у нашому минулому, якщо він знається на процесі розвідки і здатен розпізнати місце: «у справжньому згадуванні (*Erinnerung*) – епічному й рапсодичному в якнайточнішому значенні слова – повинен поставати водночас (зі згадуваним) й образ того, хто згадує...». Пригадування висвітлюється через образ скарбошукача. Образ піднесено до символу (*Sinnbild*), і Беньямін розкладає на елементи німецьке слово *Denkbild* – «синонім» *Sinnbild* (у низці видань розрізнені тексти Беньяміна зібрано під заголовком «Denkbilder», за прикладом одного з томів видання «Schriften», опублікованого Адорно у 1955 р.). Розкопки слова навчають нас, що те, що згадуємо, – це образ дії, який відзначає її, цей образ є результатом «думки», що залучена сюди. У цього слова є своя традиція. Приміром, Гердер писав: «навчись їх розуміти, ці символи (*diese Denkbilder*)» – ці образи, в яких фіксується думка (див. BILD).

В. Зберігання

1. Німецька мова між актуалізацією минулого та накопичуванням: «Erinnerung» та «Gedächtnis»

У німецькій мові існують два слова з дуже різним значенням, *Erinnerung* та *Gedächtnis*, яким лише частково відповідають французькі *souvenir* «спогад» та *mémoire* «пам'ять». Перше слово позначає спогад, що обмежений внутрішнім простором особистості і являє собою актуалізацію однієї конкретної відомості серед тисяч інших. Друге слово, *Gedächtnis*, наближаючись радше до розсудкової здатності душі, наводить на думку про скриню та її вміст – скарби, – завдяки своєму суфіксу та структурній подібності з *Behältnis* «сховище, скринька». Об'єкт замкнений у пам'яті, яка тим «краща», що надійніше вона його оберігає. *Gedächtnis* – підсилювальне слово, утворене від дієслова *denken* «думати» у формах минулого часу *dachte* та *gedacht (haben)*. Завдяки чергуванню голосних у цих формах виникає асоціація із дахом (*Dach*). Здатність пам'яті ніби примножується під цим кровом, де накопичується все, що там було помислено.

2. Геґель. Поняття та проникнення його асоціативних можливостей

Геґель долучає пам'ять до динаміки розгортання Духу. Він розміщує пам'ять у вимірі, відкритому мовою за допомогою слова *Erinnerung*, поглиблюючи цим її зв'язки з послідовним оприявненням структур історії. У «Феноменології духу» він осмислює її як перехід до вищої та більш «внутрішньої» з'яви (*apparition*) сутності, що відкривається для істини. Рух інтеріоризації постає *внутрішнім* спогадом, *Erinnerung*. По-

гляд, спрямований у минуле, надає сутності глибину, що породжує таку науку, як історія запам'ятованого. В іншому місці хода всесвіту представлена як самовипробування та відкриття себе. Зосередження абсолютного духу на власних основах виражається зворотом, запозиченим із релігійної практики: *insichgehen* «увійти в себе». Інтеріоризація поєднує традиційне самопізнання із розмаїтими формами саморефлексії.

3. *Поетична пам'ять, включена у філософську систему: «Erinnerung» та «Andenken»*

У «Феноменології» аед постає первісною стадією в еволюції самосвідомості. Пафос поета долає жорстке панування природи. Саме пам'ять, μνημοσύνη, зумовлює рух рефлексивної думки, що передбачає переоцінку власного стану свідомості (*Besinnung*) та досягнення самореференції. Інтеріорність включає внутрішній спогад (*Erinnerung*), що безпосередньо відтворює попередню стадію, на цей час вже перевершену. Таким чином, вона знову виявляється позбавленою свободи. У випадку письма, як і у випадку музики, етап звільнення свідомості виходить на другий рівень.

Діяльність пам'яті призводить до розколу поезії. Гельдерлін, який оцінював занепад античних богів як розрив, бачив у своїх останніх гімнах, названих «Спогад» (*Andenken*) чи «Мнемосина», відновлення первинної функції поета, – йдеться про вірність (*Treue*), яку він повинен зберігати. Поезія щиро прагне примирити чуже зі своїм, але, перед загрозою краху пам'яті вона змушена ретельно стежити за конкретними відмінностями.

4. *Подвоєна інтеріоризація у Гайдеґґера*

Рух, прослідкований Геґелем, згодом привертає увагу Гайдеґґера. У своєму творі про Канта 1929 р. («Кант та проблема метафізики») він перетлумачує у світлі фундаментальної онтології, зокрема, і Платонову теорію «анамнезу». «Анамнез» постає основоположним актом людського стану тут-буття (*Dasein*): «Так, йдеться дійсно про пригадування, про анамнез (*wie der Erinnerung*), як каже Платон; але справжнє "утримання в пам'яті" (*Erinnerung*) повинне щомиті інтеріоризувати об'єкт». Подвоєння геґелівської інтеріорності у вислові *das Erinnerte verinnerlichen* може здивувати. Цей вислів є ключем до всього аналізу поняття. Тавтології тут немає, адже вимір, відкритий у вислові, запроваджує нове розрізнення. «Пригадуване» не приходить за велінням свідомості, а з'являється раптом саме та нав'язує себе їй. Об'єкт – це не що інше, як сутнісна скінченність тут-буття, він приходить та заволодіває тим, що йому відкривається. Це Геґелів рух, але навиворіт, бо інтеріоризація перестає бути самоінтеріоризацією; в цьому полягає важлива різниця. Говорячи мовою теології, доступ до фундаментальної істини визначає автентичне існування самості (soi). Пам'ять «дозволятиме їй дедалі більше приходити нам на зустріч» (*proprio motu*), настільки «внутрішньо», наскільки вона лиш здатна, причому «внутрішній» означає «конститутивний» чи «вроджений». Така пам'ять визначається зосередженістю на предметі. В інших мовах не існує слова, яке б дозволяло її помислити чи передати; але її можна назвати тією «істиною», яку вона обіймає, і це вже буде кроком до розуміння. Зрештою німецька лютеранська культура зосереджується в цій подвоєній реінтеграції свого першого руху.

5. *Гельдерлін Гайдеґґера. Істина, сконцентрована у словах пам'яті: «Andenken» та «Verdankung»*

Згодом, після 1934, Гайдеґґер надихається гімном Гельдерліна «Мнемосина» як випередженням прийдешнього поетичного струменя, залежного не стільки від історично визначеної пам'яті, скільки від заклику, що йде від самого мислення. Виходячи з цих роздумів над Гельдерліном, Гайдеґґер визначає, «над чим треба помислити» у площині мови. Мова надає йому такі слова-жмутки, як-от *Andenken*, спогад, або думка, прив'язана до об'єкта (*An-denken* – «думати-біля»), або ще ряснішу семантичну гущину, на кшталт «Andacht des Andenkens», де чергування голосних раптово відкриває у спогаді ревність та зосередженість богослужіння. Подібним чином вдячність архаїчного слова *Gedanc* вспливає у *Dank* та *Verdankung*, – у цьому лісі можна загубитись і загинути. Цей високомовний та експансивний заклик спровокував критику з боку Пауля Целана. Безперечно як протест, Целан приписав слову *Denken* «думати» інше, зовнішнє, походження, й у власному семантичному мереживі, зіштовхуючи «думки», намертво прив'язав його до невгасимої пам'ятності історичної істини. Заголовок «*Andenken*», обраний для одного з віршів у збірці «*З порогу на поріг*» (1955), сміливо відсилає до якнайбільш особистого досвіду.

С. Пауль Целан. Подих пам'яті

Поезія, як і образотворче мистецтво, може бути полем для експерименту. У короткій поемі «Зміна подиху» (Atemwende, 1967 у Gesammelte Werke [у 5 томах], Frankfurt, Suhrkamp, 1983, Bd. 2; потім 2000 [у 7 томах], vol. 2, p. 79) йдеться про пам'ять, притаманну всій матерії поетичної мови. Вона здатна надихатися сама собою завдяки особливому ефекту зосередження. Пам'ять відтворює себе у подиху, неначе автор усього.

Вірші окреслюють мить виняткового щастя, коли під рукою поета сам собою накреслюється і вимальовується текст. Але в цій благодаті немає нічого надприродного. Це ще один спосіб мислення з арсеналу Целана. Композиція поеми створюється під час усвідомлення та саморозкриття. Кулак (тобто поезія) стискається, утримуючи гасло. Це не щебінь чи гравій. Поетичне слово – у камінні:

DEN VERKIESELTEN SPRUCH in der Faust,
Vergißt du, daß du vergißt,
Am Handgelenk schießen
blinkend die Satzzeichen an,
durch die zum Kamm
gespattene Erde
kommen die Pausen geritten
dort, bei
Der Opferstande,
Wo das Gedächtnis entbrennt,
greift euch der Eine
Hauch auf.

Засипаний гравієм вислів у кулаці,
ти забуваєш, що ти забуваєш,
на зап'ясток вистрілюють, блискаючи,
знаки пунктуації,
через розколену до гребеня землю
проїжджають галопом паузи
туди, біля
жертовника,
де пам'ять спалахує,
Вас схоплює
Єдиний Подих.

[Пер. В. Артюха]

«Ви» чи «ти» – це поет; «я» звертається до нього. Рука «ти» тримає перо, воно асоціюється зі зведенням думки до письма, зі втіленням несущого у ритмі. Палахкотіння пам'яті поглинається умовністю мовлення (*dire*), яке відтепер досконало їй відповідатиме.

Руду оброблено. Кристал закликає, він притягує знаки пунктуації, формується та структурується. Вимальовується рух зосередження: земля вкривається щілинами, під дією тиску проступає хребет. У словесній магмі утворюються пустоти (*suspension*). Вона набирає форми завдяки паузам. Відсутність замикається сама на собі. Сконцетрована пам'ять розжарюється, аби згодом охолонути й затвердіти у тексті. Вона вже не окреслений об'єкт чи інтелектуальна здатність, що розкривається у мові; охоплена рухом стиснення, вона народжує простий подих. Єдиний подих підкорює собі знаки й самого поета, який наразі «забуває забути», хоча зазвичай забував.

Цілком очевидний парадокс. Відмова від сконструйованої перспективи передбачає зникнення, а потім відновлення узвичаєних значень. Померлі у своєму мовчанні знаходять місце, де можна бути «не забутими» (*unvergessen*; див. поему «Натюрморт» (*Stilleben*) у збірці «Від порогу до порогу» [*Von Schwelle zu Schwelle*, 1955, у повному виданні творів, G. W., t. l.; пер. на франц. M. Broda, *Grille de parole*, Bourgois, 1991]). Це розмежування – особливе. Вцілілі в ході відбору – це винятки з методичного забуття, вони – його обґрунтування й заперечення. Слово «пам'ять» реанімує себе, воно знаходить собі вираз, коли його стискають, воно промовляє до себе.

IV. ЗАБУТТЯ ЯК УМОВА ПАМ'ЯТІ

А. Слова на позначення пам'яті та забуття: конотації в різних мовах

У сучасних мовах пам'ять має двоїстий статус. Її або створюють, або ж їй підкоряються. Двоїстість, яку відображує мова, є істотною. Вона спричинена тим фактом, що минуле, пережите чи уявне, особисте чи колективне, – завжди наявне і завжди відсутнє, воно забувається або, навпаки, поєднує нас і стає нам конче необхідним. У цій обставині укорінений безнастанний зустрічний рух: з одного боку, закликання минулого, з другого, – неочікувані вторгнення його в сучасність.

Фіксація подій з близького чи далекого минулого, окрім спеціальних позначень, виражається у широкому діапазоні асоціацій зі сфери духовної та тілесної діяльності.

Підсилювальне слово *rappeler* «викликати» (букв. *appeler* «наполегливо кликати») досить рано набуває у мові абстрактного значення: прийти до свідомості чи пам'яті. Такий вжиток походить від зворотного дієслова *se rappeler* «пригадувати». Цей зворот, зареєстрований у літературі принаймні з 1673, конкурує із *se souvenir de..*, що походить із латинського *subvenire* «приходити на допомогу, допомагати», пізніше «поставати перед духовним зором, приходити». Імперсональний зворот *il me souvient* «мені згадується» та неперехідне дієслово – давніші за зворотне дієслово *se souvenir* (XIV ст.), що увійшло до вжитку паралельно із *se rappeler*. Тут важливий нюанс. В одному випадку допомогу, що надходить від пам'яті, приймають пасивно, як дар; в другому йдеться про зусилля, із конотаціями досягнення чи опанування, може, навіть магічного. «Пригадуючи» (*rappeler*) померлих, ми проникаємо у невідоме. Це «прикликання» присутнє і в німецькому виразі *in Erinnerung rufen*. В будь-якому разі французька мова наполягає на акті, актуалізації; вона безпосередньо не пов'язує мовну діяльність ані з місцем пам'яті, ані зі здатністю, ані з актуалізацією знання. У англійській, наприклад, *remember* відноситься до *remembrance* (радше *mémoire*, ніж *memory*) дещо інакше, ніж дія *se souvenir* – до сутності *souvenir* (чи *souvenance*).

Забувати – це не вражати чи, навпаки, руйнуватись, це також *tabula rasa*. Німецьке слово на позначення забування – *Vergessen*, – як і англійське *forget*, етимологічно вказує на невдачу чи нестачу. Дослідження чи пошуки не дали позитивного результату, знахідки виявились незадовільними. Насправді, німецьке *vergessen*, співзвучне із *giessen* «лити» (*ich vergass* «я забувся»; *ich vergoss* «я розлив»), наближає забуття до втрати в більш загальному значенні, – це ніби ріг достатку навпаки, потік, що відносить нас. У французькій забуття не має такої динаміки.

Слово *oublier* (забувати) походить від народного латинського *oblitare*, присутнього в усіх галлороманських народних говірках поруч із *desmembrar*, характерним для південного заходу, що походить

від *memorare*: «роз-пам'ятати». *Oblivisci* у класичній латині, поруч із дієприкметником *oblitus*, вважалось метафорою, запозиченою з літератури (див. Béal, потім Ernout та Meillet); це слово споріднене із *oblitare* «стирати, закреслювати». Воно також асоціюється із *levis* «гладенький» (гр. λεῖος): ні щербинки, ні відмітини, – все перетворюється на блідий порох. Здається, французька зберігає дещо від цього, можливо, ідею чистої порожнечі. Малларме асоціював це слово з *aboli* «знищений», відкриваючи у ньому небуття.

♦ Див. вставку.

В. Забуття у пам'яті

Забуття та його здатність вихоплювати з кола засвоєних знань теж є важливим для продовження пам'яті. Воно слугує пам'яті. Пам'ять думає, але їй це вдається лише через забуття, адже воно не лише призводить до втрати, втечі чи покидання, а й, навпаки, дозволяє, відновити референцію. Випробування забуттям витримує лише істотне.

Як у французькій *pense* означає і «думати про щось», і «пригадувати», а *une pensée* – це і думка, і згадка, так і в німецькій *denken* «думати» набуває значення «пам'ятати», навіть якщо не розрізняти два значення цього дієслова за допомогою префіксу *ge-* у *gedenken* «пам'ятати», що позначає зосередженість урочистого та ритуалізованого вшанування. Целан, поезія якого фокусується на знищенні євреїв, використовує слово «думати» виключно у значенні «пам'ятати», приковуючи думку до пам'яті. Це радикальний, але, напевно, повчальний вжиток. Думати – це «приймати забуття», – як приймають релігію, – аби тримати в пам'яті лише одне, думати лише єдину думку, яка ніколи не віддаляється та довкола якої зосереджуються усі змісти, визначені історією, хоч би якими вони були. «Думки» (*Gedanken*) таким чином формуються та структуруються зсередини, могутністю словесної творчості. Французькій мові не вдається цього досягнути, адже думка і спогад не споріднені звуковою аналогією одна з одною та із вдячністю, – як у німецькій (*Dank*) та в англійській (*think* та *thank*). Але первинно вони мали бути поєднані, якщо засновком думки є звернення життя до свого минулого, де воно було висловлене та описане. Рефлексія розвинулась завдяки автономії мови, що на відстані часу краще розуміє свої винаходи.

Можна не зважати на тривкість значення, що поглиблює подію у тривалості: це повторення. Вивільнення тяжкого минулого, яке вимагає від нас життя у поступі часу, є відповіддю на спокусу забути. Якщо ми не піддамося на цю спокусу, наше сучасне формуватиметься зробленим вибором, який зумовлюватиме поведінку, судження, практику та політику.

Жан БОЛАК

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Дарини Морозової*
і *Дмитра Каратєєва*

БІБЛІОГРАФІЯ

ASSMANN Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, Beck, 1992.

BENJAMIN Walter, *Denkbilder* (1931-1933), dans Gesammelte Schriften, T. Rexroth (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, vol. 4, t. 1, p. 305-438 (voir p. 400 sq.); Images de la pensée, trad. fr. J.-F. Poirier et J. Lacoste, Christian Bourgois, 1998.

BERGSON Henri, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), Presses Universitaires de France, 1965.

CASSIRER Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, B. Cassirer, 1923-1929, 3 vol.; vol. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), réimpr. Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, avec un 4e vol. d'index, 8e éd. 1990; *La Philosophie des formes symboliques*, vol. 3, *La Phénoménologie de la connaissance*, trad. fr. O. Hensenhove, J. Lacoste et C. Fronty, Minuit, «Le sens commun», 1972.

Французька мова: між думкою та сном

Якщо інші мови, як-от англійська, італійська чи німецька, мають лише одне слово на позначення сну (*dream, sonno* чи *Traum*), то французька має два. З одного боку, *songe* (від латинського *somnium*), а з другого боку – *rêve*, що походить чи то від латинського *rabies* «шаленство», чи то від народного латинського *exvagus* «бродяга», чи то від галло-романського *exvagares* (за іншими джерелами – *exvadere*) «виходити». «Марення» перетинається із «втечею в уявне», коли не ототожнюється із ним. Поруч із «тлумаченням сновидінь» (*l'interprétation des rêves*), існує і «ключ до снів» (*la clé des songes*), – ця двоїстість має свою історію. «*Songer*» – слово з блакитною кров'ю. Його цінність полягає у великій семантичній свободі. Воно коливається між строгістю спрямованої думки та розмитістю уявного. В ході еволюції мови *songer* оволоділо широкими просторами. З одного боку, воно відсилає до раціональної операції «думати», інтенсиву латинського *pensare* «важити» (утім, *songer* позбавлене притаманних *pensare* конотацій оцінки та судження). З другого боку, воно натякає на протилежний цьому вимір марення та сновидінь. Лексична єдність розколена. *Penser* взяло гору над *songer*, витискаючи сон у сферу ілюзій. *Rêve*, зберігаючи значення нестями, екстазу чи «екстравагантності», досить недавно постало синонімом *songer*, але не витіснило його зовсім. Тож *en songeant* «мріючи», можна мислити й зосереджено пригадувати (*penser*), а можна віддаватись владі марення й нестями (*rêver*).

FREUD Sigmund, *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1902* (1950), J. M. Masson (éd.), Frankfurt, Fischer, 1986; *La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, Notes et plans* (1887-1902), M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris (éd.), trad. fr. A. Berman, PUF, 1956.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, W. Bonsieten et R. Heede (ed.), Hamburg, Meiner, 1980; trad. fr. et notes G. Jarcy et P.-J. Labarrière, Gallimard, 1993, 1937.

HEIDEGGER Martin, *Kant und das Problem des Metaphysik*, Bonn, Verlag von Friedrich Cohen, 1929; in *Gesamtausgabe*, 1re section, Publications 1910-1976, Bd. 3, Frankfurt, Klostermann, 1991.

NIETZSCHE Friedrich, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli et M. Montinari (ed.), III, 1, *Die Geburt der Ttragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-III* (1872–1874), W. de Gruyter, 1972; trad. fr.de l'édition Colli-Montinari, t. 2, vol. 1 et 2, Gallimard, 1990 et 1988; voir aussi Œuvres, vol. 1, *La Naissance de la tragédie. Considérations inactuelles*, trad. fr. P. Rusch, Gallimard, «La Pléiade», 2000.

RICOEUR Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.

WEINRICH Harald, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München, Beck, 1997; trad. fr. D. Meur, Fayard, 1999.

ДОВІДКОВІ ВИДАННЯ

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4e éd. augm. J. André, Klincksieck, 1994.

ДОЛЯ κήρ [кер], μοῖρα [мо́йра], αἶσα [а́йса], εἱμαρμένη [геймарме́не], ἀνάγκη [ана́нке], πεπρωμένη [пепроме́не], τύχη [ты́хе] гр. – укр. *доля, рок, приречення, талан, жереб, необхідність, фортуна*

лат.	*fatum, fortuna*
фр.	*destin, fatalité, sort, lot, nécessité, fortune*
англ.	*fate, destiny*
ісп.	*destino*
іт.	*fortuna, fato, destino*

▸ *DESTIN* [SCHIKSAL], і CHANCE, DAIMÔN, DEVOIR, DIEU, EREIGNIS, GLÜCK, *LIBERTÉ* [ELEUTHERIA], *LOI*, **МОМЕНТ**, *OBLIGATION*, PRÉSENT, **THEMIS**

Значне число чітко диференційованих грецьких термінів слугує для позначення того, що в романських мовах узагальнюється похідними від двох латинських слів: destinare *«встановлювати, визначати», звідси фр.* destin, *іт. та ісп.* destino, *англ.* destiny, *та* fatum, *від* fari *«казати», звідси фр.* fatalité, *іт.* fato, *англ.* fate. *Ці грецькі терміни передають уявлення й образи, більшою чи меншою мірою переосмислені й розроблені античними філософами, що лишаються актуальними і в наш час: смерть (κήρ), відділена частина чи витягнутий жереб (μοῖρα, εἱμαρμένη, αἶσα), нитка чи вузол (Клото, самі Мойри), посмішка фортуни чи удар долі (τύχη), примусовий зв'язок необхідності (ἀνάγκη). Кожний з цих виразів на свій кшталт характеризує структуру відносин між богами й людьми, ставлення людини до себе самої.*

I. ПЕРШІ КОНЦЕПЦІЇ ДОЛІ

A. Κήρ: доля смерті

У Греції починаючи з V ст. людина відчувала над собою страхітливу й невідворотну присутність долі. Адже слово κήρ означає не що інше, як «руйнування», що загрожує кожній людині. Це слово, за П. Шантреном (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*), має дуже багатий зміст, бо воно «причетне водночас до понять долі, смерті й особистого даймону». У славнозвісному епізоді «Іліади» Зевс зважує на вагах κήρ Ахілла та κήρ Гектора (XXII, 209 *sq.* [«жереб» у перекладі Бориса Тена]). Не зрозуміло, чи є ці κῆρες персоніфікованими, чи ні: їх описано як «κῆρες лютої смерті», тобто як долю смерті, що постає двійником кожного з героїв, його примарою чи особистим даймоном. Цікаво, що вони мають вагу, і їх можна зважити. Зевс врівноважує дві κῆρες, і κήρ Гектора переважує та сходить в дім Аїда. Аполлон полишає героя, і його вирок стає невідворотним.

Втрачена Есхілова драма «Ψυχοστασία» [«Зважування душ»] містила алюзію на цей епізод з «Іліади», але замість κῆρες там фігурували *душі* Ахілла й Мемнона (TGF, p. 88–89 N. = 374–77 Radt). Очевидно, Есхіл тлумачив κῆρες «Іліади» як ψυχαί, тобто як тих безплотних двійників чи примар, які мешкали в Аїді після смерті людини (див. АМЕ, вст. 3). В інших випадках, утім, κήρ не є особистою: в «Іліаді» VIII, 69 sq., Зевс зважує дві κῆρες – ахейців та троянців. Ця оцінка смерті передбачає, що слово κήρ може вживатися і в значенні «нещастя», приміром, у трагедії.

B. Μοῖρα, αἶσα: жереб та нитка

Інший термін на позначення долі, більш поширений і більш традиційний, належить до семантичного поля «частини», «жереба», що з ними пов'язане його народження: μοῖρα походить від дієслова μείρομαι «отримувати належну частину», що в перфекті εἵμαρται чи плюсквамперфекті εἵμαρτο

означає «відмічений роком», звідки εἱμαρμένη (μοῖρα) «відділена частина».

В «Іліаді» XXIV, 209–210, Гекторова мати оплакує смерть свого сина: «Таку від народження Доля (Моїра) могутня випряла нитку йому (ἐπέννησε λίνῳ), ще коли я його породила...» [пер. Бориса Тена]. Нитка, яку випрядає Мойра, безсмертна пряля, – це певний задум чи план життя, даний богами новонародженому. Як видно з наведеного прикладу, μοῖρα або Мойра і Мойри асоціюється зі смертю; у Гомера ми раз у раз зустрічаємо безнастанно повторювану формулу: «смерть і Мойра могутня» (θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή) (напр., *Іліада* V, 83; XVI, 334).

Таке семантичне забарвлення долі у грецькій підтверджується поняттям αἶσα, що позначає «долю», так само як і «частину» чи «жереб» життя. Воно етимологічно пов'язане зі словами αἴτιος, αἰτία «причина», які несуть у собі момент відповідальності (*Іліада* XX, 127–128: «Хай потім уже перетерпить, що Доля, αἶσα, випряла з ниттю йому, коли мати його породила»). Як Αἶσα, так і Моїра персоніфікуються в образі пряль, подекуди фігуруючи як синоніми (*Одіссея* V, 113 *sq*. etc.), хоч

1 **Подвійна мотивація в епосі та трагедії: детермінізм та відповідальність**

У Гомера простежується дивна суперечливість між двома способами аналізу особистої долі. З одного боку, герой сам іде на смерть, таким чином створюючи собі умови для вільного вибору; з другого боку, в «Іліаді» керування смертним роком (μοῖρα, αἶσα чи κήρ) цього героя довірено богам – настільки ж захисникам, наскільки й антагоністам – і здійснюється за допомогою цілої машинерії: інколи це безпосереднє втручання, але частіше це Парки, Зевсові ваги, воля Зевса (Διὸς βουλή), суперечки між божеством та проклятою долею (ὀλοὴ μοῖρα).

Цей парадокс утворює проблеми інтерпретації, що безнастанно обговорюються дослідниками.

Отже, навіть коли такий герой, як Патрокл, закликає богів до відповідальності за свою смертну долю, все ж таки можна віднайти момент його власного рішення. Патрокл звинувачує Зевса, Аполлона, прокляту долю, Евфорба та, зрештою, Гектора у своїй смерті (*Іліада* XVI, 844–850). У цьому перебільшеному акценті на передвизначенні, типовому для епосу, зрештою не зрозуміло, хто ж робить вибір; утім, у Ахілла немає сумніву: це Гектор, і саме йому він має помститися. Патрокл міг би уникнути своєї смерті, як йому радив Ахілл (XVI, 87–96), і не вести військо проти троянців. Поет звільняє героя від відповідальності за цей вчинок, називаючи його «хлопчиком», «немовлям» (νήπιος). Він додає, що саме Зевс надихнув його серце, збудив його гнів (θυμόν). Цією подвійною мотивацією, людською та божественною, поет виражає те, що сьогодні називається сумісністю детермінізму із відповідальністю (див., напр., Hilary Bok, *Freedom and Responsibility*, Princeton UP, 1999; Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1999), і своєю власною мовою висловлює таїну фатального рішення. Сам Аполлон чотириразово зупиняє Патрокла і, повторюючи Ахіллове попередження, каже, що не його доля (αἶσα) підкорити Трою (*Іліада* XVI, 698–709). Але Патрокл, звертаючись до Гектора, який щойно завдав йому смертельного удару, відмовляється визнати себе винним у зухвалості, натомість надаючи список винних у його поразці: Гектора він уміщує наприкінці цього списку як останній гвинтик, таким чином принижуючи його та позбавляючи його слави переможця.

Герой Гомера – вільний та відповідальний, хоча він і постає перед нами у стосунках із божественними силами: у випадку з Патроклом вони, всупереч його словам, не позбавили його свободи, але нюансували її, дозволяючи йому піти на цей гібристичний вчинок. Ця доля вшановується поетом, який приписує славу (κλέος) героєві, що обрав смерть задля неї, і зводить йому пам'ятник у своїй безсмертній пісні.

Трагедія повертається до питань, порушених Гомером: особиста свобода всупереч долі чи волі богів. Але доля постає тут більш реальною та жорстокою, а деструктивна воля богів – більш гнітючою, містячи такі сили, як-от ἄτη «осліплення й знищення» (Есхіл, *Персей* 1037), «ревнощі богів» (Есхіл, *Агамемнон*, 904), ἀνάγκη «необхідність», що часто означає нещастя як рабство (Есхіл, *Хоефори* 75–78), чи то Ерінії, богині помсти за родинні злочини (*ibid*, 283). Прокляття пращурів (ἀρά; Софокл, *Електра* 111) є невідворотним. Оракул є текстом долі. У Софокловому «Царі Едипі» він сприймається не просто як передбачення, а й як воля богів: Едип констатує, що він саме те, чим мусив стати за Аполлоновим пророцтвом, – вбивця власного отця й чоловік власної матері. Втім, людський вчинок виходить за межі божественного визначення: засліплюючи себе, Едип переповнює міру своїх нещасть і, визнаючи себе жертвою богів, героїчно усвідомлює свою долю. Крім того, божественний τέλος «кінець», «мета» знаходить вияв у низці обставин, званих «шансами» (τύχη, τύχαι); якщо необхідності допомагає шанс, то чи не стає вона менш необхідною? Шанс і необхідність більше не протистоять; ця суміжність є однією з найбільш вражаючих знахідок Софоклового театру.

БІБЛІОГРАФІЯ

DODDS Eric Robertson, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951, p.37-41; trad. fr. M.Gibson, Montaigne, 1965; rééd. Flammarion, 1995.

PUCCI Pietro, *Œdipus and the Fabrication of the Father*, Baltimor, The Johns Hopkins University Press, 1992.

постать Αἶσα так і не набула поширення у народній традиції.

Ці терміни наголошують, що фундаментальне поняття долі у грецькій пов'язане з ідеєю, що життя кожного є частиною єдиного цілого, адже μοῖρα означає й ділянку землі, й частину країни, й привілеї певного класу осіб тощо. Це частина спадку, що довічно належить суб'єкту, єдина та невід'ємна. У лінії долі кожна подія утворює перепону: тож сама ця лінія, складаючись із низки перепон, жодним чином не може пролягати, як траса, навпростець. Але крізь ці події, що зачіпають суб'єкта, що існують «для себе», *hic et nunc* [тут і тепер], проглядає вимір *ubique* та *semper* [скрізь та завжди], тобто вимір божественного (C. Diano, *Il concetto della Storia nella filosofia dei Greci*, p. 252 *sq.*). Саме під склепінням цієї цілісності божественного, суб'єкт відчуває себе даром, приношуваним та знов отримуваним у містерії, *mysterium tremendum et fascinans* [таїна вражаюча й сповнена трепету].

♦ Див. вставку 1.

C. Fatum, destinare: слово й присуд

Семантичне поле μοῖρα та αἶσα чітко контрастує із семантикою *fatum* «доля» у латині. *Fatum* походить від дієслів *for, faris, fari, fatum sum* «казати» і відсилає до сфери того, що стосується «слова» долі, оракула: *At si ita fatum est: nascetur Edipus Laio* «Але якщо таким є "слово долі": народиться Едип у Лая» (Цицерон, *De fato* 30). Етимологія *fatum* вказує на його зв'язок із *fabula* «казка», *fateor* «визнаю» (звідки *confession*), *fama* «слава» (звідки фр. *fameaux*) тощо. *Fatum* проходить крізь усі романські мови: фр. *fatal*, іт. *fato*, англ. *fate* тощо.

Виражаючи поняття «долі», романські мови почерпають також і з іншого семантичного поля, а саме з латинського поняття *destinare* (похідної форми від *stare*, утвореної за допомогою префікса *de*) «встановлювати, прирікати, призначати». Латина не утворює з цього слова жодного терміна на позначення долі, але саме так чинять романські мови: фр. *destin* (зафіксоване в літературі з 1160 р.), іт. *destino* (зафіксоване в літературі раніше 1321 р.), ісп. *destino*, а також англ. *destiny*.

II. ПРЯЛІ

A. Від «частини» (μοῖρα) до «Мойри» (Μοῖρα)

У грецькій «частина» долі призначається (πέπρωται, від πόρω «давати, жертвувати») чи то встановлюється волею богів; подекуди вона «наздоганяє», неочікувано «спостигає» людину, але частіше вона стає «ниткою» долі кожного. Відповідно, грецька, звертаючись до дієслова κλώθειν «прясти», винаходить богиню-прялю Клото (Κλωθώ). Слово вживається у множині Κλῶθες «Прялі» (*Odissea* VII, 197) або в однині – як ім'я однієї з трьох Мойр, богинь долі. Дві інші називаються Лахесис (λάχος, що походить від λαγχάνω, означає «жереб» у розіграші чи в жеребкуванні) та Атропос, «негнучка». Відтак, за своїм етимологічним контекстом, μοῖρα як «частина» є досить безнадійним поняттям. Адже, приписуючи роль виробниць цієї «частини» прялям, мова відсилає до образу нитки, що виробляється за допомогою прядки, – образ непостійності та вразливості всього людського. Внаслідок свого роду персоніфікації чи метонімії, назва μοῖρα закріпилася не за ниткою, а за прялями, які, перебираючи на себе всю етимологію μοῖρα, були названі Мойрами. Цілком можливо, що цей хід є поетичною знахідкою (B. C. Dietrich, *The Spinning of Fate in Homer*, p. 83). Не виключено, що цей риторико-релігійний перехід від μοῖρα як частини до Мойри як Прялі відбувався під впливом міфологічного мислення. Мойр логічно зіставляти, серед іншого, із Норнами норвезького епосу, із англосаксонськими Метенами, із середньовічними німецькими Gaschepfen, прялями-чаклунками, які наділяли новонароджену людину здібностями й талантами, хоч вони, радше за все, не були ані богинями, ані уособленнями долі. У Греції прядіння теж здавна асоціювалося із магією: здається, Гомер синкретично поєднує ці народні вірування із образом Мойр (B. C. Dietrich, *ibid*, p. 93 *sq.*)

Дуже часто Мойра чи Мойри визначають смерть кожної людини, причому місце Атропос інколи займає Айса. Гесіод називає їх доньками Ночі (*Теогонія* 211–220); вони фігурують у написах на надгробках; у культі вони асоціюються подекуди із хтонічними божествами Геєю, Деметрою та Корою. Трагедія називає їх «древніми богинями» (παλαιγενεῖς) (Есхіл, *Евменіди* 172; Софокл, *Антигона* 987); мотив Мойр, пряль долі, лишався популярним у релігійній образності аж до римської епохи (S. Eitrem, *Real Encyclopädia*, s.v., col. 2479–2493).

Асоціюючи Мойр із прядінням та перерізанням нитки, зі смертю й богами підземного світу, грецька мова наділяє поняття долі меланхолійними нічними та поховальними конотаціями. Проте, вже у Гесіода (*Теогонія* 900—906) розвивається й дещо інша, олімпійська версія мотиву Мойр, де вони постають дочками Зевса й Феміди (див. THEMIS). Тут асоціативний ряд є цілком позитивним, бо вони походять від тих самих батьків, що й Ори – Діке, Евномія та Ейрена (Справедливість, Порядок і Мир), отримуючи від Зевса «ще більшу честь» (πλείστην τιμήν). Тут уперше всіх трьох Мойр названо власними іменами й зазначено їх особливу функцію – посилати людям добре й зле. Ця ж формула вживається й щодо інших божеств, що виконують аналогічне завдання, приміром, щодо Муз (*Odissea* VIII, 63) та особливо щодо Зевса (вперше в *Iliadi* XIV, 527 *sq.*). Вони випрядають долі, але не самостійно, адже подекуди Гомер докладає слово «прясти» (ἐπικλώθω) до інших богів, які вкупі (*Odissea* I, 17; III, 208; VIII, 579; XI, 139; XX, 196; *Iliada* XXIV, 525) чи індивідуально (*Odissea* IV, 208; XVI, 64) приймають рішення або розподіляють між людьми щастя і нещастя. Мойри

2

Τύχη та αὐτόματον у Аристотеля

▸ ART, ПРАКСИС

Аристотель переосмислює поняття τύχη у розрізненні від поняття αὐτόματον в ході аналізу причин (αἰτίαι), що міститься у II книзі його «Фізики». «Фортуна» і «випадок» («fortune» et «hasard»), якщо вживати класичний переклад цих понять, є двома рушійними силами (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως «звідки початок руху», 198a 3) того, що відбувається (пор. τὸ κινῆσαν «те, що рухає», на відміну від ὕλη «матерії», εἶδος «форми» і τὸ οὗ ἕνεκα «те, заради чого», тобто мети, 198a 22–24). Утім, вони є причинами не «самі по собі» (καθ' αὑτό), а лише «за збігом» (κατὰ συμβεβηκός), «випадково», акцидентально: не як будівельник будує дім, а як архітектор грає на флейті. Їх полем діяльності є не сфера «того, що трапляється завжди чи найчастіше» (необхідне, універсальне, об'єкт науки), а царина можливого, непередбачуваного, пов'язаного із безкінечним, невизначеним, необмеженим (ἀόριστον) характером індивідуального (ἄπειρα γὰρ ἂν τῷ ἑνὶ συμβαίη «адже безкінечна кількість [якостей] може збігатися в одному [предметі]», 196b 28 *sq.*). Мається на увазі, що подія «спів-падає», «з-бігається» (συμ-βαίη) із суб'єктом, або різнорідні ланки окремих елементів можуть перехрещуватися, *збігатися* — приміром, як маршрути кредитора та його боржника (συνέβη, 196b 35). Ось чому випадок можна вважати за «ніщо» стосовно причин самих по собі (197a, 14).

Утім, слід зробити уточнення. Ось інша характеристика цієї сфери: фортуна й випадок стосуються лише того, «що відбувається заради чогось» (τὰ ἕνεκά του), що має якусь мету і може бути втілено за допомогою думки або природи (ἀπὸ διανοίας, ἀπὸ φύσεως) (196b, 18–22): подія відбувається, але «не стається те, заради чого вона була вчинена», — лише здається, ніби мету досягнуто (принаймні, так я зрозуміла це темне місце, яке нерідко намагаються якось виправити: ὅταν μὴ γένηται τὸ ἕνεκα ἄλλου ἐκείνου ἕνεκα, 197b, 24). Ось що опосередковує амплітуду між αὐτόματον і τύχη. Αὐτόματον відсилає до всього зовнішнього боку мети, хоч би якою вона була; але лише тоді, коли мету можливо осягнути в категоріях вільного вибору, рішення (προαίρεσις), властивого для πράξις, для практичного діяча, – тоді можна казати про τύχη. Приклади справді красномовні: «треножник впав сам по собі (αὐτόματος): стояв він задля того, щоб на ньому сиділи, але не заради сидіння він впав» (197b, 16–18). Але якщо кредитор, відправляючись на прогулянку, натрапляє на боржника, «як ніби вийшов задля отримання своїх грошей (οἷον ἕνεκα τοῦ ἀπολαβεῖν)» (196b, 33), тоді можна казати про τύχη. В цьому чи іншому випадку, мета видається істинною, хоча насправді це не так; звідси етимологія αὐτόματον – від αυτὸ μάτην (букв. «самé [по собі] марно»), різновидом чого є τύχη: «Таке ж αὐτόματον і за своєю назвою: коли воно саме відбувається марно (ὅταν αὐτὸ μάτην γένηται)» (197b, 29 sq.).

Отже, як бачимо, переклад αὐτόματον французьким словом *hasard* «випадок» є плідним (*hasard* – це запозичення через іспанську з арабської: az-zahar «гра в кості»; за DHLF, це точно те ж саме, що й zahr «квіт» – квітка, нанесена на одну з граней грального кістки [подібною видається і семантика українського слова «випадок»]). Натомість, П'єр Пеллеґрен передає αὐτόματον як *spontaneité* «мимовільність», а τύχη як *hasard* «випадок» (195b 30): «Серед причин називають також випадок (*hasard*, τύχη) і мимовільність (*spontaneité*, αὐτόματον)»; пор.: «І фортуну (*fortune*, τύχη), й випадок (*hasard*, αὐτόματον) також вважають причинами» (з фр. пер. H. Carteron). Але цей новий переклад вельми проблематичний. Парадигма гри випадку безпосередньо протистоїть Аристотелевому розумінню τύχη: безумовно, ані кості, ані кидок не є об'єктом свідомого вибору; тож ствердження Аристотеля на кшталт цього лишаються незрозумілими: «Тому ані неодушевлена річ, ані тварина, ані мала дитина нічого не роблять випадково (οὐδὲν ποιεῖ ἀπὸ τύχης), бо не мають здатності вибирати (ὅτι οὐκ ἔχει προαίρεσιν); їм не притаманні ані щастя, ані нещастя (οὐδ' εὐτυχία οὐδ' ἀτυχία), хіба що у метафоричному сенсі (καθ' ὁμοιότητα)» (197b, 7–9). Такі вислови є зрозумілі лише настільки, наскільки двоїстість грецької τύχη, що поділяється на εὐτυχία та ἀτυχία, передається розрізненням випадок/щастя та нещастя.

Можна зіставити відстань, яку встановлює ця фізична (чотири причини) та онтологічна (випадок та збіг) система, із долею героїв епосу та трагедії. Фортуна стає об'єктом науки (ἐπιστήμη), не в тому сенсі, що її можна вимірювати чи розраховувати, а в тому сенсі, що її можна чітко аналізувати в модальності «якщо раптом».

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

Aristote, *Physique*, trad. fr. H. Carteron, Les Belles Lettres, «CUF», 1931; trad. fr. P. Pellegrin, Flammarion, «GF», 2000.

DHLF: Rey Alaim (dir.), *Dictonnaire historique de la langue française*, 3 vol., Le Robert, 1992.

видаються певною метафоричною моделлю, покликаною репрезентувати цю діяльність.

Зевс та Аполлон носять титул Μοιραγέται, що означає «керівники Мойр», володарі долі. У цьому олімпійському світлі грецька доля набуває більш позитивного забарвлення, ніж у Гомера, і зрештою означає вирішальні моменти людського життя, особливо народження (Еврипід, *Вакханки* 99; etc.), шлюб (Аристофан, *Птахи* 1731–1735; etc.) та смерть.

B. Парки

Прялі постали одним з улюблених образів класичної поезії і перейшли до Риму, прийнявши там ім'я *Parcae*. Цей термін походить від *Parca* (від *pario* «породжувати») і позначає богиню народження, ототожнювану із Мойрою (можливо, через хибну етимологію) й, у множині, з Мойрами. Їхні функції уявляли такими ж, як і в класичній грецькій поезії: вони брали участь у ключових моментах життя (Горацій, *Carmina* II. 6.9: «Може, Парки злі перетнуть ті мрії»); від них залежало довголіття (ibid., II. 3. 13–16: *dum res et aetas et sororum fila trium patiuntur atra* «ще поки доля й вік сприяє й чорну снуть іще Парки нитку») [пер. Андрія Содомори].

Тим часом, вони навчаються співу й грамоти. Катул (64, 321) стверджує, що Парки *divino fuderunt carmine fata* «висловлюють оракули божественними піснями»; *fata*, через свій зв'язок зі словом *fari* «казати», виграє на силі й семантичному багатстві. Серед численних прикладів цього згадаємо Овідія, у чиїх «Метаморфозах» 8, 452 *sq*., Парки постають перед нами, випрядаючи свої нитки й виспівуючи оракули.

C. Книга долі

У мистецтві Мойр часто зображають із сувоєм (*volumen*) в одній руці та веретеном – в другій (пор. LIMC, s.v. «Moirai», p. 643, n. 33, 35, etc.). Хоч вони й не вносять записи до книги «отця богів», взагалі Мойри та Парки пишуть. Про це ми дізнаємось, приміром, з напису на надгробку: *vixi bene ut fata scripsere mihi* «я прожив добре, як мені було написано долею», – тобто, він отримав написане Парками як припис щодо якості життя та долі.

Стаючи писанням, доля вже уявляється не як відділена частина, ані як нитка, ані як примарний двійник людини (κήρ), але як табличка чи сувій з нанесеними на ньому знаками оракулів. Це передбачає, що певна цілісність, всередині якої конкретний припис набуває форми, є текстом.

У літературі та уяві європейців книга долі стає дуже поширеним образом: Шекспір – аби згадати лише найвідоміше ім'я – звертається до «книги долі» в «Генріху IV» (друга частина, акт III, сцена 1, вірш 45).

Утім, весь цей потужний комплекс містичних уявлень та концепцій, вся чародійна сила цих примар ніколи не заважали грекам жахатися власної смерті, перед якою вони лишалися нагими та вразливими, – і цілком відповідальними за свої вчинки (Arthur W. H. Adkins, *Merit and responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 17–29).

Філософія оточила Мойр своєю власною міфологією: у Платона (*Політика* 617e) вони постають дочками Ананке, Необхідності, і воссідають на престолах неподалік від небесних кіл, співаючи разом із Сиренами: Лахесис – про минуле, Клото – про теперішнє, Атропос – про майбутнє.

III. ΤΥΧΗ: УДАР ДОЛІ Й ПОСМІШКА ФОРТУНИ

Поняття «випадок, шанс, фортуна» грецькою звучить як τύχη. Це слово походить від дієслова τυγχάνω (в аористі ἔτυχον), що, маючи два різних значення – «досягати, торкатися, спостигати» та «випадково опинятися» чи «з'являтися», – надає семантичному полю τύχη водночас діаметрально протилежні конотації: іноді це поняття вказує на досягнення чи успіх; іноді – на чисту випадковість подій; іноді – на нещасний випадок. Τύχη є, отже, тією «подією» в аористі, що відбувається *hic et nunc*: це відрізняє її від μοῖρα та εἱμαρμένη, похідних від перфекту εἵμαρται, що містить у собі поняття тяглості й завершеності дії – передвизначення, спричиненого народженням кожної людини (див. ASPECT).

Для архаїчної думки як μοῖρα, так і τύχη належали до богів, тобто певних сил політеїстичного пантеону, й обидві уособлювали залежність людей від богів. Але починаючи з середини V ст. іменем τύχη називають неочікуваний випадок. У цьому сенсі τύχη набула виразно світських конотацій, бо, як каже Еврипід, «якщо є τύχη, то що таке боги? Якщо ж боги мають владу, то τύχη – ніщо» (Еврипід, фр. 154, 4–5, в кн.: Austin Colinus, *Nova Fragmenta Evripidea*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968). Стоїки, враховуючи цей принцип, надавали перевагу терміну εἱμαρμένη (див. вставку 4).

Τύχη як шанс чи випадок фігурує у філософських текстах Арістотеля й Епікура, означаючи радість, що дозволяє людині, по той бік бар'єрів необхідності, пізнати свободу й задоволення.

♦ Див. вставку 2.

У IV ст. τύχη досягнула наукових текстів, де остаточно секуляризувалася, та, потрапивши до народної культури, перетворилася на богиню Тюхе, єдиною властивістю якої є прихильність: ласкава Тюхе, що посміхається своїм обранцям. Богиня Фортуна є її латинським еквівалентом.

♦ Див. вставку 3.

IV. ΑΝΑΓΚΗ: КАЙДАНИ НЕОБХІДНОСТІ

Етимологія слова ἀνάγκη є предметом дискусії: можливо, цей термін постав із семантичного поля «стискати в обіймах» (Chantraine). Справді, з часів Гомера слово позначало «примус», звідки отримало смислове навантаження божественного визначення (Еврипід, *Фінікіянки* 1000). У «Проме-

теї» (511–519) Мойри та Ерінії керують Ананке; на запитання хору, хто керує Необхідністю, Прометей відповідає: «Три Мойри і всепам'ятні Ерінії» [пер. Бориса Тена], і додає, що долі (τὴν πεπρωμένην) не може уникнути навіть сам Зевс.

Вона відіграє важливу роль у писаннях орфіків, як свідчить Еврипід в «Алкесті» 963 *sq.*: «Сил, грізніших, ніж Доля (Ἀνάγκη), / Не знайшов. Не врятують тут / Ні фракійські таблиці / Із словами Орфея, / Ні ті ліки, що світлий Феб / Асклепіадам дав їх» [укр. пер. Андрія Содомори]. З легкої руки платоніків вона стає матір'ю Мойр (*Політика* 617 b–e).

Ἀνάγκη бере участь у формуванні теорії Парменіда. Ἀνάγκη, асоційована із μοῖρα та δίκη

3

«Фортуна» за доби Ренесансу

У латинському корені й усій романській традиції відчувається, що *fortuna*, як запозичення з грецької та елліністичої традиції, є двозначним терміном. Він позначає щасливий чи нещасний випадок, шанс, непередбачувану подію; одне слово «фортуна» водночас може означати і випадковість, і необхідність, і долю чи Провидіння. Двозначність терміна спричинила виникнення персоніфікованого образу чи то квазібожества, особливо за доби середньовічного й ренесансного гуманізму. Цей термін не означає, отже, «фортуну» в сенсі τύχη (як у Аристотеля, *Фізика* V), або те, що не залежить від нас (як у Цицерона чи Сенеки). У Данте він знов набирає гущини, постаючи пластичним поєднанням суперечливих тем, а також позначаючи божественне Провидіння як силу, що опікується про людей.

У період Ренесансу відбуваються зміни двоїстого характеру: це епоха найбільшої різноманітності й найбільшої гнучкості цього поняття, коли воно, подібно до красних мистецтв, являє «пластичну формулу компромісу» між різними значеннями, вживаючи вираз Кассирера. Але також це епоха його делегітимації: Фортуна, доти ледь не всемогутня, полишає сонм зоряних богинь, аби уподібнитись лютому звіру, і тепер треба вчитися на нього полювати і його приручати. Зрештою, термін дістає значення випадку, позбавленого жодного наміру, або стає іншим іменням природної необхідності, тобто, власне, того, з чим має справу людська «свобода вчинку».

Проте, в Макіавеллі термін, осмислюваний відтепер у чіткому співвідношенні із *virtu* «чеснотою», повертає собі весь спектр своїх значень, окрім Провидіння. Ця пластичність, що перекидає місток понад прірвою в концептуальній єдності, є ще важливішою з огляду на те, що Фортуна почала означати дещо, що вислизає від нашого розуміння, і – за наріканнями Бруно, – повернулася до статусу ідеї, до якої можливо наблизитись лише через образи, адже те, що є під питанням, уникає усілякої визначеної форми.

> Утім, аби не втратити свободу волі, я вважаю, що доля, можливо, керує лиш половиною наших справ, а в другій половині чи близько того, вона дозволяє керувати нам самим.
>
> *Державець*, розд. 25.

Цей вислів стверджує рівновагу між *fortuna* і *virtu*, відбираючи у теоретичного судження можливість виносити остаточне рішення, кладе край усіляким звинуваченням у надмірності у будь-якому сенсі й постає закликом до дії. Фортуна – це ім'я того, що вислизає від нас в той момент, коли ми намагаємось його спрямувати чи схопити. Інакше кажучи, в той момент, коли *virtu* звільняється від Фортуни і воліє випробувати свої сили (це випливає з інтерпретації *fortuna* як καιρός; див. МОМЕНТ), подібно до сексуальних стосунків між чоловіком і жінкою, *fortuna* усуває свою присутність і оточує *virtu*, бо *virtu* сама по собі є тим, *куди прибуває* суб'єкт. Відтак термін позначає парадоксальні стосунки поміж випадком, необхідністю та свободою у спосіб, що лишається міфічним, хоч і не вводить в оману. Термін досить часто сприймають у сенсі його міфологічного осаду (Кассирер), у сенсі прообразу, що вказує на концептуальну опозицію між свободою та порядком всесвіту. Утім, якщо Макіавеллі знімає з поняття позначку Провидіння, то це не для того, щоб позбавити його темних обертонів необхідності, але для того, щоб потужно підтримати форму інтелігібельності.

Жеральд СФЕ

БІБЛІОГРАФІЯ

CASSIRER Ernst, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, 1983.

DANTE, *Œuvres complètes*, Gallimard, «La Pléiade», 1965.

LEFORT Claude, *Le Travail de l'œuvre: Machiavel*, Gallimard, «NRF», 1972.

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, trad. fr. Y. Lévy, Flammarion, «GF», 1980;

— *Œuvres complètes*, Gallimard, «La Pléiade», 1952;

— *Il Principe*, Turin, Einaudi, 1995;

— *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Turin, Einaudi, 1983.

POCOCK John Greville Agard, *The Machiavellian Moment*, Princeton UP, 1975.

PROCACCI Giuliano, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Rome, Instituto storico italiano, 1965.

«справедливість» (за етимологією означає «припис», див. THEMIS), зв'язує суще міцними кайданами. Відлуння цього уявлення Б. Кассен бачить у непорушності Улісса, прив'язаного до щогли, в епізоді з Сиренами (*Parmenide. Sur la Nature ou sur l'etant*, Seuil, 1998, p. 55 *sq*. та 151). Дослідниця також аналізує (p. 151) слово й концепт ἀνάγκη: найменш сумнівна етимологія пов'язує його із зігненими руками (ἄγκος); відтак,це слово постійно асоціюється із замкненим колом, із поверненням речей до власної завершеності (τέλος), із кордонами, мотузками, кільцями й стрічками, що, наче Стікс,

4

Εἱμαρμένη стоїків: ланцюг та провидіння

▸ **BEGRIFF** (вставка 1), ELEUTHERIA (вставка 2), IMPLICATION, **ЛОГОС**

З погляду стоїків, все, що відбувається, – це доля. Доля є раціональною організацією подій, що трапляються згідно з природою (Діоген Лаертський, *Про життя, вчення та висловлювання славетних філософів* VII, 149). Жодної події не можливо уникнути: нічого не трапляється без причини.

Стоїки, відкидаючи фортуну або шанс, обирають як світовий принцип необхідність, εἱμαρμένη, відновлюючи етимологічними засобами поняття частини цілого: але це ціле більше не є втаємниченим. За допомогою гри слів, низки алюзій та посилань на літературу (особливо на Гомера, див. A. A. Long, «Stoic Readings of Homer» у: Robert Lamberton & John J. Keaney (ed.), *Homer's Ancient Readers*, Princeton UP, 1992), Хрисип та інші стоїки розширюють розуміння та межі застосування εἱμαρμένη, яке перетворюється на εἱρμόν «ланцюг» та λόγος «мовлення, слово» та «розум».

Унікальність керування долі відповідає унікальності самого світу, який є Богом. «Бог, ум, Доля та Зевс – одне й те саме» (Діоген Лаерцій VII, 136); «спільною природою та спільним розумом цієї природи є Доля, Провидіння та Зевс» (Плутарх, *Про суперечності стоїків* 34, 1050B). Наші відчуття, наші уявлення (φαντασίαι) є для нас точками дотику до тотальної мережі Долі, Бога чи Природи – всюдисутнього та суцільного переплетіння причин та наслідків, що є поясненням всесвіту. Ця логічна артикуляція спирається на устрій самого світу, Бога чи Природи, Провидіння, Долі, який вона відтворює у структурі та змісті своїх висловлювань.

Εἱμαρμένη, доля, інакше πεπρομένη, визначала межу (πέρας) кожній речі, в чому і полягає її призначення, цим самим «припиняючи та закінчуючи» (Плутарх, *ibid.* 1056b). Цицерон (*De divinatione* I, 55, 125) пояснює термін *fatum* (від *fari* «казати», *fatum* «сказане»; в арабській – *mektoub* «написане») як латинський переклад εἱμαρμένη:

> Під «долею» я маю на увазі те, що греки називають εἱμαρμένη, – розподіл та низку причин, бо саме поєднання причини з причиною породжує всі речі (fatum autem id apello, quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa nexa rem ex se gignat).

Словами Діогена Лаерція (VII, 149),

> Доля є безперервна причина всього сущого або ж розум, яким керується світ
> (ἔστι δ᾽ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ᾽ ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται).

Ототожнюючи верховне благо із чеснотою та щастям, стоїки описують його як життя, узгоджене з подіями, що трапляються згідно з природою. Інакше кажучи, стоїчну концепцію долі не можна редукувати до «аргументу бездіяльності» (якщо мені належить вилікуватись від моєї хвороби, я вилікуюсь, хоч я буду звертатися до медицини, хоч не буду). Насправді вона не скасовує ані моєї дії, ані моєї свободи, що лише видаються пригніченими нею: у розумній економії *confatalia* «передвизначення» доля пов'язує події між собою, тож моя хвороба пов'язана з тим, що я звертаюсь до лікаря. Зрештою, людська свобода полягає не стільки у виборі змісту наших дій, скільки в тому, наскільки активно і як саме ми беремо участь у подіях, що трапляються з нами природним чином; таким чином ми включаємо себе до системи всесвіту. Доля невідворотна: «долі ведуть слухняного, а неслухняного тягнуть» (*ducunt fata volentem, nolentem trahunt*), – у такий спосіб Сенека (*Листи до Луцилія* 107, 11) вільно переказав вірш Клеанфа, наведений в Епіктетовому «Посібнику». Наша дія, втім, може поєднуватись із нею, треба лише розрізняти прості факти та пов'язані факти (*simplicia* vs *copulata*), довершені, первинні причини та допоміжні, приблизні (*causae perfectae et principales* vs *adjuvante et proximae*):

> Як той, хто запустив дзигу, каже [Хрисип], лише привів її в рух, але не надав їй обертання, так само і видимий об'єкт закарбовує і наче позначає в нашій душі свій образ, але схвалення буде в нашій владі: як зі сказаним про дзигу, воно отримує поштовх іззовні, але решта відбувається за його власною силою та природою.
>
> Цицерон, *De fato* XIX, 43.

За схваленням (συγκατάθεσις), яке є у нашій владі та не зводиться до пасивного прийняття, ми маємо змогу активно брати участь у плетінні мережі Провидіння. Теорія свободи Ляйбниця зможе про це нагадати.

Фредерік ІЛЬДЕФОНС

Змій чи Океан, оточують усе (див. R. B. Onians, *The Origin of the European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge UP, 1994, 3d part, chap. 2 et 12; Hainz Schreckenberg, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wörterbrauches*, München, Beck, "Zetemata", 36, 1964).

Примус долі постав універсальною темою: Данте веде мову про *la forza del destino* «силу долі» (пор. оперу Верді); Шекспір каже: *All unevoided is the doom or destiny* «все неусувне зветься долею чи роком» (*Ричард III*, акт IV, сц. 4, 218); а в поемі Мілтона Всемогутній промовляє: *What I will is fate* «вся доля є лиш волею Моєю» (*Втрачений рай*, VII, 173). В усіх цих прикладах, утім, семантичне поле долі – вже не грецьке, а латинське, похідне від *destinare* або *fatum*.

♦ Див. вставку 4.

П'єтро ПУЧЧІ

Переклад *Дарини Морозової*
За редакцією *Юрія Вестеля*
і Костянтина Гломозди

БІБЛІОГРАФІЯ

BARTOS Jaromir, «Die Entstehung der theoretischen Kategorie der Zufalligkeit in der Antike», *Helikon*, 1966, p. 513–533.

BARNER Franz, *Tekhne und Tykhe. Die Geschichte einer griechischen Antitese*, Dissertation, Universite de Vienne, 1994.

BIANCHI Ugo, *Dios Aisa*, Rome, Signorelli, 1953.

BRUTSHER Cordula, «Cäsar und sein Glück», *Museum Helveticum*, 15, 1958, p. 75–83.

BUSCH Gerda, *Untersuchungen zum Wesen der Tykhe in den Tragödien des Euripides*, Dissertation, Heidelberg, Ruprechts-Karls-Universität, 1937.

DECHARME Paul, *La Critique des traditions religieuses ches les Grecs*, A. Picard et fils, 1904.

DIANO Carlo, Il concetto della Storia nella filosofia dei Greci, Milan, Carlo Marzorati, 1955;

– *Forma et evento. Principi per una interpretatione dei modo greco*, Venise, Neri Pozza, 1960.

DIETRICH Bernard Clive, *Death, Fate and the Gods*, Londres, Athlone Press, 1965;

– "The Spinning of Fate in Homer", Phoenix, 16, 1962, p. 86–101.

EITREM Samson, art. "Moira" in *Real Encyclopädie*, t. 15, Stuttgart, J. B. Metzlershe Verlagbuchhandlung, col. 2449–2497.

ERKELL Harry, *Augustus, Felicitas, Fortuna. Leteinische Wortstudien*, Dissertation, Université de Göteborg, 1952.

FEENEY Denis C, *The Gods in Epic*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

GIGON Olot, «Die Theologie der Vorsokratiker». *l'Antiquité classigue*, 1, Klincksieck, 1954, p. 127–155.

GREENE William *Chase, Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Harvard UP, 1948, а також рецензія A. J. Festugière, *Revue de philology*, 1948, p.149–177.

GUNDEL Wilhelm, art. «*Heimarmene*», in *Real Encyclopädie*, t. 7, Stuttgart, J. B. Metzlershe Verlagbuchhandlung, 1912, col. 2623 sq.

HERTER Hans, «Glück und Verhängniss. Über die altgriechische Tukhe». Hellas [Bonn], 4, 1–2, 1963, p. 1–16.

HERZOG Hauser Gertrud, art. «*Tukhe*», in *Real Encyclopädie*, t. 14, 1, Stuttgart, Alfred Druckenmüller, 1948, col. 1643–1689.

KRIKOS-DAVIS Katerina, «Moira at Birth in Greek Tradition», *Folia Neohellenica*, 4, 1982, p. 109 sq.

LESKY Albin, «Göttliche und menschliche Motivierung im homerischen Epos», Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos. Hist. Klasse, Abh. 4, 1961, Heidelberg, Winter, p. 1–52.

NILSSON Martin Persson, *Geschichte der Griechischen Religion*, München, Beck, 1967.

PUCCI Pietro, *The Song of the Sirens*, New York, Oxford, Rowman Littlefield, 1998.

REYDAMS-SCHILS Gretchen, Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of the Timaeus, Turnhout, Brepols, 1999.

ROUSSEAU Philippe, *Dios Boulê. Destin des héros et dessein de Zeus dans l'intrigue de l'Iliade*, Thèse d'État, Lille, 1995.

ROVERI Alessandro, «Tukhe in Polibio», *Convivium*, 24, 1956, p. 275–293.

STROHM Hans, *Tukhe. Zur Schicksalauffassung bei Pindar und den Frügriechischen Denker*, Stuttgart, Cotta, 1944.

VALGIGLIO Ernesto, Plutarque. *De fato*, intr., éd. crit., trad. it. et comm. E. Valgiglio, Naples, M. D'Auria, 1993.

VAN DER HORST Pieter Willem, «Fatum Tria Fata, Parca, Tres Parcae», *Mnemosyne*, 11, 1942, p. 217–227.

WILAMOWITZ-MOELENDORFF Ulrich von, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellsschaft, 1959.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

CLE: Bücheler Franz, *Carmina latina epigrafica*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1972.

LIMC: *Lexicon iconographicum mythologiae Classicae*, Zürich, Artemis, 1981.

TGF: Radt Stefan Lorenz, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, t. 3 [Aeschylus], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

AIÔN αἰών [айóн / еóн], **KHRONOS** χρόνος [хрóнос] гр. – укр. *життєва рідина, плин життя, життя, вік, доба, тривалість, покоління, вічність/ час*

лат.	*aevum, aeternitas, perpetuitas, aeviternitas, sempiternitas/ tempus*
нім.	*Ewigkeit/ Zeit*
фр.	*fluide vital, durée de vie, vie, âge, durée, génération, éternité/ temps*

▸ ÉTERNITÉ, TEMPS і БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО, DASEIN, DIEU, ERLEBEN, EVIGHED, HISTOIRE, HISTOIRE UNIVERSELLE, LEIB, **МОМЕНТ**, MONDE, PRÉSENT

Якщо χρόνος, *уособлюваний Кроносом* (Κρόνος) *– богом, що пожирає власних дітей, представляє всі якості «часу», то термін* αἰών *натомість не має еквівалента в сучасній мові. У поемах Гомера він позначає, власне, плин життя, а відтак, тривалість життя й долю людини, інтенсивність частини часу. Але відколи Платон у «Тимеї» співвідніс* αἰών *із життям богів, а не людей, це слово набуває значення «вічності». Так воно вживається й Аристотелем по відношенню до первинного непорушного рушія, у Плотина воно фігурує як спосіб існування самого Буття.* Χρόνος *постає «рухливим образом» цього* αἰών *та, в неоплатонічній інтерпретації, його «сином».*

Отже, опозиція αἰών / χρόνος *у грецькій мові не покриває жодного зі знайомих нам протиставлень – ані опозиції між суб'єктивною тривалістю та об'єктивним часом, ані опозиції між вічністю та часом. Радше вона відсилає до двох моделей часу. Перша з них – модель космосу* (κόσμος)*, фізичного та придатного для математичних обрахунків, – належить до космічного часу,* χρόνος*, пов'язаного з циклічним рухом зірок та непорушними сферами; Аристотель визначає її як послідовність моментів («тепер»,* νῦν*) та ритмічність руху. Друга ж – модель життя й тривалості, лінійна, що має початок та кінець.*

Αἰών*, транслітероване як* aevum*, сприймається і адаптується християнською теологією. З погляду Томи, приміром, «строго кажучи, поміж* aevum *та* aeternitas *не більша різниця, ніж поміж* anthropos *та* homo*». Але протягом XIII ст.* aevum *відділяється від* aeternitas*, аби позначити щось середнє між часом та вічністю, що забезпечує «порядок та зв'язок речей», відповідаючи «довічним» реаліям як-от ангели, які мають початок, але не мають кінця* (aeternitas ex parte post *[вічність у бік прийдешнього])*.

Αἰών *у грецькій філософській лексиці та* aevum *у схоластичній термінології виразно унаочнюють тонкість словника темпоральності, в усій множинності її регістрів, що їх нам сьогодні складно розрізняти.*

I. ΑΙΩΝ: ВІД ЖИТТЄВОЇ РІДИНИ ДО ВІЧНОГО ЖИТТЯ

A. «Stuff of life» та тривалість існування

Αἰών у Гомера – це передусім *життєва рідина*, «любий αἰών, що зникає» (φίλης αἰῶνος ἀμερθῆς, *Іліада* XXII, 58; *Одіссея* V, 160 *sq.*): сльози, піт, а згодом і рідина спинного мозку, і сперма, тобто все, що забезпечує життя та силу, що витікає й проливається, і зникає з останнім подихом душі під час смерті (ψυχή τε καὶ αἰών, *Іліада* XVI, 453) – *stuff of life* «речовина життя», як каже Оніанс. У темпоральних значеннях, як-от «тривалість життя», «існування», αἰών вживається Піндаром (*Піфійські Оди* VIII, 97) і трагіками, причому поєднання μοῖρα – αἰών означає «долю життя», призначену кожному, «тривалість життя, суджену долею» (Еврипід, *Іфігенія в Авліді* 1507–1508; див. ДОЛЯ). Поза сумнівом, саме з цим значенням грає Геракліт, характеризуючи αἰών як «дитя, що бавиться, грає в шашки (αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων)»: Боллак та Вісман (*Héraclite ou la séparation*, p. 182–185) пропонують розуміти іменник παῖς (дитина) та дієслово παίζω (у звичайному значенні «гратися як дитина») як подвійну згадку часу «покоління», за якою дитині належить стати батьком і зіграти свою роль. У цьому сенсі αἰών є обмеженням чи розмежуванням χρόνος «часу» загалом: це «χρόνος окремого життя» (A.-J. Festugiere, «Le sens philosophique du mot AIÔN», p. 271); за виразом Еврипіда, αἰών є також «дитям хроносу» (Αἰὼν τε Χρόνου παῖς, *Геракліди* 900).

B. Божественний αἰών: у часі чи поза часом?

1. Час (χρόνος), рухливий образ вічності (αἰών)?

Відколи αἰών як позначення тривалості життя перейшов зі світу смертних до світу безсмертних, межі було відсунуто: в такий спосіб, за Фестюжьєром, слово набуло семантики «вічності». Це стосується Гомерових богів, «завжди живих» («toujours vivants», як Мазон перекладає вираз θεοὶ αἰὲν ἐόντες, *Іліада* I, 290), так само, як і Емпедоклових Сфер (Σφαῖρος), чиє «життя невимовне» (ἄσπετος αἰών, B 16 DK = 118 Bollack) простягається на минуле й майбутнє («є, було і буде»).

Але починаючи з «Тимея» Платона виникає нове концептуальне розшарування поміж цією моделлю безмежної тривалості, що простягається на всі часи, та «вічністю» поза межами часу, яка сама породжує часи. Тому усталеним перекладом слова αἰών як божественної моделі, за взірцем якої Деміург створював світ, є саме «вічність». Бог «є вічно живим» (ζῷον ἀίδιον ὄν, 37d 2), і про нього, як і про Парменідове Буття (VIII, 5) можна казати лише «є», але не «був» і не «буде» (*Тимей*,

37e 6–8). Часом, χρόνος, називають додаткове нововведення, запроваджене Деміургом, аби зробити створюваний світ ще більш подібним до вічного бога: це, за славнозвісним висловом, εἰκὼ (...) κινητόν τινα αἰῶνος «рухливий образ вічності» (37d 5–6; але див.: P. Браг, «Pour en finir avec "le temps, image mobile de l'éternité"», p. 11–71, у прочитанні якого цим рухливим образом є не час, а «небо»). Замість лишатися в єдності, як бог, час рухається по колу, згідно з числом (κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου, 38a 7–8), вміщуючи в собі розмежування чи складові частини, які змінюють одна одну (дні, ночі, місяці, пори року) й до яких дотичні поняття «було» і «буде».

Таким чином, у Платона, з одного боку, зберігається зв'язок між життям та αἰών. Прикметник αἰώνιος, можливо, вигаданий Платоном поряд із традиційним ἀίδιον, також вживається щодо тієї живої Істоти, якою є бог – взірець всесвіту (αἰώνιος, 37d 4; пор. διαιωνίας, 38b 8), чий часовий образ (αἰώνιον, 37d 8) пов'язаний з іншими живими істотами – землею та небом; утім, зрозуміло, що не так просто перекладати все це однаково словом «вічний» і в докладанні до часу це слово радше означає буквально: «той, що представляє усі якості αἰών'у». З другого боку, і разом з тим, у Платона таки відбувається перехід від αἰών'у як сина χρόνος'у, тобто тривалості життя, чи то підпорядкованої часові (обмеженої), чи то рівнотривалої часові (необмеженої), до αἰών'у як «вічності» у власному сенсі, поза межами часу, моделлю якого вона є. Тож Прокл казатиме навіть, що αἰών є «отцем χρόνος'у» (пор. *In Platonis Rem Publicam commentarii*, éd. Kroll, II, p. 17, 10; *Élements de théologie*, pr. 52).

Марк Аврелій у суворо антиплатонічному жесті перевертає співвідношення між термінами αἰών та χρόνος. Час, безкінечний в обох напрямах, абстрактний та необмежений, що відповідає порожнечі за своєю безтілесністю, цілком наближеною до небуття, отримує у нього ім'я αἰών (ἄπειρον αἰῶνος, IV, 3, 7), тоді як час, обмежений теперішністю, завжди детермінований дією, що має конкретні виміри (διάστημα), відповідає «матеріалістичному» розумінню χρόνος'у. Причому це уявлення поширюється і на рівень пережитого часу, і на те, що стосується космічного періоду, відтак відірваного від нереальності αἰών (пор. Арій Дідим, *Epitoma* 26; SVF, II, 509; див. коментар V. Goldschmidt, *Le Systéme stoïcien et l'Idée de temps*, p. 39–41; див. також G. Deleuze, *Logiques du sens*, en part. 10 et 23 séries, p. 78 et 190–194; та вст. 1 у SIGNIFIANT).

2. Час (χρόνος), число руху від попереднього до наступного?

Аристотель за допомогою етимології підтверджує тлумачення смислу αἰών як тривалості життя смертних чи богів (*De caelo* I, 9, 279a 22–28): «Адже древні промовили це слово за божественним натхненням». Фактично, саме це слово спонукає переходити від тривалості життя окремої людини до тривалості життя всього неба – точніше, від «тривалості життя кожної окремої істоти» до «того завершення, що охоплює усі часи й безкінечність» (τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος; щодо τέλος «кінець», «мета», «край», див. ПРИНЦИП, I, a). До життя неба добре пасує категорія αἰών, оскільки вона «взяла своє ім'я від того, що "завжди є" [ἀεί ὄν] (ἀπὸ τοῦ αεὶ εἶναι τὴν ἐπωνιμίαν εἰληφώς), безсмертного і божественного (ἀθάνατος καὶ θεῖος)». У «Метафізиці» це слово вживається й щодо самого бога, непорушного першорушія: оскільки дія чи приведення в дію ума (ἡ νοῦ ἐνέργεια) є життям, а бог і є цим приведенням у дію, «ми кажемо, що бог є вічною, найкращою живою істотою, бо йому притаманні життя та безнастанне й вічне існування (ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς και ἀίδιος), адже це є бог» (*Метафізика* XII, 7, 1072b 28–30).

Аристотель також підтверджує розрив поміж αἰών та χρόνος: перше стосується горнього світу, друге – множинності рухів у підлунному світі: «сущі, що є завжди, (τὰ ἀεὶ ὄντα), оскільки вони є завжди, не належать часові (οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ)» (*Фізика* V, 12, 221 b 4–5). Зрештою виходить так, що час-χρόνος стосується радше потерпання, ніж діяльності: він змушує старішати, слабшати, забувати; так само, як і нерозривний зв'язок між народженням та становленням, час ἀριθμὸς γαρ κινήθεως, ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον «є числом руху, рух же позбавляє властивостей» (221b 1–3). На цьому вислові, водночас і арифметичному, і екзистенційному, варто зупинитись. Він відсилає, з одного боку, до математичного визначення часу: час є, за «Фізикою» Аристотеля, остаточно придатний розрахункам, оскільки він є цілковито просторовим, пов'язаним із рухом, який в свою чергу пов'язаний із місцем, – це «число руху щодо попереднього і наступного» (219b 1–2). З другого боку, він відсилає до екзистенції (ἐξίστημι «зміщувати», «виводити», «виходити з себе»; див. DASEIN та СУТНІСТЬ) суб'єкта (τὸ ὑπάρχον від ὑπ-άρχειν «керувати, розпочинати, бути наявним, бути», див. SUJET), до способу дії часу на сущих, підпорядкованих часові, та особливо на нас, людей, бо ми теж придатні до обрахунку («за відсутності душі, чи існуватиме час?», 223a 21–22).

Відтоді αἰών та χρόνος більше подібним чином не трактувалися.

С. Від неоплатонізму до засвоєння християнами: ἀϊδιότης і довготривала полісемія αἰών

Плотинова інтерпретація поняття «завжди» (ἀεί) як строго нетемпорального (οὐ χρονικόν, пор. *Еннеади* I, 5, 7; III, 7, 2) спирається великою мірою на Платона. Саме з нього розпочинається традиція, що намагається утримати розрізнення між прикметниками αἰώνιος та ἀΐδιος на позначення

різниці між «вічним» і «тривалим» (*Еннеади* III, 7, 3). Відтак неоплатонічна традиція запроваджує поняття неперервності в становленні, для якого лише згодом було відділено особливий термін – ἀϊδιότης, що наближається до поняття час-χρόνος, віддаляючись від вічності-αἰών, хоча воно й походить від останнього. Утім, Дамаскій дав «часові, що тече завжди» ім'я ὁ σύμπας χρόνος «цілокупного часу»; цю категорію, зауважує Симпліцій, «що постає посередником між часом та вічністю, деякі філософи називають χρόνος, а інші – αἰών» (Simplicius, *Corollarium de tempore*, éd. Diels, p. 776, 10–12, et 779). Прокл, своєю чергою, запроваджує розрізнення між вічним та темпоральним значенням ἀϊδιότης (*Elementatio theologica*, prop. 55), відтворюючи двоїсту інтерпретацію ἀεί: τὸ χρονικόν та τὸ αἰώνιον (*In Timaeum* I, p. 239, 2–3 та III, p. 3, 9).

Розуміючи «життя вічне» як «життя нескінченне» без минулого та майбутнього, життя сущого, наявного цілком і водночас, і поєднуючи у позачасовому (ἄχρονος) житті Ума (νοῦς) риси довершеного Сущого з «Тимея» із рисами цілокупного сущого (παντελῶς ὄν) з «Софіста», Плотин вселяє в Душу час як «рухливий образ вічності» (*Еннеади* III, 7, 11). Але це образ без подоби, з огляду на присутність божества, іманентне життя якого осяює взаємозв'язок між «буттям» і «завжди» (щодо ототожнення τὸ ὄν і τὸ ἀεί ὄν див. *ibid.*, III, 7, 6), між αἰών та Умоглядним, підносячи Ум до статусу бога (ibid, V, 8, 3), блаженство якого є вічним, оскільки він є самим єством вічності (ὁ ὄντος αἰών, *ibid.*, V, 1, 4). Це дає підстави називати вічність «богом, що являє та виявляє себе за своєю природою» (*ibid.*, III, 7, 5), згідно з відлунням «халдейського» іменування бога Αἰών як αὐτοφανής, що втратило тут усе своє космологічне навантаження.

Адже «це саме те позачасове, "вертикальне" значення, що асоціюється з поняттями життя, присутності й божественності, яке згодом буде засвоєне» – і адаптоване – «християнським богослов'ям у Авґустина, Боеція, Бонавентури…» (A. Leibovich, «L'*AIÔN* et le temps dans le fragment B 52 d'Héraclite», *Alter*, 2, 1994, p. 99).

Але з погляду лексикографії полісемія терміна αἰών зберігається в усій грецькій патристиці, яка позичає весь спектр його значень із Септуагінти («покоління»: Прем. 14: 6; «довготривалість»: Пс. 142/143:3; «вічність»: Екл. 12:5…) та Нового Завіту («вік» загалом: Еф. 2:7; «вік цей», в сенсі «цей світ»: Мт. 13:39 – часто із виразно засудливими конотаціями: 1 Тим. 6:17; «вічність» в особливо розширеному смислі «назавжди», «во віки віків»: Йо. 12:34 та Гал. 1:5). Згадавши про цю полісемію, Йоан Дамаскін перелічує не менш як шість значень слова αἰών: 1) тривалість життя окремої людини; 2) тисячолітній період; 3) уся тривалість часу та буття світу; 4) прийдешнє життя після воскресіння; 5) кожен із семи віків, які складають історію цього світу і до яких належить додати восьмий, що почнеться після Судного Дня; 6) нарешті, відповідно до визначення, запозиченого у Григорія Назіанзина (*Orationes* 38, 8, PG, t. 36, col. 320), αἰών не є ані часом, ані частиною часу, але тим, що «простягається» (διάστημα) разом з вічними реаліями, представляючи для цих останніх те, чим є час для часових реалій (Йоан Дамаскін, *Expositio fidei* [*De fide orthodoxa*], 15, [II, 1] éd. Kotter, p. 43–44; у латинському перекладі αἰών відповідає не *aevum*, а *saeculum* [*translatio Burgundii*, c.15, éd. Buytaert, p. 66–68]). У десятому розділі «Божественних імен» Псевдо-Діонісій розчаровано констатує, що «[Святі Писання] називають довічним (αἰώνια) не тільки цілком і безвідносно непостале, насправді вічне (ὄντως ἀΐδια), нетлінне, безсмертне, незмінне і тотожно суще». І подібним чином «не слід просто прилічувати те, що зветься вічним, до співвічного (συναΐδια) передвічному (πρὸ αἰώνων) Богові, але, неухильно слідуючи за Святими Писаннями (...) також розуміти як проміжне між сущим і тим, що постає (μέσα δε ὄντων καὶ γιγνομένων), те, що причетне як вічності, так і часові» (Псевдо-Діонісій Ареопагіт, *De divinis nominibus* X, 216.3–5, 16–20A). Враховуючи, що латиною αἰών буде передаватися і як *aevum* (*translatio Saraceni; Dionisiaca* I, p. 492–493), і як *saeculum* (*translatio Grossateste*; *ibid.*), можна погодитися, що наведене Псевдо-Діонісієм лексичне пояснення далеко не влучне.

♦ Див. вставку 1.

II. МНОЖИНА ВІЧНОСТЕЙ: «AEVUM», «AETERNITAS», «SEMPETERNITAS», «PERPETUITAS»

На перший погляд, немає нічого простішого, ніж співвіднести, як середньовічні автори, латинську форму *aevum* з транслітерацією грецького αἰών, і таким чином відрізнити «вічність» від часу-руху (χρόνος). Згідно з Томою Аквінським, «при належному розгляді, *aevum* та *aeternitas* відрізняються не більше, ніж *anthropos* та *homo*» (*In De causis*, pr. 2, lect. 2).

Проблема перекладу виникає через те, що у схоластичній термінології *aevum* та *aeternitas* почали строго – хоча й пізно – розрізнятися. Протягом XIII ст. *aevum* відділяється від *aeternitas*, аби позначити категорію, проміжну між часом та вічністю, під яку підпадають певні реалії, звані «одвічними» (*éviternelles*), що мали початок, але не матимуть кінця (*aeternitas ex parte post* «вічність убік прийдешнього»).

Але це суто екстенсивне розрізнення є суперечливим, – саме через принцип відповідності між мірами тривалості та сутністю сущих. Адже вічність існує не лише у негативний спосіб, як час без меж (з погляду його тривалості, *perpetuitas*) або як вічність тривання (те, що буде «завжди», *sempeternitas*): це передусім позитивно позачасова та інтенсивна (*tote simul*) постійність та присутність у собі, незмірна, як Сам Бог.

Звідси сутнісна нестабільність цієї проміжної категорії, яка мусить містити часовий аспект, аби відрізнятися від позачасової вічності, але при цьому не змішуватися з часом.

A. «Aeternitas»/ «aevum»: вічність Бога і вічність ангелів (Авґустин)

Відповідно, *aevum* означає не ту надзвичайно просту вічність, яка не відрізняється від Божого єства, але «якісну», «причетну» вічність (*aeternitas participata*), якою вимірюється тривалість сущих, чиє буття не є змінним та послідовним у часі (як-от буття небесних тіл та окремих сутностей: ангелів чи розумніх душ), але при цьому не досягає *незмінності* (*immutabilité*) в повному та абсолютному сенсі. Це може передбачати або певний різновид непостійності на рівні їхньої діяльності, або їхню потенційну недовершеність. *Aevum* у цьому разі позначає «ангельську» вічність, яка, строго кажучи, не існує як така, але існує як причетна до божественної вічності, не будучи при цьому співвічною Богові.

Святий Авґустин (354–430) розрізняє у творі «De diversis quaestionibus» (qu. 72: «De temporibus aeternis») два різновиди вічності: перший стосується виключно Бога, Який є абсолютно незмінним, а другий збігається із цілокупністю часів. Ангелів можна назвати «вічними» в перспективі цього останнього різновиду: вони існують в усі часи, і все ж не є співвічними Богові, бо незмінність, яка належить Йому, є трансцендентною щодо всіх часів. Але щодо створеного часу, придатного змінам (*tempus mutabile*), ця похідна вічність, *aevum,* постає «тривалою» формою (*illud stabile*).

Авґустин розмірковує над тим, в який спосіб Бог міг «передувати часу», а надто «всім часам»:

1 **Χρόνος / αἰών / καιρός : від давньогрецької до новогрецької**

▸ JETZTZEIT, **MOMENT**

Започаткування Аристотелем фізичної науки, в рамках якої було засновано наукову теорію часу (χρόνος), змушує забувати той факт, що до і під час цього кроку греки мали менш стабільне сприйняття часу, виражене, зокрема, поняттями αἰών, яке означало «час життя», перш ніж воно стало позначати «вічність», та καιρός, яке означало «сприятливий час». У сучасній грецькій мові це багатство затінене на користь поняття χρονος. Перекладаючи αἰών у відомому 52 фрагменті Геракліта (αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων; παιδὸς ἡ βασιληίη), більшість перекладачів, включно із перекладачами «Словника досократичної філософії», виданого Афінською академією, обирають «час» у сенсі χρόνος. Навіть альтернативний переклад, що враховує конотації життєвого часу, все одно зводиться лише до ідеї «тривалості життя», яка затьмарює первинне значення. Ця семантична втрата пояснюється розчиненням «життєвого часу» в ідеї «життєвого часу, що триває завжди», тобто вічності. І все ж, якісь сліди минулого досі зберігаються в сучасній грецькій мові.

Насправді αἰώνας сьогодні означає «століття», тобто певний обмежений час життя, хоча у певних виразах це слово може досі означати «вічність» (приміром, «я чекаю на тебе цілу вічність»). Останнє значення передають також певні похідні форми, на кшталт αἰώνιος, αἰωνιότητα. Але вже не існує жодного слова, що зберігало б первинне значення, вочевидь неперекладне без довгих парафразів. Що ж до καιρός, який означає передусім атмосферний, метеорологічний час, то він донині зберігає свій початковий смисл у деяких виразах, як-от: «настав час / настала пора (ὁ καιρός) приймати серйозні рішення» або «свій час / своя пора кожній речі» (κάθε πράγμα στόν καιρό του) [пор. Екл. 3:1]. Похідна форма εὐκαιρία зберігає конотації нагоди, сприятливого моменту. Більше того, καιρός іноді набуває значення «проміжку часу» та «часу життя», колись властиві αἰών. Цей зсув особливо цікавий з огляду на те, що у самій Греції Е. Муцопулос запроваджує філософію нагоди («кайрологія»). Це парадоксально, бо в античності нагода осмислювалася передусім стосовно одиничного, тобто часу Єдиного; натомість це повернення до минулого відбувається в онтологічній площині, розпочинаючи чи то нове засвоєння, чи то нове затінювання.

Ламброс КУЛУБАРИЦИС

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Physique*, trad. fr. A. Stevens, Vrin, 1999.

COULOUBARITSIS Lambros, *La «Physique» d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1980, 2e éd., 1997;

— «La notion d'"aiôn" chez Héraclite», *in* K. BOUDOURIS (éd.), *Ionian Philosophy*, Athènes, Société internationale de philosophie, 1989, p. 104-113.

COULOUBARITSIS Lambros et WUNENBURGER Jean-Jacques (éd.), *Figures du temps*, Strasbourg, Éd. de l'université de Strasbourg, 1997.

TRÉDÉ Monique, *Kairos, l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IVe siècle av. J.-C.*, Klincksieck, 1992.

> Не у часі Ти передуєш часам, інакше ти не передував би всім часам. Але Ти передуєш усьому минулому висотою завжди присутньої вічності і перевищуєш усе майбутнє, адже воно є майбутнім і стане минулим. Ти ж є тим самим і роки Твої не пройдуть: роки Твої не йдуть і не пройдуть, наші ж ідуть і пройдуть, аби пройшли вони всі; усі твої роки одночасні та постійні, бо постійні, і не йдуть і не можуть прийти, бо не проходять. Наші ж будуть усі [цілком], коли їх вже не буде. Рік твій – один день, і день твій не щоденно, а сьогодні, бо твоє сьогодні не переходить у завтра, бо не сходить і у вчора. Сьогодні твоє – це вічність.
>
> *Сповідь* XI, 13 (пор. прим. 87, p. 745, *Œuvres de saint Augustin*, BA., t. X, Paris, Desclée 1952).

Aevum – це, отже, *aeternitas ex parte post, aeternitas creata* «створена вічність» або *aeternitas diminuta* «подрібнена вічність», як у XIII столітті повторювали Бонавентура і Яків Вітербський.

B. «Aeternitas» / «sempiternitas»: вічність Бога і вічність всесвіту (Боецій)

Друге ключове розрізнення, що проходить крізь усе латинське Середньовіччя, – це запроваджене Боецієм (470–524) розрізнення між власне вічністю (*aeternitas*) та неперестанністю (*sempiternitas*): вічність як «довершене володіння в-одночас усім нескінченним життям» (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio,* in *Consolatio philosophiae,* V, pr. 6, 4) протиставляється *sempeternitas*, вічності всесвіту, підпорядкованій часові, навіть якщо вона не знає ані початку, ані кінця.

♦ Див. вставку 2

Принципове розрізнення між часовим «тепер» і вічним «тепер», між часовим «завжди» (*sempoternitas*) і вічним «завжди» (*aeternitas*) встановлене вже у *De Trinitate*, коли Боецій розмірковує над *praedicatio in divinis*, над питанням про необхідне перетворення категорій в їхньому застосуванні до Бога:

> Коли ж про Бога кажуть [що Він] «завжди є», це насправді означає лише одне, як ніби Він був в усьому минулому, в який би то не було спосіб є в усякому зараз, і буде в усьому майбутньому. Хоча, слідом за філософами, це можна сказати і про небо, і про інші безсмертні тіла; але не так, як про Бога. Бог бо є завжди (*semper*), оскільки це «завжди» присутнє у Ньому; але між теперішнім наших речей, яке є тепер (*nunc*), і божественним теперішнім є різниця: наше «тепер» неначе біжить, утворюючи час і безнастанність (*nostrum «nunc» quasi currens tempus facit et sempiternitatem*), а божественне «тепер», постійне, непорушне й тривке, утворює вічність (*«nunc» permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit*); якщо ж до цього слова додати «завжди», з того, чим є «зараз», утвориться невичерпне й невтомне, і через це вічно плинне, що і є «неперестанністю» (*jugem indefessumque ac per hoc perpetuum cursum quod est sempiternitas*).
>
> *De trinitate* IV, 28–32.

Отже, Боецій визначальним чином встановлює розрізнення між *інтенсивною* концепцією вічності, охопленої у повноті її позачасової присутності (*plenitudinem totam pariter* […] *totam pariter praesentiam*), у незмінній присутності в єдиній миті, – та *екстенсивною* концепцією тривалості, що відсилає до нескінченності «земного» часу або часів, що жодним чином не є співвічними Богові. Адже нескінченний (*interminabilis*) характер вічності, – етимологія цього слова у Середньовіччі тлумачилася як *extra terminos* «за межами» чи *sine termino* «без межі» – є не чим іншим, як негативним (і знов-таки земним) відбитком тих простоти й довершеності, які є позитивними умовами її непорушності й одночасності (цілокупності). Але наведене визначення вічності каже ще більше, ніж її *атемпоральність* чи *інтемпоральність*: вічність

2

Визначення Боеція: «Що є вічність?»

Вічність, отже, є довершеним володінням водночас усім безкінечним життям (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*), що ясно випливає із зіставлення її з часовим. Адже теперішнє того, що живе у часі, від минулого переходить у майбутнє (*id praesens a praeteritis in futura procedit*), і немає нічого приналежного до часу, що могло б охопити одразу цілий проміжок свого життя (*totum vitae suae spatium pariter amplecti*). Але завтрашнього ще не схопивши, учорашнє воно насправді вже втратило; в сьогоднішньому житті ми живемо не більше, ніж у скороминучому, перехідному моменті. Отже, все є підданим часу, як розмірковує про всесвіт Аристотель, навіть якби воно ніколи не починало бути і ніколи не припиняло, безкінечно простягаючись життям разом із часом, все одно не було б таким, що можна вважати вічним. Адже водночас весь проміжок безкінечного життя неможливо охопити чи обійняти (*non enim totum simul infinitate licet vitae spatium comprehendit atque complectitur*), а майбутнього ще немає, а того, що сталося, вже немає. Отже, лише те, що всю повноту необмеженого життя водночас охоплює і володіє нею, якщо ані майбутнього йому не бракує, ані минуле від нього не спливає, може справедливо визнаватися вічним; і воно ж з необхідністю завжди має при собі своє теперішнє й усю безкінечність перебіжних часів має присутніми (*necesse est et sui compos praesens sibi semper adsistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem*).

De Consolatione philosophiae V, 11, 4-8.

Бога є формою життя, життя думки, такої думки, що охоплює в єдиному моменті все, що може бути охоплено, – на відміну від часу, умови життя слабших духів, спроможних мислити речі лише одну по одній. Бог живе, отже, у вічному теперішньому, яке є взірцем звичайного теперішнього (пор. J. Marenbon, *Boethius*, p. 134–138).

C. Складне положення *aevum* поміж вічністю й часом

Під впливом неоплатонізму, й особливо «Liber de causis», термін *aevum*, який до XIII століття звично вживався у значеннях *aeternitas* чи *aetas perpetua*, позначаючи цю проміжну тривалість між часом та вічністю, *post aeternitatem et supra tempus*, згідно з формулою Томи Аквінського з його коментарю на «Liber de causis»*:*

> *Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus.*
>
> Все вище буття або вище від вічності і перед нею, або разом з вічністю, або після неї й вище часу.
>
> *Liber de causis*, 2.19.

Цей потрійний поділ відповідає першій Причині, Уму й Душі; з розмаїтими варіаціями він повторюється у багатьох середньовічних авторів. Альберт Великий (1200–1280), зі свого боку, коментуючи формулу *Deus est temporis et aevi causa* («Бог є причиною часу і віку»), пояснює: «Час є образом *aevum*, а *aevum* є образом вічності» (*tempus est imago aevi et aevum est imago aeternitatis*). Поняття *aevum*, відокремлене таким чином від *aeternitas*, набуваючи автономного значення, проміжного поміж часом та вічністю, влучно окреслюється Ніколаєм Страсбурзьким (v. 1320): *Medio modo se habentibus oportet dare mensuram mediam inter aeternitatem simplicem et tempus. Haec autem non potest esse alia quam aevum* «посередню міру належить давати посередній тривалості між просто вічністю та часом. Але це не може бути не що інше, як *aevum*» (*De tempore* 215 va).

І все ж цей потрійний поділ не досягає статусу загальновизнаного, наштовхуючись на низку нездоланних перешкод. А саме: той факт, що реалії, мірою яких є *aevum*, неоднорідні між собою (ангели, розумні душі, небо, а іноді навіть первинна матерія...), здається, наводить на думку про неможливість єдиного виміру. Якщо єдність є ознакою довершеності, чи мислимо, щоб її забезпечував час, тоді як *aevum*, навпаки, лишалося множинним? Чи досить стверджувати, що *aevum* має вважатися єдиним в силу його причини та його причетності до вічності, аби розглядати усілякі суб'єктивні відхилення у бік ангельського часу як радше *quid ad placitum* «плід суб'єктивної думки» (пор. T. Suarez-Nani, *Tempo ed essere nell'autunno del medievo*, p. 33-35)?

Поруч із питанням про єдність *aevum*, у схоластичній літературі на межі XIII–XIV ст. найбільше обговорюються проблеми його простоти й неподільності. Хід міркувань зрозуміти нескладно: якщо *aevum* абсолютно просте та неподільне, його природа вже не відрізняється від вічності; якщо ж, навпаки, йому властива тягліть і воно складається з частин, тоді воно постане послідовною множиною, на кшталт часу. Оскільки йшлося про окремий випадок проблеми єдності, необхідність розібратися з цією цезурою спонукала францисканську та домініканську школи надати «одвічному» (*éviternel*) буттю форму темпоральності.

D. Скотистський ухил: поширення «aevum» на постійне існування

У школі, започаткованій Дунсом Скотом, поняття *aevum* зазнало глибинної трансформації, зумовленої труднощами, з якими зустрівся аристотеліанський аналіз часу, пов'язаного з рухом (із першим серед усіх рухів – обертанням небесної сфери), задля визначення *буття* субстанцій. Якщо *aevum* є виміром буття, якому постійно загрожує псування, чи не до нього зводяться усі форми неперервності, як субстанціальні, так і акцидентальні, адже й ті, й другі однаково і незмінно залежать від єдиної причини – а саме від Бога (Йоан Дунс Скот, *In II Sent.* [*Ordinatio*] dist. 2, p. 1, q. 4)? Це ж бо такий рух, який вимірюється часом, – а не такий, що передує йому й отримує його. Впевнений у своїй аргументації, Дунс Скот (1266–1308), зробивши *aevum* мірою неперервного буття як такого, більше не визнає, в цьому відношенні, жодної різниці між ангелом і каменем: *dico quod exsistentia angeli mensuratur aevo; et etiam exsistentia lapidis et omnis exsistentia quae uniformiter manet, dum manet, mensuratur aevo* «кажу, що існування ангелів вимірюється *aevum*; і ним же вимірюється існування каменя й кожне існування, що триває одноманітно, поки триває» (*II Sent.* [*Lectura*], dist. 2, p. 1, q. 3). Звільнене таким чином від будь-якого сутнісного зв'язку із окремими субстанціями та небесними тілами, *aevum* піддається функціональному визначенню як вимір одноманітності тривких речей загалом в їхній залежності від «першопричини», яка єдина спроможна утримувати їх у бутті (*In II Sent.* [*Ordinatio*], dist. 3, p. 1, q. 4). Ця нова модель *aevum*, що збігається із занепадом космологічної парадигми аристотелізму, аж до виправдання ідеї, що потенційний час небесних обертань, через свою відому одноманітність, є не чим іншим, як представником актуального часу, відновлює принцип онтологічної гетерогенності та ієрархії між небесними реаліями та земним світом (*le monde sublunaire*). Він поширюється далеко за межі скотистської школи.

E. На лезі Оккамової бритви: *Aevum nihil est* (вік – це ніщо)

В надрах традиції номіналізму Оккам (1285/1290 – 1347/1349), зі свого боку, наголошує на неможливості помислити можливість зникнення

ангела після його створення, чи то помислити більшу тривалість життя одного ангела порівняно з іншим, не апелюючи до послідовності, «що співіснує» (*une succession «coexistante»*). Тривалість життя (*durée*) ангелів, як і будь-яка тривалість, підпорядковується єдиному придатному виміру, а саме звичайному часові послідовності: *tempus est mensura durationis angelorum, sicut est mensura motus* «час є виміром тривалості ангелів, оскільки він є виміром руху» (Guillaume d'Ockham, *In II Sent.* [*Reportatio*], q. 8 et q. 11; *Tractatus de successivis*, éd. Boehner, p. 96).

Таким чином, *aevum* рішучо витіснено з його нестійкої проміжної позиції не у бік вічності (бо тоді воно було б «другою» вічністю), а у бік загального гомогенного часу, як «час у власному сенсі» (*tempus propriissime dictum*) чи «загальний час» (*tempus commune*), і відбиває рух перворушія як своєї причини (*ratio causalitatis*) не тому, що воно є причиною всіх інших рухів, але завдяки своєму одноманітному характерові, що належить йому «акцидентально» (*accidit*) (Guillaume d'Ockham, *Questiones super librum physicorum*, q. XLV; cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*, t. VII, p. 379–392). Таким чином, існує лише два типи виміру тривалості: час, що утворює хронологічну канву для існування створених істот, і вічність, що стосується самого лише Божого єства, – хоча божественна тривалість, як безкінечна тривалість, не може бути «репрезентована» без співіснування із тривалістю, яку ми здатні помислити …

Вирішення цієї останньої проблеми зможе дійти лише Декарт за допомогою *motus cogitationis*, руху думки, що в ній укорінено першість та сталість існування *ego*; але, ширше, вся новочасна фізика, надаючи ваги поняттю часу, кладе край доконечності *aevum* та його принципу взаємопереходу між буттям (чи різницею в бутті) та тривалістю (чи різницею в тривалості), при цьому використавши й розвинувши усі можливості антиаристотелізму.

III. ПАРАДОКСИ ЧАСУ Й ВІЧНОСТІ

A. «Час», «тривалість», «вічність» за класичної доби

Звільнений від аристотеліанської космологічної парадигми з її ідеєю довільної множинності суто «суб'єктивних» (*ad placitum…*) часів, у XIII ст. визначається виходячи з функціональної об'єктивної репрезентації та універсальної форми. Картезіанська критика «схоластичної думки» вписується в цей рух концептуальної уніфікації; якщо тривалість – це не що інше, як «спосіб, яким ми *осмислюємо* річ як таку, що стійко триває в бутті» (*Principes,* I, 55 [AT, VIII-1, 26, 12–15]: *putemus durationem rei cujusque esse tantum modum, sub quo concepimus rem istam, quatenus esse perseverat*), і якщо час – це не більш, ніж «спосіб осмислення (*modus cogitandi*)» тривалості, коли ми хочемо її виміряти (*Principes,* I, 57), це змушує приписувати одну й ту саму тривалість речам рухомим і нерухомим, оскільки «те, що є перед будь-якою тривалістю і після неї, стає мені відомим як те, що є перед і після наступної тривалості, що її я схоплюю у своїй думці, з якою співіснують інші речі» (Lettre à Arnaud du 29 juillet 1648 [AT, V, 223, 17-19]: *prius enim et posterius durationis cuiscunque mihi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo*). Що ж до самої вічності, то вона буде *tota simul* «одночасною з усім»: «оскільки ніщо не може бути додане до Божого єства, ані відняте від нього», але «вона, доки існує одночасно, не є одночасно і водночас, адже тепер, після створення світу, ми можемо розрізняти в ній частини; чому ж не можемо зробити те саме і наперед, це ж бо та сама тривалість?» (*Entretien avec Burman* [A.T. V, 149]: *Sed non est simul et semel, quatenus simul existit, nam cum possimus in ea distinguere partes jam post mundi creationem, quidni illud etiam possemus facere ante eam, cum eadem duratio sit*).

Картезіанська критика дозволяє осягнути, чому концепт *aevum* полишає філософські рефлексії за класичної доби і не фігурує в них, попри зусилля коментаторів насадити його там, де «темпоралізація вічності», здається, створює нагоду для його відродження: у Спінози. Його *Етика* насправді містить цілком ясну відмову пояснювати вічність «через тривалість або час, хоча й можна уявити тривалість без початку й кінця» (*Етика* I, пояснення до визначення 8 : «*per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, et fine carere concipiatur*»). Вічність, під якою слід розуміти «саме існування, оскільки воно уявляється як необхідний наслідок єдиного визначення довічної речі» (*Етика* I, визначення 8: *Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concepitur*), осмислюється за моделлю вічних істин, зразок яких наданий нам в істинах математики (тих, що є чинними від віку і навік, *ab aeterno et in aeterno*), тоді як тривалість визначається як «необмежена тривалість існування» (*Етика* II, визначення 5: *Duratio est indefinita existendi continuatio*), оскільки вона жодним чином не може бути обмеженою самою природою речі, що існує (відповідно до пояснення до визначення 5). Але те, що тривалість може бути розділеною на частини, коли вона вимірюється тим «способом осмислення», яким є час, згідно з операціїею абстрагування, що встановлює «довільним чином» (*ad libitum*) універсальне посилання на всі тривалості (листи XII, G. IV, 61 та 55) і дозволяє натомість вводити їх до системи законів природи, жодним чином не означає, що одне, тобто «афекти» речей (= *duratio*), може бути редуковане до іншого, тобто буття уяви (= *tempus*). Адже якщо сила, якою річ тримається у бутті (*conatus*), є не чим іншим, як Божою всемогутністю, що виражає себе у конечній та обмеженій формі, то це дасть змогу осягнути

тривалість речі *sub specie aeternitatis*, розуміючи цю річ як таку, що триває у бутті «через єство Бога» (*Етика* V, теорема 30, доведення). В силу цієї іманентності Божої всемогутності, тривалість, за виразом з Листа XII (G.IV, 56), «випливає (*fluit*) з довічних речей».

♦ Див. вставку 3.

B. «Ewigkeit» та екстаз часу: Шеллінґ

У посткантіанський період безумовно слід було очікувати розвитку спекулятивних філософій історії, серед яких особливе місце посідає побудована Шеллінґом «генеалогія часів», в якій, у зовсім іншому доктринальному полі, наново застосовуються поняття αἰών та *aevum*. Їхні німецькі відповідники – «вічність» (*Ewigkeit*), «одвічно» (*von Ewigkeit*) – самі переформульовуються в інших образах часу: «тепер», але також мить, або блискавичність рішення (*Jetzt, Augenblick, Blitz*), «життєвий час» (*Lebenszeit*), час або «світова епоха» (*Weltalter*). Саме Шеллінґ якнайдалі розвинув проект пошуку «вищої історії», в якій Бог, доволі «історичний» і «живий», темпоралізується за Своїм «внутрішнім» та «органічним» (*l'organisme des temps*) часом (*innere Zeit*), роз'єднуючи в Собі «часи» чи «віки». Повторення на новий лад Августинового питання про «початок» («Хто є той, хто починає? Як відбувається початок?») спонукає Шеллінґа приписати Самому Богові («Бог, Що стає, і Бог, Що гряде») принцип темпоралізації, тобто «вирішальне розділення» (*Scheidung*), в якому народжується теперішнє, що дробиться і звільняється від минулого, розкриваючи майбутнє: «Що в часі є власне темпоральним, так це майбутнє» (*Aphorismes sur la philosophie de la nature,* § CCXIV, trad. fr. *Œuvres métaphysiques,* Gallimard 1980, p. 109 [з фр. пер.]). Так вічність може бути знову розглянута як «дочка часу»: «вічність не існує сама по собі, вона не існує без часу; час, отже, передує вічності у своїй здійсненості (*effectivité*)» (*Urfassungen,* éd. Schröder p. 73 ; trad. fr., *Les Âges du monde,* PUF, 1992, p. 92 [з фр. пер.]).

Хоч би якими значними були розбіжності концептуалізації, в *Ewigkeit*, етимологія якого цілком безпосередньо виводиться з αἰών та *aevum* (як пояснює Клюне у *Lebenszeit*), знов проглядає багатство смислу гомерівського αἰών як «життя», сили й життєвої тривалості.

Ерік АЛЬЄЗ

Переклад *Дарини Морозової*
За редакцією *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

ALLIEZ Éric, *Les Temps capitaux*, Cerf, t. 1, 1991, t. 2.1, 1999.

ANCONA COSTA Cristina d', *«"Esse quod est supra eternitatem". La Cause première, l'être et l'éternité dans le Liber de causis et dans ses sources»*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no 76, 1992, p. 41–62.

ARISTOTE, *Physique*, trad. fr. et prés. P. Pellegrin, GF Flammarion, 2000.

AUGUSTIN (D'HIPPONE), *La Cité de Dieu*, livres XI-XIV, in *Œuvres de saint Augustin*, BA, t. 35, Desclée de Brouwer 1959, introduction générale et notes par G. Bardy, trad. fr. de G. Combès.

– *De diversis quaestionibus* (qu. 72: «De temporibus aeternis»), in *Œuvres de saint Augustin*, BA., t. 10, Desclée de Brouwer, 1952, trad. fr. de G. Bardy, J.-A. Peckaert, J. Bouted.

BENVENISTE Émile, «Expression indo-européenne de l'éternité», *Bulletin de la Société de linguistique française,* no 38, 1937, p. 103-112.

– «Latin tempus», *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à E. Ernout,* Klincksieck, 1940, p. 11-16.

3 **«Вічність смерті» проти «живої вічності»: Берґсонів досвід тривалості**

Саме Спінозі, точніше його ідеї про незвідність тривалості до часу як виміру і певному «увічненню» (*éternisation*), притаманному у нього цій тривалості, зобов'язаний своїми найкращими прозріннями щодо тривалості Берґсон. Долаючи онтологічні розподіли *aevum*, Берґсонове відчуття тривалості повертається до віталізму αἰών.

Берґсон протиставляє «концептуальну вічність, що є вічністю смерті» (незмінна, непорушна вічність) – «вічності життя», «вічності живій, а відтак і рухомій, в якій наша тривалість поверталась би до нас як коливання до світла і яка була б конкретністю кожної тривалості» (H. Bergson, «Introduction à la métaphysique» [1903], повторюється у: *La Pensée et le mouvant*, Alcan, 1934, p. 210–211 [Id., *Œuvres*, Ed. du centenaire, PUF, 1959, p. 1419]). У суто психологічній тривалості він бачить розкриття онтологічної тривалості, умовою реальності якої є те, що Ціле (*le Tout*) жодним чином не є «даним», як щось відмінне; натомість воно є «життєвим поривом», як рух відмінювання і буття тривалості. Продовження «L'Evolution créatrice» (1907), праця «Les Deux Sources de la Morale et de la Religion» (1932), демонструє, що Тривалість називається Життям лише якщо вона постає рухом у напрямі вивільнення «людини з площини чи з рівню, до яких вона належить, аби зробити її творцем, адекватним цілому рухові творчості» (G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, p.117). Думка Берґсона полягає, вочевидь, у тому, що ми проживаємо першу /останню підставу, для якої «міра часу ніколи не стосується тривалості як тривалості» (*La Pensée et le mouvant*, p. 3 / p. 1254).

BERGSON Henri, *Œuvres*, éd. du centenaire, PUF, 1959.

BOÈCE, *Traités théologiques,* trad. fr. Axel Tisserand, GF Flammarion, 2000.

BOLLACK Jean, *Empédocle*, 4 vol., Minuit, 1965–1969. Minuit, 1972.

BRAGUE Rémi, «Pour en finir avec "le temps, image mobile de l'éternité"», in *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, 1982, p. 11- 71.

COURTINE Jean-François, «Histoire supérieure et système des temps», in *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Galilée, 1990, p. 237-259;

– «Temporalité et révélation», *in* J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, *Le Dernier Schelling. Raison et positivité,* Vrin, 1990, p. 9-30.

DEGANI Enzo, *Aiôn da Omero ad Aristotele*, Padoue, Cedam, 1961.

DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Minuit, 1969;

– *Le Bergsonisme*, PUF, 1966.

DERRIDA Jacques, «*Ousia* et *grammê*. Note sur une note de *Sein und Zeit*», in *L'Endurance de la pensée*, Plon, 1968, p. 220-266.

DUHEM Pierre, *Le Système du Monde*, t. 7, *La physique parisienne au XIVe siècle,* Hermann, 1956.

FESTUGIÈRE André Jean, «Le sens philosophique du mot *AIÔN*», *La Parola del Passato*, XI, 1949, p. 172-189 ; repris dans *Études de philosophie grecque*, Vrin, 1971.

GALPÉRINE Marie-Claire, «Le temps intégral selon Damascius», *Les Études philosophiques*, 1980, no 3, p. 325-341.

GOLDSCHMIDT Victor, *Le Système stoïcien et l'Idée de temps*, Vrin, 1969;

– *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Vrin, 1982.

HOFFMANN Philippe, «Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps», *Les Études philosophiques*, 1980, no 3, p. 307–323.

JAQUET Chantal, «*Sub specie aeternitatis*». *Étude de l'origine des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza,* Kimé, 1997.

MARENBON John, *Boethius*, Oxford, Oxford UP, 2003.

MARGEL Serge, *Le Tombeau du Dieu artisan*, Minuit, 1995.

O'BRIEN Denis, «Temps et éternité dans la philosophie grecque», in *Mythes et représentations du temps*, Actes du colloque CNRS, dir. D. Tiffenau, éd. du CNRS, 1985, p. 59-85.

OWEN G.E.L., «*Aiôn* and *aiônios*», *The Journal of Theological Studies*, no 37, 1936, p. 265-283 [*aiôn*] et p. 390-404 [*aiônios*].

PLATON, *Timée, Critias*, prés. et trad. fr. L. Brisson, 5e éd . corr. et mise à jour, Flammarion, «GF», 2001.

PLOTIN, *Ennéades*, t. 3, éd. et trad. fr. É. Bréhier, Les Belles Lettres, «CUF», 1925.

PORRO Pasquele, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'*Aevum*, il tempo discreto, la categoria «Quando»,* Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1996.

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, *Aphorismes sur la philosophie de la nature,* trad. fr. J.-F. Courtine et E. Martineau, *Œuvres métaphysiques,* Gallimard 1980;

– *Les Âges du monde,* trad. fr. P. David, PUF, 1992.

SORABJI Richard, *Time, Creation and the Continuum*, Londres, Duckworth, 1983.

SUAREZ-NANI Tiziana, *Tempo ed essere nell'autunno de medievo. Il* De tempore *di Nicolas de Strasburgo ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1989.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DIELS Hermann et Kranz Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bd., Berlin, Weidmann, 5e éd. 1934-1937.

KLUGE Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* [Dictionnaire étymologique de la langue allemande, 1883], Berlin, W. de Gruyter, 22e éd., 1989.

ONIANS Richard Broxton, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge UP, 1951, 3e éd. 1988, chap. VI, «The stuff of life», p. 200-209. *Les Origines de la pensée européenne*, trad. fr. B. Cassin, A. Debru, M. Narcy, Seuil, 1999.

PG: MIGNE Jacques-Paul (éd.), *Patrologiae cursus completus, series graeca* [*Patrologie grecque*], 1857.

PL: MIGNE Jacques-Paul (éd.), *Patrologiae cursus completus, series latina* [*Patrologie latine*], 1844.

SVF: ARNIM Johannes von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1903-1905, rééd., 4 vol., Stuttgart, Teubner, 1964 ; *Stoici antichi: tutti i frammenti*, trad. it. et éd. bilingue R. Radice, Milan, Rusconi, 1998.

МОМЕНТ, мить, нагода

гр.	καιρός, ῥοπή
лат.	*momentum*
нім.	*der Moment, das Moment, Augenblick*
англ.	*momentum, moment, instant*
дан.	*øjeblik*
іт.	*momento*
фр.	*moment, instant, occasion*

▸ **ВІК**, AUFHEBEN, DASEIN, *DESTIN*, FORCE, HISTOIRE, JETZTZEIT, *MOT D'ESPRIT*, PRÉSENT, TEMPS

Слово «момент» має два значення, які походять одне від одного: технічне (механічне) та часове. Механічне: латинське слово momentum *відсилає, через праці Архімеда, конкретно до невеликої кількості, що порушує рівновагу. Часове: те зрушення (bougé), що визначає «перед» та «після», незвідні одне до одного. Це вторгнення часу у простір є ключем до розуміння грецького слова* καιρός, *яке перекладають також і як «момент».*

*Сучасні мови характерні своєю манерою забувати технічний сенс у сучасному словвжитку, що зосереджується на темпоральній детермінації невеликого проміжку часу (пор. статтю «*Moment*» в «Енциклопедії» Дидро і Д'Аламбера: «Момент – це не довго; мить (instant) – це ще коротше»). Одночасно вони по-різному уточнюють технічний сенс.*

Німецька мова має ще іншу родову відмінність технічного та часового значення; Геґель надав технічному значенню спекулятивний вжиток, що змушує його реорганізувати розрізнення із часовим значенням. Філософська лексика інших мов запозичує геґелівське вживання за допомогою перекладу («момент» як інстанція (instance), рівень реальності).

I. «MOMENTUM» (лат.), «ΡΟΠΗ» (гр.) ТА ЇХНІ ПЕРЕКЛАДИ

Технічне значення латинського слова *momentum* є первісним стосовно значення невеликого проміжку часу. Отож, *momentum* означає величину, пов'язану з рухом. Перевизначення категорії руху, здійснене Галілеєм та Ньютоном, призводить до встановлення у модерних мовах лінгвістичного розрізнення, що змінюється від однієї мови до іншої, між динамічним та статичним значенням, які злиті у латинській мові.

Навіть у технічному розумінні *momentum*, що походить від *movimentum* (від *movere* «переміщуватись»), не має єдиного значення. Ця полісемія відбиває труднощі, що виникли від XIII століття у перекладі грецького поняття ῥοπή, вживаного у книзі IV «Фізики» Аристотеля (216a 13–20) та у «Коментарі», складеному Євтокієм за книгою Архімеда «Про рівновагу фігур на площині» (*Sur l'équilibre des figures planes*, пор. *Archimedis opera omnia cum commentariis Eutocii*, Teubner, 1915–1972, III, 264, 13–14).

У Аристотеля та Євтокія ῥοπή означає схильність тіла рухатись природним чином зі швидкістю, пропорційною його вазі (чи його легкості у Аристотеля). Але у цитованому творі Архімеда, оскільки розглядаються терези, ῥοπή має сенс важка, що може порушувати баланс в один бік радше, ніж в другий. Тут знову йдеться про схильність, але в цьому разі вона є результатом сполучення важків та їхньої відстані до точки опертя коромисла терезів. Деякі перекладачі, що вживають *momentum* для перекладу першого значення ῥοπή, змушені звертатись до іншого латинського слова (наприклад, *pondus* «вага, тягар»), коли вони хочуть передати друге значення. Проте такий вжиток далеко не загальноприйнятий, оскільки Вітрувій у X книзі «De architectura» (1486) говорить про *momentum* як про комбінований ефект ваги та відстані. Більше того, також і за Середньовіччя *momentum* слугує для перекладу грецького слова τὸ κίνημα, на яке ми натрапляємо у книзі VI «Фізики» Аристотеля (I, 232a 9, 10 та 241a 4) і яке означає неподільну одиницю вже здійсненого руху.

Отже, на кінець XVI століття слово *momentum* мало три технічні значення: (a) природна схильність до руху під дією гравітації (динамічне значення); (b) добуток ваги на відстань (статичне значення); (c) дрібна кількість руху. У цих трьох значеннях імпліцитно вміщується відсилання до руху коромисла терезів, що схиляється набік: *momentum* містить суперечливу ідею рівноваги (статичної) та її порушення (динамічного) під дією нескінченно малої величини.

Ці три значення, перемішані та розподілені (через посередництво особливостей кожної з мов), можна знайти у тих способах, якими сучасні європейські мови використовують похідні від латинського слова *momentum*, а саме: *moment* у французькій, *momentum* та *moment* в англійській, *momento* в італійській та *das Moment* у німецькій.

Moment у модерній французькій мові означає результат цілком визначеної математичної операції: знаходження векторного добутку радіус-вектора матеріальної точки на вектор, який має цю точку за відправну; можна говорити про момент цього вектора (стосовно відправної точки, вибраної як точки відліку системи). Оскільки ньютонівська сила – це вектор, прикладений до матеріальної точки, на яку вона діє, за допомогою цієї формули можна визначити *момент* сили. Саме значення (b) привілейоване у даному випадку як математична концепція механічних величин, що ставить акцент на їхньому знаходженні. За аналогією, величина, яка називається французькою *moment cinétique* «кінетичний момент», яку знаходять подібним

чином, хоча сила тут замінена на кількість руху (визначену як добуток маси на швидкість – векторну величину), називається моментом кількості руху. Хоч би як там було, але прикметник *cinétique*, доданий до *moment*, вказує на зв'язок зі швидкістю рухомого тіла та прагне кінематизувати, якщо не динамізувати, поняття «моменту».

В англійській мові існують два слова, що походять від технічного значення слова *momentum*: *momentum*, безпосереднє запозичення, та *moment*, переклад латинського терміна. *Momentum* в англійській мові позначає те, що французькою називають *quantité de mouvement* «кількість руху». Цей слововжиток походить від Ньютона, який говорить англійською про *quantity of motion*, а латиною про *quantitatis motus*. Що ж до *moment*, то це означає, як і у французькій, векторний добуток радіус-вектора на інший вектор. Ось чому говорять про *moment of a force*, а в давній літературі можна знайти вислів «*moment of momentum*» на позначення того, що французи називають *moment cinétique*.

Запозичення терміна *momentum* задовольняє концептуальну потребу: наголосити на динамічній конотації, яку надає «кількості руху» другий закон Ньютона (який ще називають «засадовим принципом динаміки»), який твердить, що часові варіації кількості руху рухомого тіла не залежать від сили, прикладеної до нього. Отже, англійське *momentum* викликає асоціацію з імпульсом та частково утримує значення (a) свого латинського омоніма, але суттєво його модифікує, адже англійській «*momentum*» є результатом прикладання зовнішньої сили і не є внутрішньо властивим самому тілу (завдяки його вазі); більше того, англійський термін запроваджує нюанс типу (c) тією мірою, якою закон Ньютона – це диференційний закон, що спирається на нескінченно малі величини.

Загалом, французька мова маркує відмінність між двома концептами – динамічним та статичним, послуговуючись двома цілком відмінними словами (кількість руху та момент) та наголошуючи тим самим на способі розрахунку фізичних величин, про які йдеться, тоді як англійська мова, що вживає два фонетично близьких терміни, зберігає сліди латинської полісемії. Маємо справу не лише з двома концепціями стосунків між математикою та фізикою, а й глибше – з двома відмінними інтуїтивними репрезентаціями руху: зберігає значення те, що рух квантифікований у французькій мові та імпульсивний в англійській. Складнощі, з якими довелося зіткнутись цьому концептуальному розрізненню, можна побачити в тому, що в класичній французькій мові (зокрема, в «Енциклопедії»), *moment* іноді означав «кількість руху». Стаття «Механіка» навіть дає цікаву аргументацію, спрямовану на виправдання використання, щодо терезів, того самого терміна у двох значеннях.

У німецькій мові вживання слова *das Moment* більш-менш ідентичне вживанню *moment* у французькій. Момент сили – це *das Kraftmoment*. Тим часом кількість руху позначається словом *Impuls* (раніше вона називалась власне *Bewegungsgrösse* «величина руху»), а кінетичний момент більш логічно, ніж у французькій мові, позначається як *Impulsmoment*. Проте *das Moment* має більш динамічну конотацію, ніж *moment* у французькій; свідченням цього є вислів *Drehmoment*, буквально «момент обертання», на позначення кінетичного моменту.

В італійській мові слововжиток терміна *momento* досить подібний до французького *moment*. Але варто відзначити один зі смислів *momento*, чиє історичне значення фундаментальне: той, що надав йому Галілей між 1593 та 1598 роками, встановлюючи немислимий доти зв'язок між значеннями (a) та (b), який не повторюється у жодній з мов. Це злиття значень відповідає невдалій спробі Галілея вивести динаміку зі статики без посередництва кінематики на базі паралелі між терезами та похилою площиною:

> *Momento e la propensione di andare al basso, cagionata non tanto dalla gravita del mobile, quanto dalla disposizione che abbinno tra di loro i diversi corpi gravi.*
>
> Момент – це природна схильність йти донизу, спричинена не так вагою рухомого тіла, як диспропорцією між тілами різної ваги.
>
> *Les Méchaniques*, II, 2-е визначення.

II. «КАІРОΣ»

Грецьке слово καιρός, що може відповідати французькому *moment* у значенні «сприятливий момент», «добра нагода», означає особливість, що не піддається математизації: пор. заголовок Кребійона-сина «La Nuit et le Moment» («Ніч та Щаслива нагода»). Латинська риторика (Квінтиліан, III, 6, 26; V, 10, 43) розрізняє *tempus generale* «час загалом» чи χρόνος, пов'язаний з історією і придатний до датування, та *tempus speciale* «особливий час» або καιρός, маркований час, що або періодично повторюється (як сприятлива пора року у природному циклі чи сприятливий час для якогось типу дій у людському житті), або виникає несподіваним чином, що автор також передає за допомогою *tempus per opportunitatem* «час зручної нагоди» (*G. Fabii Laurentii Victorini explanationum in rhetoricam Ciceronis libri duo*, Halm I, 21 p. 207, 40) або *occasio* «нагода» (ibid., I, 27, 40).

Що становить особливість цього грецького слова та породжує його широту значення, так це те, що від початку воно має значення простору і позначає критичну точку розриву чи відкриття, як про це свідчить прикметник καίριος, який один присутній в «Іліаді», що застосовується до точки поєднання чи збирання обладунку (IV, 185; XI, 439; VIII, 326), а також до кісткового шва черепа (VIII, 84) – всіх місць, в які може влучити стріла та фатальним чином визначити долю. Так, Еврипід говорить про людину, «вражену у καιρός» (*Андромаха* 1120). Можливо, це дозволяє зрозуміти, як латинські «темп» (*tempus*,

-oris) та «час» (*tempus, -oris*), а також «храм» (*templum*) співвідносяться з грецьким τέμνω, «різати» (пор. τέμενος «обгороджене місце», «священне місце», «вівтар»).

Згідно з гіпотезою, висунутою Оніансом, слово повсякденної мови καιρός (із гострим наголосом) та технічний термін καῖρος (із огорненим наголосом) – це одне слово, а відмінні наголоси позначають, як це часто відбувається, семантичну специфікацію. Καῖρος належить до словника ткацтва та позначає регулювальну нитку, що розділяє нитки основи та часто поєднується з пристроєм, що тримає верх виробу: вона визначає проміжки між парними та непарними нитками та уможливлює переплітання між нитками основи та утоку. Водночас καιρός у звичайному сенсі відсилає до відкривання перервності у континуумі, до прориву часу до простору або часового часу до просторового (*du temps temporel dans le temps spatialisé*): «момент кризи» у медичному словнику, переплетення чи збіг обставин у політиці та в історії; йдеться про доречність (а отже, й про поміркованість, стисліcть, такт, пристойність) та нагоду (а отже, про перевагу, прибуток, небезпеку), будь-який вирішальний момент, який потрібно, у більш-менш нормативний чи естетичний спосіб, схопити на льоту, ніби за волосся, як про це свідчать зображення καιρός у вигляді юнака, лисого чи поголеного ззаду, але з довгим чубом спереду. Саме так у Піндара καιρός характеризує слова, одночасно гарно висловлені та гарно «зіткані», що досягають своєї мети (*Néméennes*, 1, 18; *Puthiques*, 1, 81; 9, 78).

Увага, спрямована на *kairos*, визначає певний тип риторики, характерний для Алкидама, Ісократа і софістів, та характеризує імпровізацію (ἐπὶ τῷ καιρῷ, лат. *ex tempore*), ініціатором якої для Філострата був Горгій (*Vitae Sophistarum*, I, 482-483).

III. «*DER MOMENT*» / «*DAS MOMENT*»

Німецька мова роз'єднує значення, що присутні одночасно у латинському *momentum*, та розподіляє їх не між двома різними словами, а між двома родами одного й того ж слова, один з яких запозичений словником спекулятивної філософії. *Der Moment* у чоловічому роді означає більш чи менш тривалий часовий інтервал, а *das Moment* у середньому від початку мав фізичний сенс «моменту сили» (*Momentum*). Починаючи з Канта німецька філософська лексика, відштовхуючись від *das Moment*, виробила додаткове значення причини, фактора, складника усього розглянутого, але не у його часовому розгортанні. Виходячи з цього був створений *terminus technicus* спекуляції, який запозичили у цьому відношенні інші мови, включно з французькою. Таке творення філософської мови призводить до постановки двох питань.

Перше – це питання зв'язку між механічним та спекулятивним сенсом слова *das Moment*.

♦ Див. вставку 1.

І все ж цей самий процес, якщо звертатись тут лише до мови та механіки, ніколи не мислився зовсім незалежно від часу (пор. дієслова, вживані Геґелем: «класти край» та «зберігати»). Саме це демонструють *a contrario* [від протилежного] спроби Маркса після «Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie» («Головні риси критики політичної економії») більше не мислити «моментами» економічних процесів, адже йдеться про уникнення прихованої есхатології, відповідності між плином часу і рухом поняття, постульованої Геґелем.

У філософському тлумаченні *das Moment* відтак відновлює латинську конфігурацію *momentum* та множинність його значень, механічного та часового. Отож, проблема не в тому, що *das Moment* має також темпоральне значення: французька мова необхідним чином його передбачає у слові *moment*; хоча переклад ускладнюється у певних контекстах, де спекулятивний сенс превалює попри все, свідченням чого є пасаж Ясперса: *Der Augenblick hat sich zum Beispiel ein* [середній рід] *Moment der Angst* «мить, наприклад, має момент страхіття» (K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1925, S. 116). Радше варто потурбуватись про те, як передати відмінним чином *der Moment*, оскільки більша частина темпорального сенсу притягується *das Moment*.

Отже, друге питання стосується перекладу *der Moment* та системи назв, які слугують у німецькій мові, щоб передати часовий проміжок у його нерівних тривалостях. Тоді як у французькій мові є тільки пара *instant/moment* [мить/момент], німецька може використовувати три слова: *der Moment*, *das Moment* із наявним у ньому часовим значенням, та *der Augenblick*. «Протиставлення» (*Gegensatz*) *Zeitmoment* та *Augenblick* (Ясперс, *op. cit.*, p. 114) підлягає зовсім іншій логіці, ніж опозиція *moment/instant*. Лише *Augenblick* зберігає за собою значення «пережитої миті», тоді як *der [Zeit] moment* може у певних випадках позначати не момент, а мить (*instant*) як об'єктивну частину, одиницю виміру часу (*ibid.*, *p.* 111: *der objektive Zeitmoment* «об'єктивна мить часу»; *ein beliebiger, willkürlich gewählter Moment* «будь-яка, довільно обрана мить»). Труднощі перекладу, притаманні *der/das Moment*, могли б відтак дати змогу, рикошетом, автономної рефлексії щодо *Augenblick*.

♦ Див. вставку 2.

IV. «*AUGENBLICK*» / «*INSTANT*»

Німецька мова уявляє мить не як нерухому точку на лінії (*in-stans* [лат.; буквально «у-стані»]), а як органічний рух, підморгування. *Augen-blick* [від *Auge* «око» та *Blick* «погляд», «відблиск»] німецькою нагадує одночасно про швидкість погляду та світло, яке він утримує (пор. поему Шиллера «Die Gunst der Augenblickes» [Прихильність погляду]). Буквально це слово означає «погляд» та «заплющення очей»; саме моргання ока, яке фіксує

об'єкт погляду, і потім, за аналогією, «коротку тривалість» такого заплющення, домовились вважати «неподільними» (Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Bd. 1, Leipzig, 2-ге видання 1793 року, стаття «*Augenblick*», кол. 561).

Ця особлива метафоричність не обов'язково походить з відмінності слововжитку порівняно з французькою: пара *Moment/Augenblick* функціонує так само, як і пара *moment/instant*, причому за другим терміном щоразу залишається значення проміжку часу настільки короткого, що він уникає вимірювання. Проте, якщо французький слововжиток здебільшого змушує додавати епітет, коли *instant* позначає щось інше, крім об'єктивної одиниці поділу часу (див., наприклад, G. Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, Stock, 1932, p. 36: *un instant fécond* «плідна мить»), у німецькій мові спостерігаємо протилежне: саме́ *Augenblick* безпосередньо позначає пережиту мить. Ясперс підкреслює, що «слово *Augenblick* характеризує щось зовсім гетерогенне у тому, що лишається ідентичним згідно з формальними концептами часу, тобто наповнене та порожнє (*das Erfüllte und Leere*)». Це призводить до наступного термінологічного розрізнення: «Часовий атом (*Zeitatom*) – це, звичайно, ніщо, але мить (*Augenblick*) – це все» (К. Ясперс, *op. cit., p*. 108-117 [з фр. пер.]). Таким чином, Ясперс об'єднує увесь процес, в ході якого *Augenblick* було даровано сильний поетичний та естетичний заряд. Поезія особливо розвиває тему частки вічності, що вміщується у миті (пор. Ґете, «Фауст», I, V, 73), тоді як у Лессинґа *Augenblick* стає оригінальним естетичним концептом, сприятливим моментом, відмінним від καιρός, оскільки кристалізує часову послідовність, включно з майбутнім, замість того, щоб розривати її: «Живопис у своїй композиції співіснування може використати лише одну-єдину мить (*Augenblick*), і тому мусить обрати найбільш виразну, з якої стають зрозумілими попередня і наступна» (Lessing, *Laokoon*, in *Werke*, Frankfurt, Deutsche Klassiker, 1967, Bd. 2, p. 89).

1

«Moment» у «Науці логіки»

Найбільш доречний для нашої теми текст – це зауваження щодо *aufheben* наприкінці першої глави «Науки логіки», а саме текст *par excellence*, де загальність предмета розмови живиться особливістю говірки. Його загальність полягає насамперед у його найближчому оточенні, оскільки воно завершує етап логіки, на якому з'являються поняття найбільш абстрактні, тобто найменш визначені: буття, ніщо та становлення; воно з'являється у той момент, коли становлення одночасно і завершується, і зберігається у тут-бутті (*Dasein*). Далі, загальність проявляється і через його власну спрямованість, адже Ґеґель, пояснюючи щойно посталий феномен, *Aufheben*, прагне говорити про «одне з найважливіших понять філософії», для якого перехід у тут-буття становить тільки приклад (див. статтю AUFHEBEN). Ґеґель дає тут певний рід термінологічного зауваження, зосередженого на дієслові *aufheben* (більше, ніж на іменнику *Aufhebung*) у різних його значеннях та вжитках. *Aufneben* привертає увагу через «кумедний» феномен, який «спекулятивна думка» спостерігає в окремій мові, німецькій: те саме дієслово має два протилежні значення: «покласти край, завершити» та «зберегти, утримати». Якщо ж спромогтись осмислити це не з погляду лексики, треба показати, як «мова дійшла того, щоб уживати те саме слово для двох протилежних визначень», досліджуючи, що відбувається у самій речі, про яку йдеться. Саме для цього вводиться термін *Moment*:

> *Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als Reflektiertes kann es passend Moment genannt werden. Gewicht und Entfernung von einem Punkt heißen beim Hebel dessen mechanische Momente, um der Dieselbigkeit ihrer Wirkung willen bei aller Verschiedenheit eines Reelen, wie das Gewicht ist, und eines Ideellen, der bloßen räumlichen Bestimmung, der Linie .*
>
> Дещо знято лише тією мірою, якою воно увійшло в єдність зі своєю протилежністю; у цьому точнішому визначенні як відрефлектованого його доречно назвати моментом. Вага та відстань від певного важеля називаються його механічним моментом, через тотожність їхньої дії попри всі відмінності, які разом з тим існують між реальним, як-от вага, та ідеальним, як-от чисто просторове визначення, лінія.
>
> Hegel, Wissenschaft der Logik, Francfort, Suhrkamp, 1831, Abschn. 1, S. 114.

Очевидно, що йдеться про порівняння двох окремих царин: спекуляції, де діє *Aufheben*, та механіки, де вираховують моменти сил. *Moment* представлено тут як запозичення, «латинський вислів», яким послуговується «технічна філософська мова». Як у *Aufhebung* спекуляції, так і у *Moment* механіки протилежності – ліквідація та збереження, реальне та ідеальне – діють узгоджено.

Латинське слово *momentum* просто онімечене як *Moment*, щоб пояснити німецьким читачам, як функціонує німецьке слово повсякденної мови: воно діє курйозно. Разом із тотожністю, встановленою на початку цього геґелівського зауваження між *das Aufgehobene* (субстантивований дієприкметник минулого часу від *aufheben*) та *das Ideelle*, згаданим у цитованому уривку, ця дія має підказувати існування міцнішого зв'язку між *Aufheben* та *Momente* – саме його встановлює завершальна частина, згадуючи «точніший сенс та вираз, які отримують буття та ніщо, позаяк вони віднині суть *моменти*». На цій стадії *Momente* можна визначити як те, з чого складається процес *Aufheben*.

Труднощі уточнюються, коли сукупність згаданих особливостей стає предметом вимоги. У «Бутті та часі» Гайдеґґера цей термін вперше з'являється у двох ключових параграфах, що маркують перехід до первісної часовості (§§ 65 та 68). Отож *Augenblick* слугує для того, щоб зафіксувати характеристики «справжньої теперішності» як підтримуваної у прийдешньому та минулому.

> *In der Entschlossenheit* (...) *wird* [*die Gegenwart*] *in der Zukunft und Gewesenheit gehalten* (...) *Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin eigentliche Gegenwart nennen wir den* Augenblick.
>
> У рішучості (...) [теперішнє] тримається у прийдешності та минувшині. (...) *Теперішнє*, що тримається у справжній часовості, а отже, справжнє теперішнє, ми називаємо *миттю*.
>
> Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1968, § 68, p. 338.

Із цього погляду *Augenblick* чітко відрізняється від *Jetzt* «тепер» похідної темпоральності, для якої час є вмістилищем, середовищем, в якому миті йдуть одна за одною. *Instant* самою лише вагою своєї етимології видається проблематичним перекладом для *Augenblick*, який свідчить про теперішнє, що саме не тримається у часі, теперішнє, в якому нічого не відбувається, адже лише воно може зробити так, щоб *Dasein* могло відкритись сущому «у часі».

Тому залишається проблема метафоричності, властивої *Augenblick*. Прислівниковий вислів *en un clin d'oeil* «як оком змигнути» дає гідний відповідник, але в кожному разі його не можна систематично замінювати на іменник. Зауваження Аделунґа, що *Augenblick* слід розуміти у фігуративному сенсі, ніколи чи майже ніколи не застосовуючи його власне значення, можливо, схоплює весь його сенс: стосовно *Augenblick* «мить» (*instant*), не передаючи метафори, позначає

2

Геґельянство в англійській мові? «Moment» у Джона Стюарта Міля

Цікаво відзначити, що Джон Стюарт Міль у своїй «Системі логіки» (опублікованій у 1843 році, тобто через десять років після тексту Геґеля, цитованого вище) проблематизує поняття «момент» майже в тому ж значенні, що й Геґель. У главі, де йдеться про «умови філософської мови», він спочатку звертається до динамічного значення цього поняття; потім, особливо наголошуючи на істині, яку воно вміщує та яка спрямована на збереження чогось невідомого (оскільки добуток швидкості тіла на його масу не означає нічого реального у досвіді), він надає цьому поняттю роль, вся важливість якої походить зі вживання таких вигадок, які він розглядає у Книзі V: поняття, що спочатку критикували, повернулось у напрямку, де воно прийняте за інших умов, ніж раніше. Вся гра теорії вигадок, якою послуговуються утилітаристи, насправді міститься в усвідомленні того, що термін очевидно спрямований тільки на що-небудь у досвіді, і все ж його не треба відкидати, якщо тільки перестати піддаватись омані його ілюзорної трансценденції, оскільки він зберігає непряму силу визначати речі.

> Вже було визнаною теорією, що, коли дві речі стикаються одна з одною, момент (*the momentum*), втрачений однією з них, дорівнює моменту, набутому іншою. Це твердження було необхідно зберегти, але не тому, що воно утвердилося у поширеному переконанні (*in popular belief*) (цей мотив діє в багатьох інших випадках); адже про це твердження ніколи не чув будь-хто інший, крім науково освічених осіб. Але відчувалося, що воно містить істину: навіть поверховий огляд явищ не залишав сумніву, що у передачі руху від одного тіла до іншого існує дещо, що одне тіло отримує точнісінько стільки, скільки інше втрачає; і для позначення цього невідомого «дещо» було винайдено слово момент. Отже, врегулювання із визначенням моменту включало визначеність щодо питання, що ж це таке, що тіло, коли воно надає рух іншому тілу, втрачає рівно стільки, скільки воно його надає? І коли експеримент показав, що це *дещо* є добутком швидкості тіла на його масу, або кількість матерії, це стало визначенням моменту (*and when experiment had shown that this something was the product of the velocity of the body by its mass, or quantity of matter, this became the definition of momentum*).
>
> J. S. Mill, *A System of Logic*, t. 2, p. 674.

Цей аналіз, вкорінений у фізику, очевидно, змушує думати, взявши до уваги його філософський та логічний контекст, про еквівалент, у теорії вигадок, до *Moment des Aufhebens* у «Логіці» Геґеля. Дивовижність цієї аналогії пояснюється тим, що вона здійснюється, ймовірно, без відома самого Міля, попри його наміри, зумовлені жовчною критикою та стриманим захопленням німецькою філософією.

Жан-П'єр КЛЕРО

БІБЛІОГРАФІЯ

MILL John Stuart, *A System of Logic Ratiocinative and* Inductive *(Books IV-VI and Appendices)*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. VIII. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

відмінне розуміння часу, а «оком змигнути» передає метафору, але не говорить про час.

♦ Див. вставку 3.

Франсуаз БАЛІБАР, Філіп БЮТҐЕН, Барбара КАССЕН

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Олексія Панича*
і Костянтина Гломозди

БІБЛІОГРАФІЯ

GALLET Bernard, *Recherches sur kairos et l'ambiguïté dans la poésie de Pindare*, PU de Bordeaux, 1990.

GALUZZI Paolo, *Studi galileiani, Lessico Intellectuale Europeo*, vol. 19, Rome, Edizione dell' Ateneo et Bizarri, 1979.

TRÉDÉ Monique, *Kairos: l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IVe s. av. J.-C.*, Klincksieck, 1992.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ONIANS Richard Broxton, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge

UP, 1951; *Les Origines de la pensée européenne*, trad. fr. B. Cassin, A. Debru, M. Narcy, Seuil, 1999.

3

«Øjeblik» у К'єркеґора

▸ ANGOISSE

Мить, яка у К'єркеґора є об'єктом оригінальних міркувань у регістрі екзистенціальності, не можна асимілювати із жодною точкою *khronos'y*: минулим, теперішнім, майбутнім. Із двох данських термінів, *moment* та *øjeblik*, перший може позначати, поза межами спекуляції, моменти цілого чи природного або історичного процесу. Звернімо увагу на один випадок, яким не варто нехтувати, де душа та тіло називаються двома «моментами» синтезу, а дух стає третім терміном. Питання третього, поставлене, коли двома «моментами» є часове та довічне (t. 7, p. 185), саме й призводить до поняття *øjeblik*, якому найчастіше надається перевага перед *moment* задля позначення екзистенційного виміру. Після великих томів, в яких мить є головною частиною аналізу естетичної та етичної стадій, це поняття філософськи розробляється у двох книгах, що вийшли у 1844 році: «Філософські крихти» та «Поняття тривоги», зокрема, у главі 3.

Без миті, що приходить від самого Бога у час, «все залишалося б сократичним» (t. 7, p. 53), бракувало б парадокса, в якому стикаються час та вічність. Або, знову ж таки, все залишалося б у руках «заперечення, переходу, посередництва – цих трьох замаскованих агентів, підозрілих і таємних, які все приводять у рух [у геґелівській «Логіці»]» (t. 7, p. 181 [тут і нижче з фр. пер.]). Християнський запал рефлексії приводить К'єркеґора до того, щоб спертися, *a contrario*, на непорушні стовпи філософії (Сократ, платонівське ἐξαίφνης «раптом», ідеалістична філософія релігії), щоб надати всю широту поняттю миті ціною «продуктивного непорозуміння» (W. Beierwaltes, *Exaiphnès...*, p. 282).

Мить – це слово, що створює образ: «атом та кліпання оком» (t. 7, p. 187: ап. Павло, 1 Кор. 15:52), воно позначає кінець часу, виражаючи вічність. Як тлумачити цю «першу спробу припинити час»? Для греків вічність – це минуле, якого досягають, лише задкуючи. Для юдаїзму визначальними стають історія та прийдешнє. Але саме християнство дає проявитися одночасно абсолютній якісній відмінності й контакту часу та вічності. Прийдешнє, яке розуміють зовсім не як результат минулого, є «цілим, частину якого становить минуле»; пор. із Мерло-Понті, «Phénoménologie de la perception», Gallimard, 1945, p. 471. Але для цього потрібно, щоб мить була позиціонована конкретно, так, як проявляється ця «двоїстість, в якій час перериває [розриває: *afskære*] (intercepte [déchire: *afskære*]) вічність і вічність проникає у час» (t. 7, p. 188). Мить, «повнота часу» (Гал. 4:4, цитоване у t. 7, p. 18, 189), «овічнення історичного та історизація вічного» (t. 7, p. 58), означає, що вічність – це «прийдешнє, що повертається як минуле» (*Ibid.* та t. 15, p. 92).

Як Левкіп щодо простору, Платон порушив питання руху у часі. Його заслуга – це відкриття таким чином ἐξαίφνης та раптовості. Проте його «метафізичний» підхід може зробити з цього лише «німу атомічну абстракцію» (t. 7, p. 183). Віддаючи належне грекам (t. 5, p. 20), треба краще окреслити цю «дивну (ἄτοπον) річ», це «без-місця», цю чисту серединність (*mellem*), інтервал між рухом та спокоєм, цей перехід κατ' ἐξοχήν, «якого немає у жодному часі». Не може бути й мови про те, що «відбувається за спиною свідомості» («Лекції», p. 304, 321). Висмикнутий із фізичного чи метафізичного контексту, перенесений, на базі «догматичних» даних, у царину екзистенціальності, цей перехід залежить від ймовірності (там само, с. 300). Він зумовлює гру категорій стрибка, рішення, повтору, сучасності, де працює мить, протиставлена ремінісценції, роз'єднання, протиставлене посередництву.

Зрозуміле таким чином *øjeblik* у своїх протилежних сенсах перебуває в центрі аналізів віри та тривоги, де воно виявляє, що першість прийдешнього та запаморочення свободи надають усього свого розмаху виміру можливого, чистого проміжку як влади. Як «Єдине, що одразу існує та не існує», мить «тривожної можливості влади (...) вища форма незнання (...), у вищому сенсі, існує та не існує» (t. 7, p. 146, 183). Мить є одночасно часовою (перехід) та «позачасовою».

Оскільки поняття часу – це вирішальна річ у визначенні стадій екзистенції (естетична, етична, релігійна), поняття миті стає об'єктом трьох оригінальних варіацій, ритмізованих зростаючою потенціалізацією.

Естетична мить, прекрасний «поетичний» момент – це «вічна мить насолоди» (t. 2, p. 272). Вічна, адже всі турботи зовнішніх випадковостей анульовані, «вона є всім» (t. 2, p. 272). Але, нездатна підтримати історію, естетична пристрасть «застрягає у часі» (*échoue sur le temps*) (t. 10, p. 234 і далі).

«Естетика в людині – це те, через що вона безпосередньо є тим, чим вона є; етика – це те, через що вона стає такою, якою стає» (t. 4, p. 162). Моделі цього становлення – це подружня любов та соціальна дія, що передбачають тривалість, безперервність та історію. Саме завдяки миті рішучого вибору себе етична індивідуальність «ставить час собі на службу» (t. 10, p. 235).

Відмінна від естетичної та етичної вічності, як і від абстрактної вічності «Логіки» Геґеля, вічність, про яку йдеться у релігійній сфері християнства, визначає третє застосування поняття *øjeblik*. Якщо господар – це більше, ніж нагода, це тому, що створюється «абсолютний Факт» (t. 7, p. 93), завдяки якому в часі дана умова, що дозволяє наблизитись до парадоксальної миті, коли від думки вимагається відкрити «те, що вона не може думати» (t. 7, p. 35).

Оскільки етика автономності є лише «сферою переходу» (t. 9, p. 438), парадоксальна мить, порівняно з безпосередністю естетичної миті, цією «пародією на вічність» (t. 7, p. 186), представляє нову безпосередність. Але ці дві миті мають спільною пристрасть до вічності, котра, хоч би якою різною вона була, не є вічністю «людського взагалі», безумовного обов'язку та влади, що припиняються з абсолютним вибором себе. Коли К'єркеґор називає «Мить» свої останні полемічні твори проти інституйованого християнства, він згадує цю «надзвичайно важливу категорію, яку можна протиставляти язичницькій філософії і так само язичницькій спекуляції у християнстві» (t. 7, p. 183 і далі).

Жак КОЛЕТ

БІБЛІОГРАФІЯ

BEIERWALTES Walter, «Exaiphnès oder: Die Paradoxie des Augenblicks», *Philosophisches Jahrbuch*, 1966-1967, p. 271-283.

COLETTE Jacques, «Instant paradoxal et historicité», in *Mythes et représentations du temps*, CNRS, 1985, p. 109-134.

KIERKEGAARD Søren, *Œuvres complètes*, trad. fr. P.H. Tisseau et E.M. Jacquet-Tisseau (souvent mod.), L'Orante, 1966-1986, 20 vol.;

– *Journal* (Extraits), trad. fr. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, 1942-1961, 5 vol.; éd. rev. et augm. du t. 1, 1963;

– *Lectures philosophiques de Kierkegaard*, trad. fr. H.B. Vergote, PUF, 1993.

MÊTIS μῆτις [мéтіс] гр. — укр. *хитрощі, вправність, метикованість*

▸ *RUSE* і ART, *DESTIN*, DOXA, ENTENDEMENT, INGENIUM, **ПАМ'ЯТЬ**, *PRUDENCE*, *SAGESSE*, *SOPHISME*, TALAṬṬUF, VÉRITÉ

Давньогрецьке μῆτις *має досить широке семантичне поле, що охоплює ідею практичного розуму, лукавства, гнучкості інтелекту. Ця ментальна категорія звертала на себе увагу вчених тільки спорадично (Карло Діано) аж до появи засадничої для цієї теми монографії Марселя Детьєна та Жана-П'єра Вернана «Хитрощі розуму. Грецька* metis» *(M. Detienne et J.-P. Vernant,* Les Ruses de l'intelligence. La metis des Grecs*). Це слово походить від дієслівного кореня, що означає «вимірювати» (*μέτρον, μήτρα *«міра», див. LEX, вставка 1). Цей корінь пов'язаний із іншим важливим коренем* *med-, *значення якого Бенвеніст визначає так: «авторитетно вживати належних заходів» (*Institutions indo-européennes*, vol. 2. – C. 123 sp., див. Chantraine, s. v. «medô»). Від цього кореня утворюються слова, що означають як міру, поміркованість, модальність (лат.* modus*), так і увагу того, хто «медитує», панує, врегульовує, вирішує (гр.* μέδομαι *«спостерігати за»; а також* μήδομαι *«обдумувати проект, мати на думці»), включно з цариною права чи «медицини».* Μῆτις *характеризує – з кращого боку чи з гіршого, між універсальною компетентністю та шарлатанством – софістичну позу «як спільну ланку традиційного* μῆτις *та нового філософського розуму» (*Detienne et Vernant*, op. cit., p. 11). Цьому поняттю випало розділити долю таких сучасних антропологічних категорій, як англосаксонське* трікстер *(ошуканець, передавач дезінформації, див. VÉRITÉ, вставка 6) та* бриколаж *(особливо в трактуванні Леві-Строса).*

Своїми взаємопов'язаними дослідженнями М. Детьєн та Ж.-П. Вернан накреслили широку панораму ментальних настанов, що складають μῆτις – лукавство, проникливість, інтуїція, передбачливість, удавання, маскування, метикуватість, уважність, пильність тощо, – а також

Улісс: «Мене звати Ніхто», перша поява μῆτις

▸ ESTI, MOT D'ESPRIT, NÉGATION, PERSONNE, RIEN

Улісс та його товариші на зворотній дорозі потрапили в полон до циклопа-людожера, який замість того, щоб виявити до них гостинність, взявся їсти їх по двоє на обід. Відомо, як Улісс здійснив свій «найкращий проект» (ἀρίστη βουλή, *Одіссея* IX, 98): запропонувати вино Циклопу, щоб той сп'янів, осліпити його уві сні палицею, осмаленою у вогні, та вийти з печери, причепившись до шерсті на животі баранів, хоча Циклоп і закрив печеру каменем. Однак це сміливе ошукування чудовиська не вдалося б без підготовчих хитрощів, які виявляються у словах та відображені у грецькому тексті за допомогою того, що Віктор Берар назвав «каскадом каламбурів» (Les Belles Lettres, 1963. – Т. 2. – С. 44). Усі ці каламбури розгортаються довкола стосунків між οὔτις та μῆτις.

Οὔτις, що складається із заперечної частки οὐ «ні, не» та невизначеного займенника τίς «хтось», – це ім'я, яким Улісс представляється Поліфемові: «Οὔτις, Ніхто, – це моє ім'я. Саме Οὔτις, Ніхто – так називала мене мати, батько та всі мої товариші» (366–367). Тож коли сусіди-циклопи сполошились через стогони Поліфема й запитали його: «Чи хтось (μή τίς) із смертних хоче вкрасти твою отару? Чи хтось (μή τίς) тебе вбиває хитрістю чи силою?» (406), чудовисько могло лише відповісти: «Друзі, Ніхто мене не вбиває» (Οὔτίς με κτείνει, 408). Проте всю фразу можна зрозуміти завдяки грецькому синтаксису заперечення з погляду Поліфема, для якого Ніхто – це ім'я когось, як: «[Саме] Ніхто вбиває мене хитрістю, а не силою» (Οὔτίς με κτείνει δόλῳ οὐδὲ βίηψιν), тоді як циклопи, для яких Ніхто – це заперечення, повинні розуміти: «Ніхто мене не вбиває ані хитрістю, ані силою». Можемо усвідомити всю користь так званого французького експлетивного «ne», адже доброю французькою Поліфем дав би себе зрозуміти і врятувався. Хор продовжує: «Якщо ніхто не чинить над тобою насильства» (εἰ μὲν δὴ μή τίς σε βιάζεται) (410), то Зевс наслав на тебе хворобу, і ніхто нічого не може зробити. Та у цій репліці вони вживають, як і завжди у своїх питаннях, іншу заперечну частку, вже не οὐ, заперечення факту, а μή, заборонне заперечення, яке також називається «суб'єктивним». Воно дуже характерне для грецької мови, передбачає волю та думку і вживається переважно не в дійсному способі, а для висловлення нюансів заборони, роздумів, побажання, шкоди чи, як тут, можливості, віртуальності: εἰ μή τίς σε βιάζεται «якщо ніхто не чинить над тобою насильства».

Отож саме завдяки цій конструкції, чутливій до тонкощів заперечення, діє цей дотеп і встановлюється стосунок із μῆτις. Уже не μή (заперечна частка) і τίς (хтось), як два слова, а μῆτις в одне слово, славетний μῆτις греків, їхня практична та хитра мудрість, чиїм втіленням є Улісс πολύτροπος «багатомінливий», «різноманітний», «спритний», який має не один виверт у своїй торбі. Адже коли Улісс побачив, що циклопи віддаляються, він засміявся крадькома та зрадів у душі: «Як обдурив я ім'ям його й задумом цим бездоганним» (ὡς ὄνομ᾽ ἐξαπάτησεν ἐμὸν καὶ μῆτις ἀμύμων, 414; пер. Бориса Тена). Він звертається до цього слова знов у XX книзі, закликаючи своє серце до терпіння: «Стерпіло ти, поки вивів з печери / Розум (μῆτις) мене, хоч здавалось, немає вже нам порятунку» (20–21; пер. Бориса Тена).

Зважившись на глибину опанування мовленням (langage) і мовою (langue), її граматичним і синтаксичним функціонуванням, гру з буттям і небуттям, починаємо розуміти, що μῆτις Улісса, як і Гомера, – це героїчні моделі того оманливого та скандального мистецтва, яким для філософів є софістична риторика.

Барбара КАССЕН

дослідили, як і для яких цілей використовують μῆτις боги, люди та тварини.

У книзі насамперед проаналізовано постать океаніди Метис, у перекладі П. Мазона — «Розсудливість» (Hésiode, *Théogonie*, Les Bells Lettres, 1967), першої дружини Зевса, який – хитріший за саму хитрість – несподівано схопив її та проковтнув, коли вона вже була вагітна Афіною (*Теогонія* 886–900). Цим вчинком Зевс здобув абсолютний суверенітет. Метис, чия функція є не менш фундаментальною і в орфічній версії, збільшує силу Зевса та робить його непереможним.

Семантичне поле μῆτις розподілене між великою кількістю інших понять, таких як пастка (δόλος), маскування та насамперед τέχνη (мистецтво, майстерність і технічні професії), καιρός чи «своєчасний момент» (див. МОМЕНТ), πόρος (відкрита дорога), ἀπάτη (хитрощі, ошуканство). Саме під егідою цього широкого семантичного поля розвиваються різні стратегії полювання, риболовства, війни тощо, започатковані богами, насамперед Афіною та Гефестом, людьми (ковалі, мореплавці тощо) ба й тваринами (восьминіг, лисиця й подібні їм). У такий спосіб відкрилися нові обрії для осмислення раніше невідомих аспектів та ідеологій Давньої Греції; його емблемою є практичний розум Афіни, яка відрізняється від повелителя коней та моря Посейдона саме тим, що використовує техніку, μῆτις, щоб створити соху для селянина, вуздечку для коней, або щоб керувати мореплавством.

Частина книги, в якій ідеться про Хроноса, Зевса та епічних героїв – Менелая, Антілоха та насамперед Улісса, базується на великих епічних текстах та деяких прикладах трагедій. Адже μῆτις – це, по суті, термін *епосу*, й хоча комедії Аристофана сповнені хитрощів, це слово там ніколи не з'являється, так само як і не натрапити на нього ані у Геродота (за винятком цитат з Гомера), ані у Еврипіда, дуже рідко

воно зустрічається і у решти трагіків. Це пояснює численність недавніх досліджень, присвячених аналізові μῆτις, зокрема, в «Одіссеї», що пов'язують це поняття як із «тисячею вивертів» політропного Улісса, так і власне з іронічним і багатим на пастки письмом Гомера (П. Пуччі).

♦ Див. вставку.

Сучасні дисципліни іноді вживають μῆτις в одіссеївському розумінні. Так, Джеймс С. Скот у «Seeing like a State» (Yale University Press, 1999) використовує це слово для опису метикуватості традиційних селян, кмітливих, здатних пристосовуватись до мінливих обставин, майстрів на всі руки, на відміну від раціональних і вчених фахівців, абстрактних вигадників індустріального землеробства та глобалізації.

П'єтро ПУЧЧІ

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Костянтина Гломозди*

БІБЛІОГРАФІЯ

DETIENNE Marcel et VERNANT, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Flammarion, 1974.

DIANO Carlo, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Venise, Neri Pozza, 1967; trad. fr. P. Grenet et M. Valens, Combas, Éd. de l'Éclat, 1994.

FERRETTO Carla, «Orione tra 'Alke' e 'Metis'», *Civiltà Classica e Cristiana*, 3, 1982. – С. 161–182.

GOLDHILL Simon, *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature.* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

PICCIRILLI Luigi, «Artemide et la *mêtis* di Temistocle», *Quaderni di Storia*, 13, 1981. – С. 143–46.

PUCCI Pietro, *Odysseus Polutropos,* Cornell University Press, Ithaca, 1987; trad. fr. J. Pucci, *Ulysse Polutropos,* Lille, Presses du Septentrion, 1995.

RICHLIN Amy, «Zeus and Metis. Foucault, Femminism, Classics», *Helios* 18 (1991). – С. 160–180.

SCHEIN Seth, «Odysseus and Polyphemus in the *Odyssey*», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 11, 1970. – С. 73–83.

SLATKIN Laura M., «Composition by Theme and the *Mêtis* of the *Odyssey*», in S. L. SCHEIN (éd.), *Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*, Princeton, University Press, 1996. – С. 223–255.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 2 vol., Minuit, 1969.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

VI. ЕСТЕТИКА І ПОЕТИКА

КА́ТАРСИС κάθαρσις [гр.] – укр. *очищення (purgation, purification)*

▸ ART, MÉLANCOLIE, **МІМЕСИС**, MITMENSCH, NATURE (вст. 1 «PHARMAKON»), **ПАТОС**, **ЗАДОВОЛЕННЯ**, PROPRIETÉ, **ПІДНЕСЕНЕ**

Слово κάθαρσις пов'язане насамперед із ритуалами очищення, потім воно стало гіппократівським терміном, що стосується теорії рідин. До нього звертається Аристотель у «Поетиці», але він змінює його сенс, стверджуючи, на противагу Платону, що трагедія та театр можуть оздоровлювати душу, даючи їй задоволення. Під узвичаєним перекладом «очищення» (purgation) воно увійшло до складу класичного дискурсу щодо трагедії (Корнель, 1660), а потім знову виникає у грецькій формі у текстах Лессінґа, який критикував Корнелеву критику Аристотеля (грецький варіант, уже присутній в англійській мові, повертається таким чином до французької через Лессінґа у 1874, див. DHLF, s. v. «Catharsis»). У психоаналізі та психотерапії «катартичний метод», який Фройд поступово вивільняє від зв'язку з гіпнозом, пов'язаний із абреакцією (abréaction), емоційною розрядкою, що через мову дозволяє звільнитись від пов'язаного із травматичною подією афекту. Коливання смислу між очищенням-purgation та очищенням-purification за постійності слова, що переходить із однієї мови в іншу, регулярно постачає матеріал для полеміки та перетлумачень.

I. ВІД ЦАПА-ВІДБУВАЙЛА ДО ТРАГІЧНОГО ЗАДОВОЛЕННЯ

Прикметник καθαρός об'єднує матеріальну властивість, властивість тіла (у Гомера йдеться про «відкрите місце»; це слово застосовується до води, зерна, пор. P. Chantraine, «*Dictionnare étymologique de la langue grecque*») й чистоту душі, моральну чи релігійну. Так, в «Очищеннях» Емпедокла ми натрапляємо на проект вічного миру, що, як і харчові заборони, збудований довкола метемпсихозу. Κάθαρσις – це назва дії, що відповідає дієслову καθαίρω «чистити, очищувати». Насамперед воно мало релігійне значення «очищення» та відсилало, зокрема, до ритуалу вигнання, що практикувався в Афінах напередодні Таргелій. Протягом цього свята, що за традицією було присвячене Артеміді та Аполлону, приносили в жертву хліб, θάργηλος, виготовлений із перших плодів жнив; але перед тим треба було очистити місто, вигнавши злочинців (пор. у «Лексиконі» Гарпократіона: «Афіняни під час Таргелій виганяють двох чоловіків з міста як очисні жертви [καθάρσια]: одного за чоловіків, другого за жінок»), потім цапів-відбувайлів, згідно з ритуалом φαρμακός [очищувальної жертви]. Самого Аполлона називали καθάρσιος «очищувач», проте пов'язували це тільки з його очищенням після вбивства Піфона у Дельфах: як каже Сократ у «Кратилі», його влучно називають ἀπολούων «той, що миє», оскільки музика, медицина та віщування, які його характеризують, є також καθάρσεις та καθαρμοί, практиками очищення (405a-c).

Згідно з καθαίροντες «очищувачами», «для того, щоб тіло могло мати користь від їжі, треба спочатку видалити перепони (τὰ ἐμποδίζοντα ... τις ἐκβάλῃ)» (Платон, *Софіст* 230c). Очисний метод, що діє для тіла, діє і для душі, яка не може засвоїти знання, якщо не буде очищена від непевних міркувань за допомогою ἔλεγχος «викриття» (той, кого викривають, стане чистим, коли «думає, що знає саме те, що знає, і не більше», *ibid*., 230c-d). Але існує ще більш радикальне очищення, яке Платон переносить із царини релігії, орфічної та піфагорійської, у філософію (пор. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, chap. 3 і 5): «А очищення (κάθαρσις) полягає саме в тому – про це вже йшлося раніше, – щоб якомога старанніше відокремити (τὸ χωρίζειν) душу від тіла» (*Федон*, 67c [пер. Й. Кобова в: Платон, *Діалоги*, К., «Основи», 1999]); якщо тільки чисте, очищене мислення може схопити чисте, бездомішкове (τὸ εἰλικρινές, *ibid*., 67b), чим є істина, то чи не треба, щоб душа полишила тіло?

Κάθαρσις пов'язує очищення (purification) із відділенням та чистотою (purge) як у релігійній сфері та навіть політичній (у «Законах» V, 735b–736a, Платон описує болісне очищення як єдино ефективне), так і в медичній. У гіппократівській медицині воно пов'язане із теорією рідин та позначає

процес фізичного очищення, за допомогою якого злоякісні виділення видаляються, природним чи штучним чином, через верх або через низ: термін може означати як власне очищення, так і дефекацію, діарею, блювання, менструації (наприклад, Гіппократ, *Aphorismi* 5, 36; 5, 60; пор. *De mulierum affectibus*). Це гіппократове значення залишається чинним для всього природознавчого корпусу Аристотеля (в «Історії живих істот» VII, 10, 587b, цей термін означає, наприклад, розрив плодового міхура, втрати тощо; пор. H. Bonitz, *Index aristotelicus*, s. v.). Водночас κάθαρσις як ліки – грецьке τὸ φάρμακον, те саме слово в середньому роді, що означає цапа-відбувайла (φαρμακός), – передбачає, у більш точному сенсі, ідею гомеопатичної медицини: йдеться про те, щоб очищенням лікувати шкідливе за допомогою шкідливого, те саме – тим самим; ось чому будь-яке φάρμακον є як «отрутою», так і «ліками», дозування шкідливого спричиняє лише корисне (див. вст. 1 у статті NATURE).

В цьому значенні ми маємо один із можливих ключів до риторичного, поетичного та естетичного значення катарсису, який Лайсберґ характеризує як «гомеопатична гігієна душі» (H. Lausberg, *Hand buch der literarischen Rhetorik*, § 1222, p. 591). До цього типу лікування належить катарсис священними мелодіями, про що йдеться у «Політиці» Аристотеля. Є такі ентузіастичні, одержимі люди, що їх ми «бачимо заспокоєними під дією священних мелодій, коли вони звертаються до мелодій, які виводять душу з самої себе (τοῖς ἐξοργιάζουσι [...] μέλεσι), ніби з ними трапилось зцілення та очищення (ἰατρείας [...] καί καθάρσεως)» (VII, 1342a 7–11). Більш загально κάθαρσις для Аристотеля (що йде далі за Платона, віддає йому шану, але заперечує, пор. «Політейя» III, починаючи від 398) – це одна з функцій музики, разом із доброю поведінкою, дозвіллям та послабленням напруження: в усіх, охоплених пристрастями, «стається певний катарсис і полегшення з насолодою (κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς). Подібним чином і катартичні мелодії дають людям безпечну радість (χαρὰν ἀβλαβῆ)» («Політика», 1342b 14–16).

Гомеопатичне значення мається на увазі також у «Поетиці»: «через жалість і страх (δι' ἐλέου καὶ φόβου) [трагедія] здійснює очищення (κάθαρσιν) таких пристрастей» (6, 1449b 27–28). Йдеться про очищення того самого через те саме або, точніше, через зображення того самого. Але, на протилежність корибантизму, де йдеться про лікування душі нестриманим божевіллям, глядач трагедії повністю володіє собою; його не треба лікувати. Звідси інше значення, якоюсь мірою алопатичне: пристрасті очищуються через погляд глядача вистави, і це відбувається тією мірою, якою поет показує йому об'єкти, у свою чергу очищені, трансформовані через мімесис: «Слід (…) складати сказання (μῦθον) так, аби той, хто чує, але не бачить, що відбувається, тремтів та був охоплений жалістю (…). Поет повинен викликати насолоду від жалості та страху через мімесис (ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως) (14, 1453b 4–13). Очищення (*épuration*), себто «окреслення образів» (*représentation d'épures*), за допомогою музичного твору чи поезії замінює страждання задоволенням. По суті, саме задоволення очищує пристрасті, пом'якшує їх, позбавляє їх надмірного та захопливого характеру, повертає їх у звичайний стан рівноваги.

Нарешті, щоб радикалізувати катарсис, слід за прикладом лікаря-скептика Секста Емпірика обрати для душі, як і для тіла, ліки, здатні «знищуватись самі, коли вони знищують рідини» чи догми; скептична манера присутня у самій формі вираження, що включає сумнів, відносність, стосунки, розпитування, автокатарсис (*Пірронові підвалини* I, 206; пор. II, 188; пор. A.-J. Voelke, «Soigner par le *logos*»).

II. ОЧИЩЕННЯ-PURGATION ВІД ПРИСТРАСТЕЙ ТА ОЧИЩЕННЯ-PURIFICATION НРАВІВ (DES MOEURS) У КЛАСИЦИСТИЧНОМУ ТЕАТРІ

Подвійне значення, що поєднує ліки та задоволення, зумовлює численні двозначності, а також багатство подальших інтерпретацій. Вплив, здійснений «Поетикою» Аристотеля на французьку теорію драматичної поеми, супроводжується переосмисленням античної проблематики у світлі нових цілей, пов'язаних із глибоко відмінною концепцією пристрастей. Дійсно, у християнській перспективі саме пристрасті як такі, а не лише їхній надмір, вважаються поганими. Йдеться вже не про очищення пристрастей (*purifier les passions*), а про очищення себе від пристрастей (*se purifier des passions*), тобто очищення нравів (*purifier les mœurs*). Те, що автори XVII ст. мають на увазі під «очищенням від пристрастей», не має зовсім нічого спільного з тим значенням, яке мав κάθαρσις у Аристотеля. Французи наголошують насамперед на моральному та особливо педагогічному аспекті, пов'язаному з ідеєю театрального катарсису. «Головне призначення поезії – це приносити користь (...) очищуючи нрави», – так пише отець Рапен (Rapin, «Réflections sur les Poétique», IX). «Поезія – це мистецтво, що було винайдене для напучування людей. (...) Лікують хворих, і трагедія – це єдині ліки, якими вони можуть скористатися, бо це єдина розвага, в якій вони можуть знайти приємне та корисне», – пише так само Дасьє у передмові до свого французького перекладу «Поетики» Аристотеля (1692). Хоча вона й посилається на авторитет Аристотеля, ця манера сприймати очищення від пристрастей у театрі має мало спільного з аристотелівським κάθαρσις. Корнель припускається того самого спотворення думки Аристотеля, коли критикує його за це, заперечуючи зі свого боку, що трагедія може очистити пристрасті глядачів: він вірить,

що віддалився від Аристотеля, тоді як лише відкидає інтерпретацію, надану йому сучасниками. Расин – один із тих небагатьох, залишився вірним Аристотелю. «Трагедія, – пише він, – викликаючи жалість і страх, очищує та заспокоює ці типи пристрастей, тобто, зворушуючи ці пристрасті, вона позбавляє їх того надлишкового та порочного, що вони мають, і підносить їх до стану поміркованого та узгодженого з розумом» (*Œuvres complètes*, t. 2, p. 919, цитовано J. Tricot у його перекладі «Політики» Аристотеля, Vrin, 1970, t. 2, p. 583, n. 3). Щоправда, на відміну від Корнеля, Расин розумів греку та перекладав і анотував цілі уривки «Поетики» та «Нікомахової етики».

♦ Див. вставку.

Спираючись на критику Корнеля, але водночас сповнений пошани до загальноприйнятої думки й того, що вважалося думкою Аристотеля, Дю Бо розвиває з цього приводу досить заплутані роздуми, що завершуються таким чином: «Все ж трагедія очищує пристрасті приблизно так, як зцілюють ліки чи як захисна зброя рятує від ударів наступальної зброї. Це відбувається не завжди, але відбувається іноді!» (Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* [1719], section 44, «Que les poèmes dramatiques purgent les passions», p. 148).

III. «КАТАРТИЧНИЙ МЕТОД» У ПСИХОАНАЛІЗІ

«Катартичний метод» належить до передісторії психоаналізу. Його розвинули Йозеф Броєр та Зиґмунд Фройд, виходячи зі свого дослідження етіології істеричних симптомів, яке вони виклали у своїй книзі «Studien über Hysterie» («Дослідження істерії», 1895). Відшукуючи причини патологічних феноменів істерії, обидва віденські лікарі відзначали, що симптоми, наявні у їхніх пацієнтів, мають причинний зв'язок із травматичною ситуацією, яку пацієнт не може свідомо пригадати (пор. *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene* [Психічний механізм істеричних феноменів], 1893, у *Studien über Hysterie*, S. 81). Афект, зумовлений цією «психічною травмою (*psychische Trauma*)», «затиснений (*eingeklemmte*)» й такий, що не розряджається звичайним чином, трансформується в істеричне

Від Аристотеля до Корнеля і назад

Критика ідеї театрального катарсису Корнелем ілюструє зміщення, якого зазнала ця проблематика завдяки його сучасникам. Очищення від пристрастей у сенсі, який, на думку Корнеля, має на увазі Аристотель, просто «уявна»: трагедія, пише він, має ту особливу «користь»,

> що *через жалість та страх вона очищує від подібних пристрастей.* Це слова, якими Аристотель послуговується у своєму визначенні [трагедії] і з яких ми дізнаємось дві речі: по-перше, що вона збуджує жалість та страх, по-друге, що за їхньою допомогою вона очищує від подібних пристрастей. Першу пристрасть він пояснює досить розлого, але нічого не каже про другу, і з усіх умов, які він згадує у цьому визначенні, це єдина, яку він ніяк не пояснює. (...) Якщо очищення від пристрастей здійснюється у трагедії, я вважаю, що воно повинно відбуватись так, як я пояснюю; але я сумніваюсь, що воно взагалі відбувається і що воно стається саме за тих умов, що їх вимагає Аристотель. Вони зустрічаються у «Сиді» і там спричиняють значний успіх: порядність Родріґо та Хімени підвладна пристрастям, і ці пристрасті становлять їхнє нещастя, адже вони нещасні тією мірою, якою мають пристрасть один до одного (...) їхнє нещастя викликає жалість, це відбувається постійно і коштує доволі сліз глядачам, аби це не заперечувати. Ця жалість повинна нагнати на нас страх впасти у таке ж нещастя й очистити цей надлишок кохання, який спричинює їхню біду і викликає у нас цю жалість. Але я не знаю, чи вона нам надає це і чи вона це очищує, і я боюся, що докази Аристотеля з цього питання є лише красивою ідеєю, яка насправді ніколи не здійснювалася. Я звертаюсь до тих, хто бачив вистави: вони можуть віддати собі звіт щодо таємниць свого серця й пригадати все те, що їх зворушувало у театрі, щоб розпізнати, чи прийшли вони через це до цього усвідомленого страху і чи він виправив у них пристрасть, що спричинила ті знегоди, які вони жаліли.
>
> *Discours de la tragédie*, 1660.

У своїй «Гамбурзькій драматургії» (1767–1768) Лессинґ буде дорікати Корнелю саме за те, що він не зрозумів фразу з книги 6 «Поетики» та закидав фальшиві звинувачення Аристотелю:

> Нарешті, що стосується морального призначення, яке Аристотель приписує трагедії і яке, на його думку, має стати очевидним разом з її поясненням, – то відомо, скільки суперечок, особливо в останні часи, виникло з цього приводу. Однак я наважуся показати, що всі, хто виступали проти [цього пояснення], просто не розуміли Аристотеля. Вони підсовували йому свої власні думки ще до того, як усвідомити, про що ж насправді у нього йшлося. Вони висміювали дивацтва, в яких самі були винні, та лестили собі тим, що беззаперечно спростовували філософа, в той час як виставляли напоказ свої власні примари.
>
> *Hamburgische Dramaturgie*, Siebenundsiebzigstes Stück. Gesammelte Werke, Leipzig, Tempel, 1912, Bd. 5, S. 359.

перетворення. «Під час лікування "катарсис" здійснюється через відкриття шляху, що веде до свідомості, й через нормальну розрядку афекту (*normale Entladung des Affekts*)» («*Psychoanalyse*» *und* «*Libidotheorie*» [«Психоаналіз» та «Теорія лібідо»], 1922, S. 213). «Катартичний метод», названий так Броєром, полягає у лікуванні пацієнта через катарсис із використанням гіпнозу. Розповідь про «психічну травму» дійсно зазвичай супроводжується розрядкою афекту (абреакцією), що становить власне «катарсис» (пор. *Selbstdarstellung* [Саморепрезентація], 1924, S. 46–47).

Після публікації «Досліджень з істерії» позиції обох дослідників щодо етіології істерії рішуче розходяться: «Броєр віддавав перевагу теорії перед, так би мовити, фізіологією», тоді як Фройд убачав у витоках істеричних феноменів сексуальний зміст, підкреслюючи таким чином важливість «різниці між несвідомими та свідомими душевними актами» (*ibid.*, S. 47 і 46). Потім Фройд відмовляється від гіпнозу та сугестії на користь вільних асоціацій, створюючи таким чином «психоаналіз». Проте ефективність катарсису дозволила Фройду підтвердити два фундаментальні висновки, що залишаються і надалі; як він сам сформулював,

> по-перше, істеричні симптоми мають сенс та значення, адже вони є замінником нормальних душевних актів; по-друге, оскільки відкриття цього невідомого сенсу збігається з усуненням симптомів, то тут поєднуються наукове дослідження та терапевтична спроба.
>
> «*Psychoanalyse*» *und* «*Libidotheorie*», *op. cit.*, S. 212.

Барбара КАССЕН, Жаклін ЛІХТЕНСТЕЙН, Елізабет ТАМЕ

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Юрія Вестеля* та *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *La Poétique*, texte, trad. fr. et notes R. Dupont-Roc et J. Lallot, Seuil, 1980.

BERNAYS Jacob, *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Berlin, W. Herz, 1880, repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

CORNEILLE Pierre, *Œuvres*, Seuil, «L'intégrale», 1963.

DACIER André, *La Poétique d'Aristote*, Barbin, 1692.

DODDS Eric Robertson, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1959; *Les Grecs et l'Irrationnel*, trad. fr. M. Gibson, Aubier, 1965, rééd. Flammarion, «Champs», 1977.

DU BOS Jean-Baptiste, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* [1719], rééd. École nationale supérieure des beaux-arts, 1994.

FREUD Sigmund, «*Psychoanalyse*» *und* «*Libidotheorie*» [1922], in *Gesammelte Werke*, Bd. 13, Frankfurt, Fischer, 1999; «*Psychanalyse*» *et* «*théorie de la libido*», trad. fr. J. Altounian *et al.*, in *Œuvres complètes*, t. 16, PUF, 1991;

— *Selbstdarstellung* [1924], in *Gesammelte Werke*, Bd. 14, Frankfurt, Fischer, 1999; *Autoprésentation*, trad. fr. P. Cotet et R. Lainé, in *Œuvres complètes*, t. 17, PUF, 1992;

— *Studien über Hysterie* [1895], in *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Frankfurt, Fischer, 1999; *Études sur l'hystérie*, trad. fr. A. Berman, PUF, 1956.

LESSING Gotthold Ephraim, *Hamburgische Dramaturgie* (1767–1768), Gesammelte Werke, Leipzig, Tempel, 1912.

PAPANOUTSOS Evangelios P., *La Catharsis des passions d'après Aristote*, Athènes, Collection de l'Institut français d'Athènes, 1953.

RACINE Jean, *Œuvres complètes*, 2 vol., Gallimard, «Pléiade», 1952.

RAPIN René, *Réflexions sur la Poétique d'Aristote, et sur les ouvrages des poètes anciens & modernes*, chez François Muguet, 1674; éd. E. T. Dubois, Genève, Droz, 1970.

VOELKE, André Jean, «Soigner par le *logos*: la thérapeutique de Sextus Empiricus», in *Le Scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, no 15 des *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1990, p. 181-194.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BONITZ Hermann, *Index aristotelicus*, Berlin, Reimer, 1870 ; rééd., Berlin, Akademie Verlag, 1955.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

DHLF: REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 vol., Le Robert, 1992.

LAUSBERG Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, Max Hueber, 2e éd. 1973.

ПІДНЕСЕНЕ

гр.	ὕψος [гю́псос / і́псос], ὑψηλός [гюпселó́с / іпсілó́с]
лат.	*sublimis*
нім.	*Erhabene, erhaben*
англ.	*sublime*
ісп.	*sublime*
фр.	*sublime*

▸ BEAUTÉ, COMPARAISON, ESTHÉTIQUE, GÉNIE, GOUT, IMAGINATION, **ПАТОС**, PLAISIR, SENTIR

Під сучасною одноманітністю словника «піднесеного» ховається глибинна подвійність походження: хоча в англійській, французькій, італійській та іспанській мові вживається той самий термін латинського походження – простий чи субстантивований прикметник, рефлексія над «піднесеним» історично розвивалась на ґрунті грецьких і латинських термінів, що мали різні граматичний статус та етимологію. Між риторичною традицією, джерелом якої є латина, та філософською традицією родом із давньогрецької мови є помітний розрив. У першому випадку «піднесене» – це прикметник, синонім величного та високого, але водночас палкого та жахливого: подвійний сенс, який уже Цицерон пов'язував із великим стилем, що його Квінтиліан називав genus sublime dicendi *«рід піднесеного красномовства». У другому випадку, навпаки, «піднесене» стосується далеко не лише «піднесеного стилю», це – іменник, який позначає у Псевдо-Лонгіна* ἀκρότης καὶ ἐξοχή τις λόγων *«певну вершину та найвищий ступінь мовлення». «*Sublime*» – це термін, обраний Буало для перекладу* ὕψος *Псевдо-Лонгіна; а завдяки Берку в середині XVIII ст. він постає принципом, систематично протиставлюваним прекрасному, принципом, розвиток теорії якого супроводжує у XVIII ст. народження естетики.*

I. НЕОДНОРІДНІСТЬ АНТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

A. Sublimis

Sublimis – це прикметник класичної латини, значення якого залишається проблематичним. Його етимологія досі потребує реконструкції: його виводять із *sub*, що позначає рух нагору, та *limis* (непрямий, кривий) або ж *limen* (межа, поріг). У латині *sub* є не лише вираженням нижчості, суміжності чи підлеглості: воно позначає рух нагору та пов'язане із *super*, як у грецькій мові ὑπό пов'язане з ὑπέρ. А прикметник *limis* (або *limus*) характеризує, зокрема, непрямий погляд когось, хто поглядає потай (як-от погляд Афіни, що дивиться скоса), або рух підняття по складній траєкторії, та, в будь-якому разі, не під прямим кутом до землі. У поясненні етимології «*sublimis*» Фест (IV ст. до н. е.) віддає перевагу іменнику *limen*: те, що «йде від порогу нагору, адже воно є понад нами» (P. F. 401,5). Хоча Ерну та Меє вважають цю асоціацію звичайним каламбуром, її не варто оминати увагою, бо вона завдячує щасливому випадку подібності між «піднесеним» та ідеєю порога. Якщо піднесене – це перевищення, навіть трансгресія, його варто було б радше назвати «надпороговим» (surliminal) ніж «підпороговим» (subliminal), всупереч тому, що підказує, цілком випадково й матеріально, асоціація між *sublime* та *subliminal*. Цей останній термін насправді позначає те, що залишається перед порогом, і був введений в англійську мову наприкінці XIX ст. Дж. А. Вардом для перекладу назви твору Й. Ф. Гербарта «Unter der Schwelle».

Перше значення *sublimis* – «те, що рухається вгору» або «те, що тримається в повітрі». Так, Овідій вирізняє людину серед інших тварин, пригадуючи її «піднесене обличчя» (*os sublime*, *Methamorphoses* I, 85), звернене до неба, що дозволяє їй споглядати зірки. А *sublimem aliquem rapere* означає «забрати когось на небо», подібно до того, як Зевс викрав Ганімеда. Отже, не варто надто наголошувати ані на динаміці, ані на кривизні, адже й те, й інше відсутні в семантичному регістрі ὕψος.

Тільки згодом прикметник *sublimis* почали використовувати для характеристики риторичного стилю: на нього ми не натрапляємо ані в «Риториці до Геренія», ані у «De Oratore» Цицерона. Так само й вираз *genus sublime dicendi* не діставав «дворянської грамоти» аж до Квінтиліана, починаючи з якого «піднесений стиль» відсилає до великого стилю, тобто до величного та пристрасного стилю риторичної традиції (*Виховання оратора* XII, 10). Риторична традиція, латинським витоком якої є «Риторика до Геренія» (між 86 та 83 до н.е.), справді, загалом розрізняє три стилі за їхніми функціями: перша – навчати (*docere*), друга – дарувати насолоду (*delectare*) чи приваблювати (*conciliare*), третя – збуджувати та зворушувати (*movere*), але не хвилювати в патетичному сенсі. Цицерон та Квінтиліан віддають першість саме цьому третьому стилю, принаймні коли його використовують із розумом.

B. "Υψος і трактат «Про піднесене»

"Υψος – іменник, що належить до численної й добре впорядкованої родини слів, похідних від прийменника ὕψι (нагору, догори), який зазвичай позначає висоту як вимір простору на противагу ширині та довжині, а також має значення «верху», «вершини» чи «даху».

Псевдо-Лонгін вживає його на позначення простоти промови, сили розуміння та величі духу. Про-

те ὕψος – не єдиний термін, який можна перекласти як «піднесене» в трактаті «Περὶ ὕψους».

1) Псевдо-Лонгін послуговується словом μεγαλοπρεπής «той, що має величний вигляд», і це викликає в пам'яті радше розмах і велич стилю, ніж стриманість.

2) Також він вживає μέγεθος «велич» та низку складних слів із прикметником μέγα: μεγαληγορία «велич промови», μεγαλοφροσύνη «велика розсудливість, високе розуміння», μεγαλοφυής «великі природні здібності», μεγαλοφυία «геній, благородство», μεγαλοψυχία «великодушність».

3) Прикметник ἁδρός – Квінтиліан вживає його як еквівалент *sublimes* – входить тут у вираз, що вказує на першоджерело піднесеного – τὸ περὶ τὰς νοήσεις ἁδρεπήβολον (VIII, 1), що, мабуть, можна перекласти як «здатність збагнути величне» [у фр. перекладі *ce qui atteint son but avec force dans les pensées*; LSJ: *the power of forming great conceptions*; у словнику Стефана: *Facile magnarum rerum notiones concipere posse*].

4) Якщо прикметник δεινός Псевдо-Лонгін вживає у первинному значенні, засвідченому у Гомера, «жахливий, страшний», то іменники δεινότης та δείνωσις («грізна міць, страшна сила» та «запал, роздратування, збурення») вже слугують у нього для опису ораторської могутності Демосфена, тобто власне самого взірця блискавичного та концентрованого «піднесеного».

З другого боку, якщо ми перейдемо від вивчення термінології до регістру тематики, мережа засадових цитат, які інколи зумовлюють теоретичний текст, постійно ставитиме перед нашими очима загрозу смерті, батьковбивчу ворожнечу, спустошливу пристрасть, жах розтерзаного тіла та загрозу перешкод, які треба подолати. Це дає підстави підтримувати гіпотезу, що у Е. Берка семантику ὕψους модифіковано, якщо не змінено.

♦ Див. вставку 1.

Коли встановився зв'язок між *sublimis* та ὕψος?

Його ще немає у Квінтиліана, який вважає *sublimis* перекладом ἁδρός (доти цей прикметник перекладався у Варрона як *uber* «багатий, плідний»: *uber, -ris* означає «груди», а у Цицерона й у «Риториці до Геренія» – як *gravis* «важкий»: так кажуть про вагітну жінку чи великий авторитет). Можна було, звичайно, вживати наявні у грецькій мові прикметники, похідні від ὕψι: ὑψαγόρης «високомовний», який чотири рази вживається в «Одіссеї» (Quadlbauer 1958), та ὑψηλός «піднесений», у Псевдо-Лонгіна. Проте справжньою проблемою є розрив між винятково прикметниковою та винятково іменниковою формами. Фактично, іменник *sublimitas* у Квінтиліана чи Плінія не міг би правильно передати ὕψος, адже він вказує не на сукупність всього піднесеного, а лише на окремого носія цієї якості. Епітет має тенденцію слугувати описові та оцінці, тоді як іменник відсилає до сутності. Наскільки грецька мова прив'язана до ідеї піднесеного й прагне висвітлити його походження та статус, беручи піднесене в стані зародження, настільки латина, мова юридичної та практичної дієвості, утворює визначення однієї чи кількох характерних рис піднесеного, при цьому вирізняючи рівні дискурсу й удосконалюючи чудове риторичне знаряддя – теорію стилів.

Ми є спадкоємцями цієї різнорідності античної традиції: чи можна поєднати єдність піднесеного з різноманітністю його чуттєвих втілень? Тут виникають два симетричних ризики: або можна довести абстрагування до такої межі, коли піднесене унезалежнюється від будь-якого підґрунтя й позбавляється будь-якої здатності бути представленим, навіть негативно; або можна визначити характер піднесеного *a priori* й відтак ризикувати сплутати його принцип не лише з одним із його часткових аспектів, а й з моделлю, яку можна відтворити згідно з визначеним протоколом. Також були спроби позбутись проблеми піднесеного щонайменше у три різних способи: зводячи його до однієї з модальностей прекрасного (навіть просто до його найвищого ступеня), просто змішуючи його з жахливим, чи, зрештою, розчиняючи його у сфері абсолюту, виявом якого, хоча й лише тимчасовим, воно має бути.

II. ПОЄДНАННЯ ЛАТИНСЬКОЇ ТА ГРЕЦЬКОЇ ТРАДИЦІЙ. НІМЕЦЬКИЙ ВИНЯТОК

Може, ми й не завдячуємо Буало винайденням іменника «піднесене» (*le sublime*). Однак Буало беззаперечно був першим, хто передав ὕψος за допомогою *le sublime*, – він навіть пише це слово з великої літери – у назві свого перекладу Псевдо-Лонгіна «Traité du Sublime ou Du merveilleux dans le discurs» (1674) («Трактат про Піднесене, або Про дивовижне в промовах»). Тут уперше «піднесене» було визначено в протиставленні до «піднесеного стилю».

> Варто зазначити: під Піднесеним Лонгін розуміє не те, що оратори називають піднесеним стилем, а те надзвичайне та дивовижне, що в промові вражає, підносить, захоплює, викликає захват. Піднесений стиль завжди потребує величних слів; але Піднесене може перебувати в одній думці, в одній фігурі, в одному-єдиному звороті мовлення. Щось може вживатися в піднесеному стилі, але не бути Піднесеним, тобто не мати нічого надзвичайного чи здатного вразити. Наприклад, «Найвищий Суддя природи єдиним словом сотворив світло». Ось що є піднесеним стилем, але не є Піднесеним; адже тут немає нічого надто дивовижного і того, чого не можна легко збагнути. А: «Сказав Господь: "Хай буде світло!" – І стало світло», цей надзвичайний вираз, що так добре позначає послух Створіння наказам Творця, справді піднесений, і в ньому є щось божественне. Тому варто розуміти під

> Піднесеним у Лонгіна Надзвичайне, Разюче і, як я це переклав, Дивовижне в промові».
>
> *Traité du Sublime* , p. 70.

Із Франції піднесене поширюється на всю Європу, надто на Англію, де Джонсон називає його «щойно запозиченим галліцизмом» (*A Dictionary of the English Language*, 1755). Однак переклад ὕψος за допомогою «піднесеного», що видається само собою зрозумілим у романських мовах, і далі становить проблему в англійській. У середині XX ст. Джордж Ґрюб перекладатиме «Περὶ ὕψους» як «Of Great Writing» (1957), беручи до уваги авторитетний англійський переклад Риса Робертса, автор якого зізнавався, що шкодує про збереження згідно з традиційною назвою: «Longinus on the Sublime», 1899, яка, на його думку, призводить до «непорозуміння, посиленого наявністю омонімічного трактату в Берка». Уже нещодавно Морпурґо Тальябуе (*Demetrio: dello stile*, 1980) твердив, що піднесене-жахливе у Берка ближче до δεινός (бурхливий, жахливий) Деметрія, ніж до лонгінівського ὕψος.

♦ Див. вставку 2.

У німецькій мові слово *erhaben* у другій половині XVIII ст. витісняє *sublim*, хоча останнє продовжує вживатись і відроджується у Ніцше. *Sublim* належить до великої традиції поетичного й алхімічного *Sublimierung*, нова актуалізація якого у теорії «сублімації» Фройда спричинила цікаве суперництво цього терміна з гегелівським *Aufhebung* «знаття».

♦ Див. вставку 3.

Натомість *erhaben* – термін, обраний Вінкельманом, який 1764 року субстантивує його

1

Від піднесеного до екстазу

Трактат «Про піднесене» донині зберігає значну частину своєї таємниці. Не відомі ані його автор (довгий час трактат приписували Діонісію Псевдо-Лонгіну, міністру цариці Зенобії, а потім Діонісію Галікарнасському), ані точна дата створення (тепер його датують не III століттям, а I, за доби Тиберія). Цей трактат дивує також і різнорідністю джерел, на які посилається: крім усієї грецької традиції (Гомер, Демосфен і Платон, але так само й лірики, трагіки та історики) та латинської традиції (Цицерон і дебати першого століття) трактат цитує – факт, майже унікальний в язичницькій літературі – «Законодавця євреїв» [Мойсея] та Книгу Буття, ймовірно під впливом Філона Александрійського. «Хай буде світло, і воно стало; хай буде земля, і вона стала» – це поданий між двома цитатами з Гомера приклад репрезентації Божества в його могутності та величі (IX, 9).

«Золота книга», якщо скористатись виразом Казобона, насправді не була відомою аж до Модерної доби. Її було опубліковано й перекладено за другого Відродження; але тільки Буало доніс Псевдо-Лонгіна до широкої європейської публіки. Мода на Псевдо-Лонгіна в останній чверті XVII та перших двох третинах XVIII ст. призвела до того, що історія його інтерпретацій майже збігається зі злигоднями поняття «піднесене».

Як і в традиційній риториці, при визначенні піднесеного Псевдо-Лонгін робить наголос на ефекті, який воно викликає. Однак водночас він наполегливо відрізняє цей ефект від ефектів промови з метою переконання, яка, за Цицероном, прагне водночас навчити (*docere*), надати насолоду (*delectare*) та зворушити (*movere*). Ефект, на який спрямоване піднесене, по суті відповідає *movere* – найвизначальнішому, на думку Цицерона, ефекту риторичного дискурсу, який і викликає згоду аудиторії.

> Не до переконання (εἰς πειθώ) слухачів, а до екстазу (εἰς ἔκστασιν) веде піднесене [τὰ ὑπερφυᾶ «надзвичайне»; Lebégue: *le sublime*; Pigeaud: *la sublime nature* – «піднесена природа»]. Повсюдно переконання супроводжується потрясінням, і через те завжди переважає приголомшливе, оскільки переконання завжди залежить від нас, тоді як піднесене, навпаки, несучи в собі владу й нездоланну силу, неодмінно встановлюється вище (ἐπάνω … καθίσταται) від слухача (...). Коли піднесене з'являється своєчасно (καιρίως, див. МОМЕНТ), відбувається неначе удар блискавки, що розтрощує все й негайно виявляє зібрану в кулак силу промовця.
>
> I, 4.

Ця нездолана сила Піднесеного тягне за собою ще одну характеристику, що відрізняє його від промови з метою переконання: його універсальність. Якщо риторичний ефект, згідно з визначенням Аристотеля, спрацьовує найчастіше та звертається до більшості людей, піднесене діє на всіх і завжди: «Річ є істинно піднесеною, коли вона приємна скрізь і кожному (τὰ διὰ παντὸς ἀρέσκοντα καὶ πᾶσιν)» (VII, 4). У такий спосіб він відкриває шлях іншій традиції, визначальній для філософії піднесеного.

Барбара КАССЕН і Жаклін ЛІХТЕНСТЕЙН

БІБЛІОГРАФІЯ

Du Sublime, texte établi et traduit par H. Lebègue, Les Belles Lettres, 2e éd. 1952.

PS.-LONGIN, *Du sublime*, trad. fr., prés. et notes j. Pigeaud, Rivages, 1991.

та приписує йому виключно аполлонічний характер: «*Apollo hat das Erhabene, welches im Laokoon nicht stattfand* (Аполлонові належить піднесене, якому в Лаокооні не має місця)» (*Geschichte der Kunst des Altertums,* Darmstadt, 1972, s. 155). Від Вінкельмана термін *das Erhabene* перейшов до Канта, який відчутно переробив його під впливом «піднесеного» Берка та в світлі трансцендентального. Критикуючи кантіанське змішування піднесеного й абсолютної величі, Гердер наголошує на відносному характері піднесеного та зближує *erhaben* з його пасивною формою *erhoben*, кажучи про «піднесене кимось / чимось». Таким чином, *Das Erhabene* позначає менш абсолютну велич, ніж піднесення (*élévation*) (Kalligone, частина III: «*Vom Erhabenen und Ideal*», p. 227–281), а його характер окреслюється як «субліматівний»; негативний аспект піднесеного (звільнення як ефект шоку, запаморочення чи жаху, від чого його все ж треба відрізняти) тяжіє до другорядності. Отож можна стверджувати, що від латинської традиції *genus sublime dicendi* «*das Erhabene*» зберегло ідею піднесеннння (*élévation*), але відкинуло ідею запалу.

III. ПІДНЕСЕНЕ ТА КРИТИКА ПРЕКРАСНОГО

Слід також віднайти ту провідну нитку, що дозволила Берку, а потім і Канту надати піднесеному власного статусу та ваги: вся серйозність піднесеного полягає у систематичній критиці прекрасного, що її воно спроможне започаткувати, чи радше в радикальному сумніві щодо цінності прекрасного. Прекрасне породжує спокійну насолоду й становить об'єкт смаку, що передбачає спонтанне й безпосереднє застосування певних правил, які можливо сформулювати принаймні *post factum*; натомість піднесене породжує хвилювання та струс усього буття. Прекрасне «триває» (*subsiste*) незалежно від будь-якого визнання; але піднесене може існувати лише у крихкості того, що, аби вижити, має постійно перебувати в якомусь іншому місці, а не в собі: воно потребує мене й заторкує мене, воно народжується в досвіді, що його відкриває. На одному полюсі – використання соціальних пристрастей, яке прив'язує нас до більш-менш випадкових об'єктів симпатії та любові; на другому – струс фундаментальних пристрастей, що стосуються любові до себе чи того, що ми сьогодні називаємо нарцисизмом, у потрійному вимірі: фізичному, психологічному та моральному. Отож, наскільки прекрасне оснащене «засобами» й відтак здатне відтворювати себе та бути об'єктом академічного навчання, настільки піднесене, здається, має лише унікальні «носії», застосування яких є випадковим і небезпечним.

Які це носії? Буває, що ми в дестабілізованому світі помічаємо піднесене завдяки ефекту величі, потворності, неясності чи простоти. Тоді пре-

2

Піднесене, позбавлення та насолода (*delight*)

Усупереч Локові, Едмунд Берк пропонує відрізняти задоволення від відсутності страждання та позитивне задоволення; і навпаки, відрізняти страждання, що полягає у зникненні задоволення, та позитивне страждання. Як визначити відносне задоволення, що виникає зі стосунку до страждання через віддалення та перетворення останнього? Берк обирає вже наявний термін, *delight,* та звужує його семантичне поле. *Delight* – це назва для почуття, яке, на його погляд, супроводжує формування ідеї піднесеного. Проте в жодному разі не звичайного задоволення чи, тим більше, звичайного чи відносного страждання.

> Цілком певно, кожний різновид задоволення чи втіхи, хай би яким відмінним був його спосіб впливу, має позитивну природу в свідомості (*mind*) того, хто його відчуває. Вплив, безсумнівно, позитивний; але його причиною може бути (…) й певний вид *нестачі* (*Privation*). [94]
>
> Щоразу, коли я маю нагоду говорити про цей різновид відносної втіхи (*pleasure*), я називаю його *насолодою* (*Delight*); і я всіляко намагатимусь не вживати цього слова у будь-якому іншому значенні. Я свідомий того, що це слово зазвичай не вживається в цьому набутому значенні; але я гадав, що краще запозичити вже відоме слово та обмежити його значення, ніж запроваджувати нове, що може не прижитись настільки добре в нашій мові (…). Оскільки я використовуватиму слово «насолода» (*Delight*), щоб виявити відчуття, яке супроводжує зникнення болю чи небезпеки; то, коли я говоритиму про позитивну втіху, я надалі називатиму її просто «втіха» (*Pleasure*). [95]
>
> Будь-що, що, стаючись, у будь-який спосіб викликає ідею болю (*pain*) й небезпеки (*danger*), тобто щось жахливе, чи пов'язане із жахливими об'єктами, чи діє у спосіб, аналогічний жаху, – все це є джерелом піднесеного (*sublime*); себто виробляє найсильніші емоції, які свідомість (*mind*) спроможна досвідчувати. Кажу «найсильніші емоції», бо переконаний, що ідеї болю є набагато потужнішими, ніж ті, які спричиняє задоволення. [97]
>
> Коли небезпека чи біль підступають занадто близько, вони не можуть дати жодної насолоди (*delight*) і є просто жахливими; але з певної відстані і з певними модифікаціями вони можуть давати й дають насолоду (*delightful*), як ми дізнаємося про це щодня. [98]
>
> BURKE Edmund, *The works of the Right Honourable Edmund Burke. Vol. 1.,*

3

Сублімація за Фройдом

Для позначення «здатності замінювати мету, що спочатку була сексуальною, на іншу, що вже є не сексуальною, але психічно споріднена з першою» («Цивілізована сексуальна мораль та сучасні нервові хвороби [1908]» у *La Vie sexuelle*, trad. fr. D. Berger, PUF, 1969; G. W., VII, p. 150; S. E., IX, p. 187), Фройд обрав *Sublimierung*, а не гегелівське *Aufhebung*, яке теж було б на свій спосіб доцільним. Він постулює, що під час сублімації статевий потяг «передає для культурної роботи надзвичайну кількість сили, і це відбувається завдяки особливій властивості [потягу] зміщувати свою мету, не втрачаючи водночас інтенсивності». Пізніше, у 1932 році, він уточнить, що ця модифікація мети лібідо супроводжується зміною об'єкта (*Nouvelle Conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. R. M. Zeitlin, Gallimard, 1984, p. 131; G. W., XV, p. 103; S. E., XXII, p. 97).

Перед тим, як увійти до словника мистецтва, термін *Sublimierung*, що походить від прикметника *sublim*, належав до словника алхімії (як запозичення з латинського *sublimatio*), а потім до словника хімії, де це слово означало процес, який полягав у «розжарюванні твердих тіл у закритій посудині для того, щоб леткі елементи підіймались у верхню частину посудини, де вони знову стають твердими та закріплюються» (O. Bloch et W. von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la lanque francaise*, PUF, 1975). Саме через фігуральне значення ідеї такого перетворення *Sublimierung* знову з'являється у Ніцше. У «Людському, занадто людському» (1876) він ставить питання: «Як щось може народитися зі своєї протилежності, наприклад, розумність із нерозумності, відчутне з омертвілого, логічне з алогічного, незацікавлене спостереження із пожадливої волі, альтруїзм із егоїзму, істина з помилок?». Він відповідає, протиставляючи позиції старої філософської метафізики й більш новітньої історичної філософії. Перша «аж донедавна уникала цих труднощів, заперечуючи походження одного з іншого й приймаючи високо оцінені речі за такі, що мають чудесне походження безпосередньо від серцевини й сутності "речей у собі"». Що ж до другої, то вона, маючи натхнення у природничих науках, особливо в хімії,

> виявила (…), що тут немає жодних суперечностей (...) і що в основі цього протиставлення лежить помилка розуму: за її поясненням не існує, строго кажучи, ані неегоїстичної поведінки, ані цілком незацікавленого споглядання; і те, й те є лише сублімаціями (*Sublimierungen*), в яких фундаментальний елемент, здається, майже вивітрився й виявляє свою наявність лише для проникливішого спостереження.
>
> Ніцше, *Menschliches, Allzumenschliches* I, 1.

Ніцше знову звертається до такої аргументації в «Авроpі» (параграф 35), у рубриці під назвою «Хімія ідей і почуттів». Категорія сублімації, до якої вдається й Фройд, пов'язана з вельми широкою системою координат і тому хибує на двозначності та інші недоліки, з приводу яких автори «Словника психоаналізу» завершили розгляд цього питання такими словами: «Відсутність несуперечливої теорії сублімації становить одну з лакун психоаналітичної думки». До того ж, стосовно цих координат сублімацію часто визначають негативно.

Наприклад, її відрізняють від категорії піднесеного в естетиці, від ідеалізації, від я-ідеалу, від *aphanisis* (або зникнення здатності відчувати сексуальну насолоду, згідно з Джонсом) тощо. І навпаки, деякі інші поняття більш прямо відповідають їй. І справді, можна вважати сублімацію типом задоволення, що обирає шлях десексуалізації; продовжуючи отримувати живлення від лібідо, воно перестає бути сексуальним і стає соціальним та культурним, проте не перетворюється на симптом. Відповідно до пізнього осмислення нарцисизму Фройдом, така десексуалізація полягає в тому, що Я відводить свою притягальну силу від інвестованого сексуального об'єкта та реінвестує її в новий об'єкт, цього разу не сексуальний. Таким чином, сублімація, яку Фройд виводить із процесу «відволікання» (*Ablenkung*, буквально «відхилення»), а не придушення (*Unterdrückung*) чи, тим більше, витіснення, зумовлена такою десексуалізацією (*Desexualisierung*), що сама потребує втручання Я та його посередництва у рамках об'єднавчої сили Еросу та вторинної топіки.

На думку багатьох, теоретизування Фройда не дає переконливого опису якісного стрибка, завдяки якому сублімація переходить від сексуального до несексуального. Саме тому Мелані Кляйн, наприклад, убачає в сублімації тенденцію до відновлення «гарного об'єкта», зруйнованого агресивними імпульсами, а Франсуа Рустанґ («Sublimation nécessaire et impossible», Philosophie, 55, 1-er sept. 1997) вважає сублімацію причиною першості та автономності фантазму стосовно майбуття сексуального потягу.

Шарль БАЛАДЬЄ

БІБЛІОГРАФІЯ

LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967. – C. 465–467.

SAINT GIRONS Baldine, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Encylopædia Universalis – Albin Michel, 1997. – C. 812–822.

красне опиняється під загрозою щодо своєї форми, привабливості, наочності чи різноманіття. Буває, навпаки, що ця поразка породжує радикальне звільнення, й ми відчуваємо піднесене безпосередніше – у нашій совісті (*for interieur*) як принцип сумніву щодо власного Я. Безсумнівно, ми більше чи менше проникнуті натхненням (ἐνθουσιαστικὸν πάθος, Ps.-Longin, VII, 2, 7), подивом (*astonishment*, Burke) чи пошаною (*Achtung*, Kant). Проте суть полягає в тому, що підстава ефекту пристрасті видається пов'язаною зі структурою суб'єкта, що не перестає трансцендувати сам себе.

♦ Див. вставку 4.

Доброю ілюстрацією цієї критичної перемоги піднесеного над прекрасним є рух абстракціонізму. Так, Ворринґер, який у 1908 році сприяв його подальшому розвиткові, хоча й не вживає терміна «піднесене», але постійно натякає на нього в перспективі, близькій до Кантової, у якого визначальну роль відіграють два єгипетські приклади (піраміди та написи в храмі Ізіди). «Хто з нашої здатності розуміння лише здогадно відчув, наскільки велич єгипетського монументального мистецтва перевищує нашу здатність розуміння (...), [тому] чудесні твори класичної античної скульптури (...) обов'язково видаватимуться витворами дитинного, невинного людства, що його не торкнувся великий дрож. Термін "прекрасне" раптом видасться йому маленьким та бідним» (*Abstraktion und Einfühlung*, с. 62).

Ближче до нашого часу найвидатніші представники абстрактного експресіонізму, такі як Барнетт Ньюмен чи Марк Ротко, практикували таку саму критику прекрасного, постійно посилаючись на піднесене, й особливо на піднесене Берка:

> Без чудовиськ і богів мистецтво не може репрезентувати нашу драму: цю фрустрацію виражають найглибші моменти мистецтва. Коли їх було відкинуто як безпідставні забобони, мистецтво занурилося в меланхолію.
>
> M. Rothko, «The Romantics Were Prompted». in *Possibilities*, с. 83.

Здається, що ми відтак парадоксально приходимо до єдиного бачення піднесеного. Складність, проте, полягає в тому, щоб осмислити його появу доволі проблематично, не гіпостазуючи піднесене й не вважаючи його лише виміром певного принципу – принципу вивільнення й попрання меж. Слід пам'ятати, в чому головна цінність його потужної спонуки: піднесене вимагає перетворення психічного життя та кидає виклик усім продуктивним здатностям людини (силі, знанню та волі). Важливо проаналізувати його вплив на кожний із цих регістрів. І в цій перспективі не варто зводити піднесене тільки до того, що не може бути представлене: піднесене радше слід асоціювати з тим, що лишається немислимим до самого моменту своєї появи, з тим, що не можна вигадати (ininventable), чим не можна насолоджуватись (injouissible).

Бальдин СЕН-ЖИРОН

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Ірини Архіпової* і *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

BOILEAU Nicolas, Préface au *Traité du Sublime* de Longin, repr. in Longin, *Traité du Sublime*, trad. fr. N. Boileau, introd. et notes F. Goyet, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 1995.

BURKE Edmund, *The works of the Right Honourable Edmund Burke. Vol. 1., Boston: Wells and Lilly-Court Street, 1826.*

4

Про репрезентацію піднесеного у Канта

Кант вилучає поняття піднесеного з його первинного середовища, яким від доби античності була риторика. Він навіть не цитує Псевдо-Лонгіна. Натомість він наполягає на великому відкритті кінця XVII та XVIII століть: відкритті природного піднесеного, властивого широким чи рельєфним пейзажам, морським і гірським. Однак він вагається між двома концепціями презентації піднесеного: перша, досить відома, визнає стан чуттєвої стимуляції суто негативним; друга, менш усталена, але більш оригінальна, спрямована на те, щоб розвинути справжній аскетизм чуттєвості, який забороняє будь-яку проекцію знання на видовище, яке вона споглядає.

> 1) (...) власне піднесене (*das eigentliche Erhabene*) не може міститись у жодній чуттєвій формі, а вражає лише ідеї розуму – такі, що відповідне до них представлення неможливе, але сама ця невідповідність, чуттєве представлення якої можливе, оживляє їх і виявляє їхню душу. Так, широчінь океану, збуреного штормом, не можна називати піднесеною (*erhaben*). Це – жахливе видовище…
> 2) (...) Видовище океану не слід споглядати так, як ми про нього думаємо, збагачуючи його різноманітними знаннями (...); а треба споглядати лише океан, як це роблять поети, йдучи за тим, що він представляє для огляду, або коли його розглядають у стані спокою, коли ясне дзеркало води обмежене лише небом, або коли він неспокійний, як прірва, що загрожує все проковтнути, і все ж можна визнати його піднесеним (*erhaben*).
>
> Кант, *Критика здатності судження*, параграф 23 та «Загальні зауваження до пояснення естетичних рефлектуючих суджень».

CICÉRON, *L'Orateur*, texte établi et traduit A. Yon, Les Belles Lettres, «CUF», 1964.

DÉMÉTRIOS, *Du Style*, texte établi et traduit P. Chiron, Les Belles Lettres, «CUF», 1993.

GRUBE George Maximilian Anthony, *Longinus, of Great Writing* (1957), Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1991.

HERDER Johann Gottfried, *Kalligone* (1800), in *Sämtliche Werke*, éd. B. Suphan, Berlin 1880, tome XXIII.

KANT Emmanuel, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764 ; *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. fr. R. Kempf, Vrin, 1969;

— *Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. A. Philonenko, Vrin, 1968.

LOMBARDO Giovanni, *Hypsegoria, Studî sulla retorica del sublime*, Modène, Mucchi, 1988.

LONGIN, *Du sublime*, prés. et notes j. Pigeaud, Rivages, 1991.

MATTIOLI Emilio, *Interpretazioni dello Pseudo-Longino*, Modène, Mucchi, 1988.

MONK Samuel H., *The Sublime*, Modern Language Association of America, 1935, Ann Arbor Paperbacks, 1980.

MORPURGO TAGLIABUE Guido, *Demetrio: dello Stile*, Rome, Edizioni dell'Ateneo 1980.

QUADLBAUER Franz, «Die genera dicendi bis auf Plinius», *Wiener Studien*, 1958, LXXI, p. 55-111.

QUINTILIEN, *De l'institution oratoire*, trad. fr. M.C.V. Ouizille, rev. M. Charpentier, Garnier, 1921.

RUSSO Luigi (dir.), *Da Longino a Longino, I luoghi del sublime*, Palerme, Æsthetica edizioni, 1987.

ROTHKO Mark, «The Romantics Were Prompted», *Possibilities*, 1947-48, in *Mark Rothko*, (1903-1970), Tate Gallery publishing, 1987 et 1999, p. 83-84.

SAINT GIRONS Baldine, *Fiat lux. Une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, diff. Vrin, 1993;

— *Le Paysage et la question du sublime* (dir. et contributions), RMN, diff. Seuil, 1997.

WORRINGER Wilhelm, Abstraktion und Einfühlung, München, R.Piper & Co. Verlag, 1921.

WORRINGER Wilhelm, *Abstraction et* Einfühlung, trad. fr. E. Martineau, prés. D. Vallier, Klincksieck, 1986

ZELLE Karsten, *Die doppelte Ästhetik der Moderne*, Stuttgart et Weimar, Metzler, 1995.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4e éd. augm. J. André, Klincksieck, 1994.

МІМЕСИС μίμησις [гр.] – укр. *наслідування, репрезентація*

лат.	*imitatio, similitudo*
нім.	*Nachahmung; nachmachen, kopieren, nachbilden*
іт.	*imitazione, rassimiglianze; rittare*
фр.	*imitation, représentation*

▸ IMITATION, ACTEUR, **АНАЛОГІЯ**, ART, BEAUTÉ, COMPARAISON, DESCRIPTION, **DICHTUNG**, DOXA, HISTOIRE, IMAGE [**BILD**, **EIDOLON**], IMAGINATION [PHANTASIA], INGENIUM, **ЗАДОВОЛЕННЯ**, REPRÉSENTATION, ИСТИНА

З часів Відродження навколо перекладу, а отже, й інтерпретації терміна μίμεσις *ведуться важливі теоретичні та філологічні дебати, що відіграли ключову роль в історії мистецтвознавчої думки. Розвиток теорії мистецтва, насамперед в Італії XV та XVI століть, а також у Франції XVII століття, був майже цілковито присвячений грецькому визначенню мистецтва, – у широкому сенсі* τέχνη *та у вузькому сенсі* ποίησις, *– як міметичної діяльності. І це визначення щоразу порушувало однакові питання, як у італійців, так і у французів: у чому полягає мистецьке наслідування? Що його відрізняє від подібності, копії, репродукції, ілюзії? Яка у нього функція, чому воно слугує: омані чи істині, задоволенню чи пізнанню? Що є його об'єктом: природа чи ідея, видиме чи невидиме, внутрішній світ чи зовнішня реальність? Але всі ці питання вписуються в проблематику, великою мірою визначену семантичною неоднозначністю поняття* μίμεσις *у грецькій філософії. Їм відповідає подвійна орієнтація, надана проблематиці* μίμεσις'у *Платоном та Аристотелем, себто протилежність між зображальною моделлю, що надає* μίμεσις'у *сенс подібності, та театральною моделлю, яка надає йому сенс репрезентації. Ця опозиція між двома значеннями* μίμεσις'у *– платонічним та аристотеліанським, – великою мірою є засадовою для теорії наслідування, що розвинулась від часів Відродження і домінувала в мистецтвознавчій думці протягом багатьох століть. Її можна віднайти як в ідеї* imitazione, *так і в концепціях* imitatio *чи* Nachahmung, *але треба зважати на численні трансформації, що глибоко впливають на її сенс. Італійські теоретики фактично перетлумачували* μίμεσις *на основі ідеї* imitatio, *переданої ним латиною, яку вони продовжували вживати. Розроблена ними теорія* imitazione *постала продовженням попередньої теорії* imitatio. *Далі, спираючись на ідею* imitazione *та сперечаючись із нею, французи, своєю чергою, пристали до аристотеліанського розуміння* μίμεσις'у. *І критика мімесису, що*

розвивається у Німеччині з кінця XVIII століття, – це лише намагання поставити під сумнів французьку доктрину imitation*, панівну в європейській думці з XVII століття. Всі ці перестановки, засвоєння та «переклади» на шляху категорії від однієї мови до іншої, в певному сенсі лише розвинули різні аспекти μίμεσις'у, експлуатуючи його дивовижне семантичне багатство.*

I. «МІМЕСИС» У ПЛАТОНА ТА АРИСТОТЕЛЯ

A. Театр чи картина?

Як і інші споріднені слова (μιμητής, μιμεῖσθαι та ін.), слово μίμησις пов'язане з іменником μῖμος. Первинно цей термін означав лише пантоміму, в танці й з музикою, тобто діяльність, спрямовану на вираження внутрішньої реальності, а не на відтворення зовнішньої. Застосування цього слова до візуальних мистецтв завдячує семантичній зміні V століття, коли його значення поширилось і на відтворення зовнішнього світу. Цей новий вжиток відіграв визначальну роль для трактування μίμεσις'у Платоном. Філософська розробка μίμεσις'у фактично бере початок у роздумах над живописом та скульптурою. Певна річ, що первинне значення μίμεσις залишається у Платона, який продовжує застосовувати термін до музики, танцю (*Закони* VII, 798d) та, звичайно, до театру. Театральне походження мімесису також виявляється у розрізненні між μίμεσις та διήγησις [діегесіс / діігісіс], тобто міметичним дискурсом трагедії та комедії та простою оповіддю, коли поет розповідає від власної особи, не ховаючись під маскою персонажа (*Політейя* III, 392c–394d). Але сам цей традиційний вжиток завдячує поширенню значення слова μίμεσις на візуальні мистецтва, і більш конкретно на живопис, який постає міметичною діяльністю, бо наслідує зовнішню реальність та її образи. Походження з живопису тієї концепції мімесису, з якої виходив Платон, таким чином, помітно змінює контекст цієї категорії порівняно з первинним театральним походженням слова. Проблема стосується вже не ідентичності суб'єкта й плутанини між актором та автором, як це було у випадку театрального мімесису, а ідентичності об'єкта, тобто відношення образу (εἴδωλον) до свого прототипу. Стосунок проблеми мімесису до проблеми образу надає мімесису сенсу подібності, а визначення мімесису як подібності дозволяє засудити живописний мімесис як фальшиву та погану подібність, тобто відкинути її в ім'я того самого критерію, виробленню якого вона слугувала. Звичайно, Платон не відкидає всіх форм живописного мімесису, як це засвідчує проведене у «Софісті» розрізнення двох його різновидів: μίμησις εἰκαστική та μίμησις φανταστική (235d–236c). Перший відтворює зразок, зберігаючи його пропорції та надаючи кожній частині доречні кольори: це мистецтво копії, узгодженої з оригіналом. Другий вживається насамперед у творах великого розміру, які відтак доводиться споглядати здалеку; тому він, навпаки, деформує точні пропорції та застосовує кольори, не адекватні реальним. Ця міметичність (*mimétique*) прагне відтворити реальне не таким, яким воно є, а таким, яким воно здається глядачеві, враховуючи його точку зору – «чи не втілюють, отже, художники у своїх образах (τοῖς εἰδώλοις), забуваючи про істинне, не ті співвідношення, що існують, а ті, що видаються їм гарними? (οὐ τὰς οὔσας συμμετρίας ἀλλὰ τὰς δοξούσας εἶναι καλὰς)» (236a 4–6) Звісно, таке мистецтво є притулком софістики, яка завжди розглядається як «релятивістська» (*Софіст* 268c–d). Така міметичність відтворює не буття, а позірність, заслуговуючи, отже, на ім'я φανταστική «фантастичного», що перекладають як *art du simulacre* «мистецтво симулякрів» (пер. Diès, Belles Lettres, 1985) чи *de l'illusion* «ілюзорне» (пер. N. L. Cordero, Flammarion, «GF», 1993; див. PHANTASIA). Згідно зі зрілою платонічною доктриною, вона засуджується за подвійним звинуваченням у неточності та омані, бо й сама відхиляється від істини, й інших змушує вірити у свою істину. Таке мистецтво складає «вельми значну частину живопису (πάμπολυ [...] τήν ζωγραφίαν)» (236 b9). Якість мімесису слід судити мірою його референції, оціненої в термінах правильності й точності, тобто оцінювати критеріями, що належать до сфери пізнання та істини: для мистецтв наслідування «правильність (τήν ὀρθότητα) утворюється насамперед рівністю (ἰσότης) стосовно кількості та якості» (*Закони* II, 667d 5–7).

Це суто референційне розуміння мімесису все ж порушує деякі питання стосовно образу, які виникають під час застосування того типу наслідування, на яке саме й спирається Платонова теорія мімесису. Критеріями доброго мімесису в сенсі подібності не можуть бути критерії мімесису в сенсі відтворення. Образ, що відтворював би розміри й усі інші характеристики прототипу, вже не був би образом, – він став би ідентичним оригіналу двійником. Не було б Кратила та образу Кратила, було б двоє Кратилів:

> Ти бачиш, друже, що потрібно шукати іншу правильність образу (τι ἄλλην χρὴ εἰκόνος ὀρθότητα ζητεῖν) і того, про що ми говорили, а не наполягати, буцімто коли є брак чи надмір чогось, то це вже не образ? Чи ти не відчуваєш, скільки бракує образам, щоб мати все те саме, що є у зображуваному ними (ὅσου ἐνδέουσιν αἱ εἰκόνες τὰ αὐτὰ ἔχειν ἐκείνοις ὧν εἰκόνες εἰσίν)?
>
> *Кратил* 432c 7–d2.

B. Подібність чи репрезентація?

Як помислити подібність образу? Як помислити цю іншу правильність, що передбачає існування розриву між продуктом наслідування та

наслідуваним об'єктом? Як примирити референційне визначення мімесису з ідеєю, що наслідування, не адекватне його моделі, може бути правильним? Ця суто концептуальна складність, що свідчить про напруження між взаємно суперечливими вимогами, вже є вкоріненою в мові. Як зазначають Розлін Дюпон-Рок та Жан Лалло у примітках до свого перекладу «Поетики» Аристотеля, хоч би якими були відмінності між Аристотелевим та Платоновим мімесисом, існує «спільна тенденція у вживанні дієслів "наслідування" у обох авторів: двозначність знахідного відмінка додатка – відтворювати (модель) чи створювати (копію) – вжитого з цими дієсловами» (Aristote, *La Poétique*, trad. fr. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Seuil, 1980, p. 145). І саме заради збереження цієї двозначності вони вирішили перекладати μιμεῖσθαι французьким *représenter* «репрезентувати», а не *imiter* «наслідувати»: «Якщо не брати до уваги контекст, вираз "репрезентувати людину" зберігає всю двозначність грецького μιμεῖσθαι ἄνθρωπον, тоді як традиційний переклад "наслідувати" довільним чином відносить знахідний відмінок виключно до моделі» (*ibid*., p. 145). Ця граматична двозначність, що дозволяє застосувати дієслово як до наслідування, так і до його об'єкта, відповідає подвійному контексту поняття мімесис, філологічному та філософському, – себто відповідає тому факту, що його сенс формувався виходячи з подвійної референції, театральної та живописної. Дійсно, ці два контексти визначають два різні способи розглядати об'єкт мімесису. Перший контекст, відсилаючи до сфери гри та фікції, більшою мірою співвідносить міметичну діяльність із її результатом, із тим, що Дюпон-Рок і Лалло називають «об'єктом, створюваним дією» (*l'objet effectué*), і який можна побачити й почути у його реальній присутності – як у театральній виставі. Другий контекст, відсилаючи до світу образів, навпаки, співвідносить наслідування з його моделлю, із тим, що вони називають «відтвореним об'єктом» (*l'objet affecté*), чию присутність живопис подвоює за допомогою ілюзії – як у живописному наслідуванні. Очевидно, що саме друге значення переважає у Платона, але все ж воно не зводить нанівець впливів іншого контексту, що також помітний у тексті Платона. У Аристотеля, який знов повернув мімесис до царини поезії, якоюсь мірою спостерігається зворотна тенденція. Як пише Рікер, під мімесисом у Аристотеля «слід розуміти (...) не якесь подвоєння присутнього, як ми ще можемо тлумачити Платонів мімесис, а розрив, що відкриває простір для вимислу» (*Temps et récit*, t. 1, Seuil, 1993, p. 76).

♦ Див. вставку 1.

Якщо у Платона театральна генеалогія мімесису порушує зв'язність його побудови, заснованої на візуальній парадигмі, то аналіз Аристотеля, навпаки, переслідує питання живописного образу, яке повертає проблематику мімесису в зовсім інший бік. Порівняння із живописом, яким раз у раз послуговується Аристотель, свідчить про приховану, але реальну присутність живописної референції, що безперечно створює для нього певні труднощі. Поетичний мімесис, як його визначає Аристотель, – це, як відомо, наслідування дії: він стосується «поетів, що зображують людей у дії (πράττοντας)» (*Поетика* 2, 1448a 1 [тут і далі пер. Бориса Тена, з окремими змінами, за вид.: Аристотель, *Поетика*, Київ, 1967]). Представляти дію означає представляти історію чи фабулу (μύθος): «Відтворення дії є фабула. Під фабулою (μύθος) я тут розумію зв'язок подій» (6, 1450a 2). Завдяки цій кореляції між мімесисом та μύθος як зв'язком подій, визначальною для трагедії постає фабула, а не характери: «Отже, основа і немовби душа трагедії – це фабула, характери ж є другорядними (μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγῳδίας, δεύτερον δὲ τὰ ἤθη)» (6, 1450a 38–39). Порівняння з живописом, що втручається безпосередньо після цієї фрази, виправдовує таку ієрархію, встановлюючи паралель між малюнком та фабулою, з одного боку, та кольором і характерами – з другого: «Подібне буває і в живопису: якщо хто-небудь розмаже без ладу хай навіть і найкращі фарби, він не дасть глядачеві такого задоволення, як той, хто лише накреслить малюнок крейдою». Але це структурне порівняння, що встановлює ієрархічну відповідність між частинами поетичної композиції та частинами композиції картини, погано узгоджується з іншим порівнянням, розвиненим у главі 2, яке також стосується характерів. Воно ґрунтується на іншому розрізненні й відсилає до ідеї подібності:

> А що всі поети зображують людей у дії, то ці останні конче повинні бути або добрими, або поганими (...). Отже, й зображати треба або кращих за нас, або гірших, або таких, як ми, подібно до того, як це роблять живописці. Так, Полігнот зображав людей кращими, Павсон – гіршими, Діонісій – такими, як вони є. Очевидно, що кожен із зазначених видів наслідування матиме ці відмінні риси, отже, й буде тим, а не іншим, залежно від того, що саме відтворюватиме.
>
> *Ibid*., 2 1448a 1–9.

Визначення мімесису як наслідування дій наближає поезію до фабули, – хоч між ними є відмінності, адже у театрі дії представляються персонажами, які самі діють. Натомість, наслідування характерів наближається радше до живопису, і саме до жанру, де питання подібності постає особливо гостро, – до портрета. Ця подвійна референція – до фабули й до портрета – знов-таки засвідчує неможливість дати однозначне визначення мімесису. Якщо зв'язка μίμησις – μύθος цілком виправдовує переклад μίμησις як «репрезентації», то інша зв'язка, між мімесисом та портретом, засвідчує постійну присутність у Аристотеля інтерпретації мімесису в категоріях образу, і відтак подібності, що виправдовує переклад μίμησις як «наслідування» (imitation). Тому в 4-й главі

Аристотель спростовує Платонове засудження мистецького мімесису, приписуючи радості від міметичної діяльності когнітивну функцію, прагнення до якої вписано в людську природу. Радість упізнавання, яка для Аристотеля є джерелом пізнання, безпосередньо пов'язана з існуванням зображення, тобто зі схопленням подібності: «Дивлячись на картину, вони радуються (χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες), бо, розглядаючи її, вчаться, тобто замислюються над тим, що вона собою являє і кого зображає» (1448b 15).

C. Природа чи історія?

Визначення мистецтва загалом та живопису зокрема як наслідування природи часто виправдовувалося, особливо у XVI та XVII століттях, авторитетом Аристотеля. Навіть сьогодні чимало інтерпретаторів бачать у цьому очевидну ознаку впливу Стагірита на становлення теорії мистецтва. Але, хоча у Аристотеля з успіхом запозичували докази для цієї концепції, все ж не слід приписувати йому таке визначення мистецтва. Адже тут змішано в одну ідею визначення, які у Аристотеля належали до дуже відмінних регістрів. До живопису й, ширше, до мистецтв, які сьогодні називають «художніми» (*artistique*) та які у Аристотеля належать до царини поетики, при цьому застосовується визначення τέχνη [téxne / téxni], надане Аристотелем у «Фізиці»:

> Загалом же мистецтво (τέχνη) або завершує те, що природа нездатна створити, або наслідує її. Якщо витвори мистецтва створені заради чогось, то очевидно, що й природні речі так само, адже подібним є відношення між попереднім та наступним і у витворах мистецтва, і у природних речах.
>
> II, 8, 199a 15.

У поетиці ж мімесис відноситься Аристотелем не до природи, а до історії; це наслідування людських дій (μίμησις πράξεως). Приписувати Аристотелю авторство ідеї, що художнє

1 **Переклад μίμεσις у Аристотеля за допомогою «репрезентації»**

Однією з найсильніших сторін перекладу «Поетики» Аристотеля Р. Дюпон-Роком та Ж. Лалло є те, що вони враховують подвійну – філософську та філологічну – природу питань, порушених перекладом терміна μίμεσις. Їхні аргументи на користь перекладу μίμεσις як «репрезентації» є переважно філологічними: «Тепер зрозуміло, чому, йдучи проти всієї традиції, ми обрали перекласти μιμεῖσθαι не як "наслідувати" (*imiter*), а як «репрезентувати»: до цього рішення не могли не спонукати театральні конотації цього дієслова та, понад усе, можливість докладати його однаково і до "моделі", і до результату – тоді як дієслово "наслідувати" не передає цю двоїстість грецького μιμεῖσθαι, виключаючи цей останній, більш важливий смисл» (op. cit. p. 20). Але цей вибір також відповідає власне філософському питанню про відмінність Аристотелевої концепції мімесису від Платонової, себто дозволяє розвіяти складну плутанину, спричинену перекладом μίμεσις як «наслідування» (*imitation*) у обох авторів. Отже, великою перевагою їхнього перекладу є запроваджене ними лексичне розрізнення, що прояснює концептуальну різницю, а відтак робить прозорішим сам грецький текст. Але водночас він додає до вже доволі складної історії певні додаткові ускладнення. Адже сьогодні сенс «репрезентації» є вже не менш двозначним, ніж сенс «наслідування» вчора. Якщо «наслідування» вкладає у μίμεσις сенс подібності, вписуючи його у проблематику, що ґрунтується на парадигмі образу, то «репрезентація» уводить нас в інший бік – до теорії знаку, що ґрунтується на мовній моделі. Її сучасне значення великою мірою визначене історією, яка розпочалася ще у XVII ст., зокрема у логічній школі Пор-Роялю, і зазнала бурхливого розвитку у XX столітті в царині теорій дискурсу. Якщо в ужитковому значенні цього слова театральні конотації й досі присутні, то в теоретичному вжитку вони переважно зникли, поступившись місцем семіотичним конотаціям, – тож слово почало вживатися і в аналізі образотворчого мистецтва. З огляду на це особливо цікавою є манера, в якій цей термін сьогодні заполонив розмови про живопис, де він тяжіє до заміщення собою поняття образу. Осмислення образу як репрезентації призводить до осмислення його як знаку, а отже, до ігнорування його власне візуального виміру, досі присутнього у слові «наслідування». Отже, не дивує, що переклад μίμεσις через «репрезентацію» може узгоджуватися з певними сучасними теоріями, що розвиваються в рамках філософії мови, безвідносно до всієї філологічної та історичної проблематики. Саме з цієї причини Кендал Вальтон, починаючи з перших сторінок своєї книги «Mimesis as Make Believe» [«Мімесис як "змусити повірити"»], намагається попередити читача, що слово μίμεσις, як він його вживає, мусить розумітися як репрезентація, тобто безвідносно до будь-якої теорії подібності чи наслідування. Але, додає він одразу, якщо значення μίμεσις і здається йому відповідним до значення «репрезентації», то лише в його власному розумінні терміна *репрезентація*! Безумовно, що саме задля уникнення всіх цих двозначностей Вальтон обирає повернення до грецького терміна, залишивши його без перекладу.

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Poétique*, trad. fr. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Seuil, 1980.

WALTON Kendall, *Mimesis as Make Believe*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1990.

мистецтво – це наслідування природи, означає переносити значення із фізичної площини у поетичну, від мистецтва у сенсі τέχνη до мистецтва у сенсі ποίησις. Цей перенос затьмарює той факт, що у грецькій мові немає жодного слова на позначення того, що ми називаємо мистецтвом (*art*) у сенсі «художньої творчості» (*beaux-art*). Переклад τέχνη латинським ars, а потім французьким *art*, змішує два поняття, які європейські мови від часів Ренесансу намагалися розрізнити – а саме мистецтво актора, художника чи скульптора, і мистецтво майстра, працівника (розрізнення, що відтворює середньовічне розрізнення між мистецтвами вільними та механічними, див. ART). Цей переклад, без сумніву, не був би можливим, якби Аристотелеве розуміння μίμησις, μίμησιςθαι, – коли ці слова стосувались образу, а не історії, – якимось чином його не зумовлювало. У новітній концепції мистецтва, злиття мімесису як наслідування дій та мімесису як наслідуванні природи могло спиратись на вторинне значення цієї категорії у самій «Поетиці». Йдеться про одну з численних косметичних операцій, що дозволили «Поетиці» постати, від часів Відродження, засадовим текстом для теорії живопису. Фактично, ця операція дозволила перенести вагу у визначенні мімесису на живописну парадигму. Вона ж дозволила із вигодою скористатись попереднім синтезом, здійсненим у середні віки, коли у терміні *ars* було поєднано визначення τέχνη як антитези φύσις (природи) із «Фізики» та визначення τέχνη як відмінного від πραξις із «Нікомахової етики», тож ці два терміни відповідають двом різним способам упорядкованої та цілеспрямованої діяльності: «сутність практичної схильності відмінна від сутності творчої схильності (ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως)» (VI, 4, 1140a 3–5; див. ПРАКСИС). Теорія наслідування, якою вона розвинулась за часів Відродження та класичної доби, повинна була переосмислити зв'язок між ідеєю мистецтва та ідеєю правила, даючи нове визначення правилу в мистецтві, що утверджує та прагне захищати свою автономію стосовно сфери «механічної» діяльності. Перекручення аристотелівської ідеї мімесису є відтак не причиною, а наслідком перетлумачення, спричиненого трансформацією сфери мистецтва та його новими цілями.

♦ Див. вставку 2.

II. ВІД НАСЛІДУВАННЯ ВИДИМОГО ДО ВИРАЖЕННЯ НЕВИДИМОГО: СИЛА «IMAGO»

В одній з глав своєї книги, опублікованої у 1637 році, «De pictura veterum libri tres», справжньої суми гуманістичної думки про мистецтво, Франциск Юніус наводить розмаїті визначення наслідування. Процитувавши главу 4 з «Поетики» Аристотеля, передмову до «Εἰκόνες» та книгу II Філостратового «Життя Аполлонія», він пише: «В будь-якому разі, для граматиків "образ" (*imago*) означає у певному сенсі те, що є результатом наслідування (*imitago*)» (гл. 1, з фр. пер. C. Nativel, Droz, 1999). Ця фраза свідчить про трансформацію ідеї наслідування, спричинену переходом від мімесису до *imitatio* завдяки зв'язку, що існує у латинській мові між *imitatio* та *imago*. У цьому сенсі, історія *imitatio* стала невіддільною від історії *imago*.

Imago належить до того ж семантичного поля, що й *simulacrum*, *signum*, *effigies* чи навіть *exemplar* та *species*. *Imago* означало портретне наслідування, а саме зображення померлих: це слово означало маску, зроблену з відбитка обличчя. Відсилаючи передусім до культу предків, у класичній латині це слово також означало зображення богів, асоціюючись із термінами зі сфери сакрального. Трансформація сенсу *imago* протягом доби Середньовіччя під впливом теологічної проблематики образу модифікувала тим самим сенс *imitatio*, вписуючи його у нову сітку значень, структуровану довкола ідеї подібності; але й сама подібність отримала цілком нове тлумачення, про що свідчить надзвичайно складне вживання *similitudo* та його похідних. Сенс, якого набуває, наприклад, *imitatio* у XIV столітті у вислові *imitatio Christi* (наслідування Христу) добре ілюструє широту та природу цієї трансформації. Вживання *imitatio* тут відсилає до проблематики *подоби*, що розвинулась завдяки реінтерпретації *imago*, коли стосунки між Отцем і Сином, між Богом і людиною, надали радикально новий смисл цьому терміну. Ідея, за якою людина була створена за образом Бога, змушувала осмислювати подібність *imago* вже не лише в термінах копії, а й у термінах аналогії.

Під впливом неоплатонічних доктрин (Боецій, Скота Еріугени й насамперед Шартрської школи), це мислення аналогіями потягнуло за собою глибинну переоцінку *imitatio* у застосуванні до мистецької діяльності. Для середньовічного теоретика, митець прагне наслідувати видиме, створене Богом, як творіння Бога, й створювати образ Бога, продовжуючи діяльність природи. Відношення між людським та божественним створінням керуються принципом узгодження, подібності, який полягає у застосуванні правил гармонії, пропорцій, симетрії, ясності. Відкриваючи їх водночас і у самому собі, і в природі, митець може досягнути тієї краси, яка є не чим іншим, як видимим виявом божественної величі. Таким чином, митець наслідує не лише *natura naturata* (створену природу), а й *natura naturans* (природу, що творить). Як пише Ервін Панофскі,

> теза, за якою мистецтво, наскільки це можливо, наслідує природу чи навіть за зразком природи, вказує на те, що між мистецтвом та природою вбачають паралель, а не стосунки: мистецтво

> (під яким природно, а може, й принципово, слід розуміти також *artes*, що не належать до трьох мистецтв, основаних на малюнку) не наслідує те, що творить природа, а творить подібно природі, досягаючи визначених цілей у визначений спосіб, реалізуючи детерміновані форми у так само детермінованому матеріалі.
>
> *Idea*, з фр. пер. H. Joly, Gallimard, 1989, p. 59.

Видима форма, реалізована митцем, – це матеріальне вираження іманентної його духу чи уяві (*fantasia*) форми, що її митець відкриває у споглядані видимого світу. Наслідуючи видиме, мистецтво виражає невидиме. Коментуючи фразу Роберта Гроссетесте: *Forma est exemplar ad quod respicit artifex ut ad ejus imitationem et similitudinem formet suum artificium* «форма є зразком, до якого звертається майстер, аби її наслідуванням та уподібненням їй сформувати свій витвір», Едґар де Брюйн пише:

> Матеріальний твір не обов'язково і з точністю копіює видиму форму (...) але він неодмінно являє собою репрезентацію того, що митець замислює у своїй душі. Саме цю духовну модель насамперед імітує форма.
>
> *Etudes d'esthétique médiévale*, t. 3, p. 152.

Як пише святий Бонавентура, звертаючись до класичних теорій риторики: *Diciturimago quod alterum exprimit et imitatur* «образом називається те, що відтворює й наслідує інше» (цит. за: Де Брюйн, *ibid.*, t. 3, p. 207). Зміни в розумінні *imitatio*, спричинені змінами в розумінні *imago*, додають до горизонтального визначення наслідування як зовнішньої подібності подвійний вимір вертикалі та глибини, де виразність характеризується як рух ізсередини назовні та знизу нагору. Першим наслідком цієї трансформації стало те, що вона дозволила богословам підтвердити розв'язання на користь образів гострого питання про шанування зображень, вперше порушеного іконоборцями та неодноразово згадуваного аж до Тридентського собору (див. ІКОНОМІЯ). Другим наслідком, очевидно, є надання потужного аргументу на користь легітимації мистецької діяльності. Теоретична робота схоластичної думки спромоглася субстанціювати поняття на кшталт *imago* чи *forma*, надаючи їм онтологічний вимір і власне теологічну функцію.

III. ВІД «IMITATIO» ДО «IMITAZIONE»: РЕНЕСАНСНІ ТЕОРІЇ МИСТЕЦТВА

Цю доволі заплутану історію, що простягається на кілька століть, і успадкувала думка гуманістів Відродження. Саме виходячи з неї італійські теоретики повертались до грецьких та латинських текстів Аристотеля, Платона, Горація чи Цицерона, які вони наново відкривали в оригіналах. Вони розглядали проблематику мімесису крізь призму теорії, в якій поступово розвивалася ідея *imitatio*.

A. Вагання перекладачів

Визначення мистецтва як наслідування розвинулось насамперед у царині візуальних мистецтв, надаючи словам *imitare*, *imitazione* смисл подібності, зображення, адекватного видимій реальності. Ідея, що мистецтво повинно наслідувати природу, виникла серед художників та теоретиків мистецтва

2

Вікно Альберті

Нове визначення живопису, що виробляється за Ренесансу, призведе до співіснування цих різних планів означення різного походження, що іноді тягнутиме за собою певні суперечності. Це аж ніяк не ознаки логічної непослідовності, а свідчення справжніх труднощів, на які наштовхнулися перші теоретики мистецтва, намагаючись поєднати обидва сенси мімесису в єдиній довершеній теорії. Визначення картини як «відчиненого вікна», на яке ми натрапляємо у Книзі I «De pictura» (іт. «Della Pittura») Альберті, показове у цьому плані, – зокрема, через викликані ним суперечності. Вікно Альберті обрамлює наративну репрезентацію; воно відкривається не у природу, а в історію: «Спочатку я готуюсь намалювати на площині чотирикутник такого розміру, який мені підходить, він буде для мене відкритим вікном, через яке можна буде спостерігати історію (*historia*)» (ibid., I, [з фр. пер.]); в італійській версії свого трактату Альберті використовує слово *storia*, що, як і *historia*, відповідає μύθος Аристотеля (про дві версії трактату Альберті див. BEAUTÉ). Але це визначення погано узгоджується із подальшими характеристиками з цього ж тексту, де живописна репрезентація окреслена за функцією показу, тобто функцією образу: «Оскільки живопис намагається представляти (repraesentare) видимі речі, ми помічаємо, яким чином речі постають перед нашим поглядом» (ibid., II [з фр. пер.]). Звідси той факт, що можна інтерпретувати цю аналогію з вікном у сенсі, цілком чужому думці Альберті, – як вікно, розкрите у видиме, на кшталт *ведут*, що їх ми зустрічаємо на численних полотнах Відродження [*ведута* – пейзаж, що точно передає вигляд місцевості або міста]. Століттям пізніше подібну ж двозначність знаходимо у Пуссена. В одному зі своїх листів він визначає живопис як «наслідування на площині всього, що ми бачимо під сонцем, за допомогою лінії та кольорів» (лист до Freart de Chambray, 2 березня 1665 року у Correspondance de Niccola Poussin, p. 462). Але в іншому місці він пише, що «живопис – це не що інше, як наслідування людських дій». Це визначення наслідування, що узгоджується із Аристотелевою концепцією поетичного мімесису, виявляється перекладом вислову Тассо, що його Пуссен повторив слово в слово, просто замінивши «поезію» на «живопис».

на початку XV століття. Ми зустрічаємо її у Альберті (*Della Pittura*, III, 1435), Ґіберті (*I Commentarii* [1436], Florence, Giunti, 1988), а також у Леонардо, котрий стверджує, що найбільш гідний похвали живопис – той, що відповідає речі, яку наслідує («*conformita co'la cosa imitata*») (*Trattato della Pittura*, fragment 411, in Libro di pittura, Florence, Giunti, 1995; trad. fr. A. Chastel, Berger-Levrault, 1987). Лише в другій половині XVI століття, завдяки поширенню «Поетики» Аристотеля, поняття наслідування було застосоване до поетичного мистецтва, набуваючи нового значення (перший латинський переклад «Поетики» з мови оригіналу, здійснений Лоренцо Валлою, побачив світ у 1498; грецький текст вперше був надрукований у 1503 р. У другій половині XVI століття з'явились і численні переклади народними мовами, супроводжувані коментарями, а також поетики, в Аристотелевому дусі).

Як примирити Аристотелів мімесис із ідеєю *imitatio*, й особливо *imitazione*, як вона відбивається у сфері живопису? Ця концептуальна проблема вперше виникла як проблема перекладу. Як слід перекладати слово μίμησις? Хоч *imitatio*, запозичене з класичної латини, прижилося в латині Відродження, деякі перекладачі все-таки піддавали сумніву його адекватність грецькому μίμησις. Так, у 1481 році перекладач Аверроеса обрав для перекладу цього слова *assimilatio*, а у наступному столітті Фракасторо, випереджаючи рішення, запропоноване Дюпон-Роком та Лалло, припустив, що «наслідування» і «репрезентація» є взаємозамінними варіантами перекладу: «*sive imitari, sive representare dicamus*» (Girolamo Fracastoro, *Naugerius ; sive De Poetica dialogus* [1555], Bari, Laterza, 1947). Повна перемога *imitatio* та похідного від нього італійського *imitazione*, яке, у свою чергу, породило французьке та англійське *imitation*, виявилась недостатньою, аби покласти край цим коливанням. Адже кожний переклад на ту чи іншу народну мову містить численні відмінності, що свідчать про труднощі, з якими стикнувся перекладач. У своєму *Tratatto delle perfette proporzioni*, надрукованому 1567 р., Вінченцо Данті, виходячи з Аристотелевого розрізнення між поезією та історією, запропонував вживати *imitare* щодо мистецтва, а *ritrare* – щодо відображення речей такими, як ми їх бачимо (*ritrare* походить від латинського *retrahire* «тягнути назад, повертати», – так само, як і французькі *retirer* та *retrait*, і означає передусім «представляти, описувати, оповідати». В царині живопису це слово набирає значення репрезентації, заснованої на подібності). Уже у Ченніні ми натрапляємо на вирази «*ritrarre da natura*» чи «*ritrarre naturale*» (Cennino Cennini, *Il libro del arte* [1437], Milan, Longanesi, 1984). Кастельветро ж, автор італійського перекладу «Поетики» Аристотеля, що вийшов 1579 року і зазнав критики з боку французів у наступному столітті, обрав для перекладу μίμησις слово *rassimiglianze*, «подібність», а не *imitazione*.

♦ Див. вставку 3.

В. Наслідувати природу чи ідею?

Розходження, на які ми натрапляємо у італійських перекладачів Аристотеля на латину чи на народну мову, свідчать про велике різноманіття концепцій, конфронтація між якими не вщухає протягом багатьох століть. Непохитне панування ідеї наслідування починаючи з Відродження й аж до кінця XVIII століття так і не спричинилося до появи систематичної та уніфікованої теорії наслідування.

Як вже зазначалося вище, проблема наслідування виникла у сфері живопису, і лише згодом була розглянута та переформульована досить відмінним чином теоретиками поетики. Що потрібно наслідувати: природу чи ідею, зовнішній вигляд чи внутрішні риси моделі, реальне чи прекрасне? Чи повинен живописець якнайреалістичніше передати зовнішній вигляд зображуваного в усіх подробицях та недосконалостях, чи навпаки, унаочнити той ідеальний образ краси, який існує лише у його розумі чи уяві – за моделлю досконалого оратора, описаного Цицероном у пасажі з «Оратора», на котрий посилалися всі теоретики живопису протягом століть (*l'Orateur*, III, 10. Див. DISEGNO, BEAUTÉ)? Утім, вплив неоплатонізму та цицеронианства на думку Відродження, хоч би яким він був значним, недостатній, щоб пояснити існування й навіть сенс такого запитування. Як і всі питання, порушені живописом, ці проблеми також завдячують своїм походженням історії цього мистецтва. Вони відсилають до того, що можна назвати історіями картин, у цьому разі двох картин Зевксіда, описаних Плінієм. В одній із них Зевксід так точно змалював виноград, що птахи злітались на полотно. Для створення другої йому позували найвродливіші діви міста Кротони. Зневірений у можливості знайти бездоганну красу в єдиній моделі, він взяв у кожної з них те, що вважав за найкращу частину. Ці дві розповіді надовго залишались парадигмою для роздумів над ідеєю наслідування в царині живопису. Перша виправдовує реалістичну інтерпретацію наслідування як подібності, тож до неї постійно апелювали ті, хто вихваляли ілюзіоністську силу живопису (дзеркало та мавпа – дві традиційні емблеми живопису). Друга грає на руку більш інтелектуалістської концепції наслідування, де *imitazione* підпорядковане уявленню (*idea*) та судженню (*concetto*), і де остаточною метою є не створити ілюзію реальності, точно відображуючи речі, а досягнути досконалості та краси (див. CONCETTO). Приміром, Альберті, посилаючись на історію Зевксіда і кротонських дів, радить живописцю використовувати багато моделей, бо неможливо знайти досконалу красу в одному тілі. Цим методом користувався Рафаель, як він зізнається у листі до Кастільоне, з приводу труднощів, на які він наштовхнувся, розшукуючи природну модель для зображення Галатеї: «Позаяк добрих суддів та гарних жінок завжди бракує, я послуговуюсь певною ідеєю (*certa idea*), що спала мені на думку

(*mente*)» (у Lodovico Dolce, *Lettere di diversi eccellentissimi houmini*. Venise, Appresso Gabriel Ciolito de Ferrari et fratelli, 1554). Саме цю *certa idea*, про яку веде мову Рафаель, наслідує художник у своєму *disegno*. Захист «першості малюнку» (*il primato del disegno*) у живописі, який обстоювали флорентійці, передбачає, таким чином, платонічну чи навіть неоплатонічну концепцію наслідування ментальної репрезентації, до якої живопис відноситься як до моделі при наслідуванні речей. Відновлюючи зв'язки із теологічною проблематикою Середньовіччя, Цуккаро дійшов розгляду цього «внутрішнього нарису» (*disegno interno*) як відбитку Божества, *segno di dio*, а отже, визначення живопису як діяльності, що полягає не у наслідуванні речей, а у створенні Божої подоби (Frederico Zuccaro, *L'idea de'pittori, scultori et architetti* (1607) у *Scritti d'arte di federico Zuccaro*, Florence, L. S. Olschki, 1961; див. DISEGNO).

C. Наслідувати не означає брехати. Проблема вимислу.

Відживлена теоретиками поетики, ідея наслідування зазнала певних трансформацій, які своєю чергою вплинули на концепцію наслідування у живописі. Насамперед, оскільки ці теоретики часто висловлювались латиною і, навіть пишучи італійською, осмислювали *imitazione* як переклад *mimesis* та *imitatio*. Їхні рефлексії, засновані на перекладі та тлумаченні текстів, мають більш вчений, більш схоластичний характер. Разом з тим застосування принципу наслідування до словесних мистецтв неминуче відхилило його сенс у новому напрямі. Для поета «наслідувати» означає не те саме, що для художника. Він наслідує словами, а не зображеннями. Його наслідування, на противагу наслідуванню художника, не може бути осмислене за зразком подібності. Теорія *disegno* у цьому сенсі є показовим свідченням повороту до *ut pictura poesis*, тобто до порівняння живопису та поезії (див. COMPARAISON). Співвідносячи зображення з *idea* та *concetto*, вона визначає наслідування у живописі за зразком наслідування у поезії.

Ця розбіжність між наслідуванням та подібністю є джерелом більшості проблем, порушених ідеєю наслідування у сфері поезії. Як примирити визначення поезії як наслідування із вольностями поетичних вигадок? Чи не суперечить референційний характер наслідування праву поета відважуватись на все, яке за ним визнавав Горацій. На ці небезпеки теорії, що затискала мистецьку діяльність у завузькі межі, негайно вказали критики. Поет, скаже Патриці, – не *imitator*, а *facitor*, що є точним відповідником грецького ποιητής [пойетéс / пиітúс], – творець (Francesco Patrizi, *Della Poetica*, Ferrare, 1986). Утім, це протиставлення *imitator* та *facitor* складає справжню проблему. Адже поет створює не що інше, як вигадки. Якщо ідея наслідування дозволяє приписати мистецтву функцію пізнання, а отже, істини, то ідея вигаду асоціюється із хибою та брехнею. Хоч за доби Середньовіччя Ісидор Севільський і намагався розрізняти *falsum* та *fictum*, це розрізнення майже не залишило слідів. За часів Відродження та у XVII столітті численні теоретики мистецтва вели мову про прекрасну брехню чи, інакше, невинну брехню мистецтва, вживаючи, таким чином, на користь мистецтва той самий аргумент, який так довго служив, і досі слугує, його засудженню.

3

Подібність портрета

Вживання слова *rittrato*, похідного від *rittrare*, на позначення портрета засвідчує стійке ототожнення портрета та подібності, що зробило портрет парадигмою подібності, а отже, й живопису як зображення, подібного до чогось (подібну семантику мають і слова *po(u)rtraire* та *po(u)rtraiture*, вживані у XVII столітті на означення «живопису»). Але це ототожнення також пояснює, чому портрет розглядали як нижчий жанр у ієрархії жанрів, яка була розроблена під впливом «Поетики» Аристотеля і передбачала першість історичного живопису. Як виправдати статус портрета як жанру з огляду на критерії Аристотеля? Саме задля того, щоб розв'язати цю проблему, такий автор, як Манчині, пропонує розрізняти два типи портретів: *il rittrato simplice*, простий портрет, який відповідає Платоновому визначенню μίμησις εἰκαστική, що «виражає не що інше, як вимір, пропорції та подібність до наслідуваної речі (*similitudine della cosa que imita*)» та *il rittrato con azione et espressione d'affetto*, портрет, позначений дією та пристрастю, в якому присутні, «окрім подібності (*similitudine*), дії та пристрасті, які наслідують(*imitandosi*), представляючи (*rappresentar*) характер цієї пристрасті (*il modo di quell'affetto*)» (Giulio Mancini, *Considerazione sulla pittura* [vers 1620], Rome, Academia nazionale dei Lincei, 1956-1957). Розмаїття термінів, вживаних Манчині, – *similitudine, imitare, rappresentar*, – як і зв'язок між дією та пристрастю, що асоціює проблематику дії з проблематикою зображення афектів, – безумовно свідчать про зміщення сенсу, яких зазнала Арістотелева (а також Платонова) концепція мімесису протягом Середньовіччя та Відродження. Але це розрізненя двох різновидів портрета, саме по собі чуже думці Аристотеля, має своїм джерелом двозначність у аристотелевому розумінні мімесису, співвіднесеному ним як з оповіддю, так і з образом. Рожер де Піле також посилається на Аристотеля, коли характеризує жанр портрета, виходячи з цілком іншої аргументації: «Якщо живопис – це наслідування природи, то портрета це стосується вдвічі більшою мірою, бо він представляє не просто людину взагалі, а конкретну людину» (*Cours de peinture par principes* [1708], Gallimard, «Tel», 1989, p. 260).

D. Наслідувати майстрів: проблема вигаду

Концепція наслідування, що розробляється за Ренесансу на основі читання Аристотеля, Горація чи Цицерона, дозволяє частково зняти протиставлення між наслідуванням та вигадкою. Поетичний вигад може бути виправданий авторитетом античних авторів. Але цей самий авторитет призводить до нових труднощів, що радикально трансформують проблематику мімесису та виражають її у нових термінах. Наслідування це вже не просто мислення у стосунку із природою, але також і у стосунку із Давніми, чиї твори усталилися як зразки наслідування природи. Наслідування природи стає своєрідним наслідуванням другого ступеня, наслідуванням наслідування: аби наслідувати природу, мистецтво повинно наслідувати мистецтво. Ця ідея, за якою мистецтво повинно ґрунтуватись на наслідуванні майстрів, становить справжню новизну теорії наслідування в тому вигляді, якого їй надав гуманізм. Але вона також спершу викликала стримане ставлення, особливо серед прихильників платонічної концепції мистецтва, наприклад, членів флорентійської Академії, досить ворожих до принципу наслідування. Навіть визнаючи педагогічні переваги наслідування Давніх, вони все ж відмовлялись розглядати їх як вічні моделі, яким повинен підкорятися художник. Дискусія, що розпочалася з оцінки моделі у сфері поезії, таким чином, цілком аналогічна до попередніх дебатів щодо живопису, хоча вона й велася в інших термінах. Якщо моделлю може бути не лише краса природи, а й краса мистецтва, то історія Зевксіда матиме цінність не лише для живописця, а й для поета. Жодна модель не є настільки досконалою, аби її наслідування художнику було достатньо для досягнення краси. Тому потрібно використовувати кілька моделей та, головне, наслідувати їх розсудливо, як пише Піко у полеміці з Бембо з приводу ідеї наслідування: *Imitandum inquam bonos omnes, non unum aliquem, nec omnibus etiam in rebus* «кажу тобі, наслідувати треба всіх добрих письменників, а не одного якогось, і не в усьому» (Giorgio Santangelo, *Le Epistole «De imitazione» di Giovanfrancesco Pico della Mirandola e di Pietro Bembo*, p. 24). Поет, каже Піко, знаходить джерело свого поетичного натхнення не у попередніх письменників, а у «певній ідеї» (*Idea quaedam*) всередині себе, що якоюсь мірою змушує пригадати *certa idea* Рафаеля. Нормативній концепції наслідування, яку захищає Бембо, Піко, таким чином, протиставляє критичне ставлення до традиції, що передбачає свободу поета та його оригінальність: *Inventio enim tum laudatur magis, cum genuina est magis, et libera* «вигад то більше заслуговує на похвалу, що більш вільним та оригінальним він є» (ibid., p. 30). *Imitatio*, осягнуте як *inventio*, перетворюється на справжнє змагання, що дозволяє художнику перевершувати свої моделі, так що його твори постають вищими за твори минулого. Тому автори, що писали латиною, потроху облишили *imitatio* на користь *inventio*. Утім, цей термін, запозичений з риторики, не мав сучасного значення «вигадувати» (*inventer*). На відміну від *creatio,* що належить до словника теології, *inventio* органічно узгоджується з ідеєю наслідування.

IV. ВІД «IMITAZIONE» ДО «IMITATION». ФРАНЦУЗЬКИЙ АРИСТОТЕЛІЗМ

A. Мета наслідування

«Поетика» відіграла визначальну роль у народженні та розвитку теорії мистецтва у Франції XVII століття. Хоч би про що йшлося – про визначення мистецтва загалом чи окремих форм художньої творчості, про вивчення природи трагедії чи наративного живопису, про встановлення правил компонування драматичної поеми чи картини, – скрізь теоретики класичної доби надихались головним чином Аристотелем, у якого вони запозичили більшість своїх категорій. Це при тому, що у їх розпорядженні не було жодного французького перекладу «Поетики» аж до 1671 року, коли з'явився переклад Норвіля, а згодом, у 1692 р., переклад Дасьє. Отже, Аристотелівська мистецтвознавча думка проникає у Францію завдяки італійським перекладам на латину чи народну мову, і ще через італійські, а також нідерландські поетики, наприклад, поетики Даніеля Гейнсіуса (*De tragediae constitutione*, 1511) чи Ґерарда Яна Воссіуса (*De artis poeticae*, 1647), що справили значний вплив на французьку думку. Навіть коли французи читали Аристотеля грецькою, їхнє розуміння теорії мімесису відбивало вплив ідей *imitatio* та *imitazione*.

Згадані переклади зазнали критики, суть якої виходила за рамки простого філологічного диспуту. Піддати сумніву італійське тлумачення мімесису означало заявити про оригінальність французької теорії наслідування і взагалі про вищість французької мови над латиною та італійською. Головним закидом італійцям було твердження, що вони затемнили текст Аристотеля, оскільки нічого не знали про мистецтво театру. Більшість тлумачів, як пише Корнель, пояснювали його «лише як граматисти чи філософи. Позаяк вони більше володіють вченими спекуляціями, ніж досвідом театру, їхнє розуміння може здатись нам більш вченим, але навряд чи воно здатне пролити світло на цю тему». Натомість Корнель прагне пояснити мімесис як людина театру. На відміну від попередніх, його прочитання Аристотеля ґрунтується, за його словами, «на п'ятдесяти роках роботи на сцені» (*Discours de l'utilité du poème dramatique*, in *Œvres complètes*, Seuil, «L'intégrale», 1963, p. 822). Ця відмова відділяти теорію від практики свідчить про зміну перспективи, яка заторкнула все французьке мистецтвознавство XVII століття. Чи йдеться про театр, чи про живопис, французька теорія мистецтва укорінена у практиці

мистецтва і розробляється здебільшого митцями. Нове визначення ідеї наслідування значною мірою завдячує цій специфіці розвитку французького мистецтвознавства. Хоч наслідування завжди постає тут засадовим принципом мистецтва, воно мислиться насамперед як проблема чи радше сукупність проблем, що їх саме й повинен розв'язати митець. Природа ж цих проблем, як і знайдених рішень, зумовлюється підпорядкуванням наслідування принципу задоволення, яка зміщує ідею наслідування, поєднуючи її з проблематикою вже не причин, а наслідків та впливів мистецтва. Живопис – це наслідування, скаже Пуссен, і «його метою є насолода» (*Lettre a Féart de Chambray du 2 mars 1665*, in *Correspondance de Nicolas Poussin*, p. 465). Для французів, якщо наслідування таки визначає природу мистецтва, воно не є його метою. Єдина мета мистецтва – приносити задоволення, і саме у зв'язку із цією метою мислиться принцип наслідування. Його застосування повністю підпорядковане цій спрямованості. Тому визначити мистецьке наслідування – це визначити правила, завдяки яким наслідування може досягнути своєї мети: «Головне правило – подобатися й зворушувати, – пише Расин у передмові до своєї "Береніки", – всі інші створені лише для того, щоб досягти цього першого». Корнель, як і багато інших, між тим без вагань приписує цю ідею Аристотелю, починаючи зі вступу до свого першого «Роздуму» (*Discours*) про драматичну поему: «Як і для Аристотеля, єдиною метою драматичної поезії є подобатися глядачам...».

♦ Див. вставку 4.

Це визначення наслідування у термінах задоволення ілюструє вплив риторичної думки на розвиток мистецтвознавства. Його джерело – це розроблена Цицероном ієрархія цілей ораторського мистецтва: *docere* (навчати), *delectare* (розважати, насолоджувати), *movere* (зворушувати), причому перше місце віддається *movere*. Застосування Цицеронової проблематики до сфери поетичного та візуального мистецтва супроводжувалось у Франції тривалими дебатами, що свідчать про ті ж труднощі, яких теоретики риторики вже зазнавали при узгодженні потреб *docere* із вимогами *movere*. Лише деякі мислителі доходили того, щоб поставити під сумнів педагогічну та моральну функцію мистецтва, але всі погоджувались, що першість треба віддати не їй, і стверджували, разом із Расином, що головним правилом мистецтва є подобатися й зворушувати. Це жодним чином не означає, що вони відмовлялися визнати за мистецтвом пізнавальну цінність. Навпаки, вони приписують таку цінність самому задоволенню, як Лафонтен, чиє мистецтво, безсумніву, є найкращим прикладом цього гармонійного, досконало врівноваженого синтезу між вимогами насолоди та пізнання, що відповідає класичному ідеалу досконалості.

B. Наслідувати згідно з природою та істиною

Що таке добре наслідування? Як розрізнити наслідування та подібність? Що означає наслідувати природу? Що вважати природою моделі, яку слід наслідувати? Хоч загалом французи задавалися тими ж питаннями, що й їхні італійські попередники, все ж вони осмислювали їх у відчутно інший спосіб. Ця відмінність залежить не лише від політичних та інституційних умов, за яких у Франції розвивалась рефлексія щодо мистецтва, але також і від наявності нового теоретичного, філософського та наукового контексту; вона пов'язана зі змінами на рівні епістемології, які вплинули на низку понять, довкола яких завжди вибудовувалася теорія художнього мімесису, і передусім теорія образу. Ідея репрезентації, як вона формувалася у Франції, врешті-решт піддала сумніву традиційне визначення образу в термінах подібності, змушуючи подивитись по-новому на саму ідею наслідування. Саме це нове поняття репрезентації лежить в основі порівняння між ідеєю та образом, яке неодноразово проводив Декарт. Коли він говорить, що ідеї «це ніби образи речей» або ж, іще, «ніби картини чи зображення», це означає не те, що ідеї відображують речі, а те, що вони відсилають до речей у той самий спосіб, що й зображення, які імітують зовнішність речей, – себто шляхом репрезентації. Це передбачає радикально нову концепцію образу, засновану не на ідеї подібності, а на ідеї знаку. Як пише Декарт у «Діоптриках», аби щось репрезентувати, зображення не обов'язково повинно бути подібним йому, і навіть часто «зображення є досконалішими та краще репрезентують об'єкт, коли його не нагадують». Такими є гравюри, «виконані мізерною кількістю чорнила, нанесеного тут і там на папір, що представляють нам ліси, міста, людей та навіть битви і бурі» (*La Dioptrique, Discours quatrième*, in *Œvres et Lettres*, Gallimard, «La Pléiade», 1953, p. 204). Ця проблематика знаку та репрезентації буде широко розроблена логіками Пор-Роялю, що застосують, зокрема, до проблеми Євхаристії: хліб та вино репрезентують тіло Христа, хоч вони не подібні до нього. Але, безумовно, у сфері живопису її наслідки будуть найвідчутнішими та надаватимуть інше спрямування дебатам щодо ідеї наслідування.

♦ Див. вставку 5.

Інша трансформація стосується поняття природи, яке у XVII столітті набуває нового сенсу й у фізичному, й у метафізичному плані. Хоч художники досі розуміють під «природою» видимий світ, все ж у мистецтвознавчих описах це слово набуває численних значень, накладання яких породжує плутанину та протиріччя. «Природу» розуміють то в емпіричному сенсі, як синонім доступної спостереженню реальності, то у раціоналістичному сенсі, як синонім сутності,

правила, закону, то в нормативному сенсі, як синонім краси та істини, але здебільшого – в усіх цих сенсах одночасно. «Природа» вказує і на об'єкт художнього наслідування, і на той ефект, якого воно прагне досягнути. В будь-якому разі, поняття природи передбачає ідею моделі, чи йдеться про модель для наслідування, чи ж про модель самого наслідування.

Перегляд ідеї наслідування у вигляді надання, виходячи з проблематики репрезентації, нових значень слову «природа» пояснює, чому визначення мистецтва як наслідування природи має не однаковий сенс для французів та для італійців. Французи, більше аристотеліки, ніж платоніки, цікавились не стільки силою ідеї, скільки необхідністю правил (композиції, побудови, малюнку, кольорів тощо). Будучи картезіанцями, вони думали, що вигадки, навіть найнезвичайніші, завжди народжуються із «певного змішання та поєднання» частин, які не є «уявними речами, але справжніми та існуючими», як каже Декарт у першому «Розмислі», використовуючи як приклад не що інше, як незвичайні та дивні форми, що їх вигадують художники у своїх картинах (op. cit., p. 162): «Це мистецтво загалом, – пише Феліб'єн стосовно живопису, – простягається на всі способи репрезентації тіл, які існують у природі. Хоча художники часом роблять із них щось неприродне, як-от чудовиськ та гротескні фігури, що їх вони вигадують, все ж вони складені з частин, які відомі та взяті у різних тварин, тож не можна сказати, що це чисті плоди уяви» (Передмова до семінару 1667 р. у Alain Mérot, *Les Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, énsb-a, 1996, p. 43). Так само, як французи відмовляються протиставляти наслідування та уяву, вони не бачать жодної суперечності й поміж турботою про точність у спостереженні реальності та застосуванням аналітичних критеріїв до розробки репрезентації. Протиставлення реалістичного та ідеального наслідування поглинається новою концепцією наслідування, значно менш догматичною, ніж прийнято вважати, в якій наслідування підпорядковується вже не ідеальним, а раціональним критеріям відбору та коригування. У наслідуванні природи має бути раціональний відбір, як скаже Де Брюн. Цей раціональний відбір означає, що художнє наслідування повинно задовольняти водночас і правилам мистецтва, і вимогам істини (звідки важливість для Академії вивчення анатомії, пропорцій, геометрії та перспективи), і правилам правдоподібності та благопристойності (*décorum*).

♦ Див. вставку 6.

C. Репрезентація дії

Якщо визначення модальності художнього наслідування (природа чи істина) є, як ми побачили, досить гнучким, то визначення його об'єкта, навпаки, є досить нормативним. Воно полягає у визначенні мистецтва як репрезентації людських дій. Аристотелеве визначення поетичного мімесису було докладене французами не лише до поетичних мистецтв, а й до скульптури, живопису і навіть балету. Для французів, як і для Аристотеля, наслідувати дію означає насамперед репрезентувати історію чи те, що називають фабулою (термін, яким більшість перекладачів

4

Насолода: від причини до мети

Заповзявшись відновити істинність тексту Аристотеля, Дасьє виступав проти цієї цілковито хибної, з його погляду, інтерпретації мімесису, особливо у коментарі, що супроводжує знамените місце з четвертої глави: «Здається, поезію породили взагалі дві причини, і до того ж, цілком природні. Адже людям з дитинства властиво наслідувати – тим вони від інших живих істот і відрізняються, що дуже здатні до наслідування, завдяки якому вони і набувають перших знань, – а також всі відчувають у наслідуванні радість (τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας)» (пер. Бориса Тена з окремими змінами). Коментар стосується останнього «а також»:

> Найбільш вчені тлумачі Аристотеля припускаються тут вельми важливої помилки, вважаючи ці слова за пояснення другої причини, яку він визначає для мистецтва, так, ніби Аристотель говорить: «і по-друге, всі відчувають у наслідуванні радість». Аристотель не міг сказати такої нісенітниці, виводячи один наслідок з двох причин, які насправді є однією. Це все одно, що сказати, ніби існують дві причини зростання рослини, виплеканої садівником: перша – це вода, якою її поливають, друга – це насолода від поливання. Будь-кому це здасться безглуздим. Але філософ говорить лише те, що першою причиною Поезії є наслідування, до якого люди схильні за природою, і те, що ця схильність, хоч би якою природною вона була, була б марною, якби людям не давало задоволення її реалізовувати, і, – додає він, – особливе задоволення.
>
> André Dacier, *La Poétique d'Aristote: contenant les règles les plus exactes pour juger du poeme heroique, & des pièces de théatre, la tragédie & la comedie*, Amsterdam, George Gallet, 1692.

Якщо вчені тлумачі Аристотеля помилялися, вбачаючи у насолоді другу причину наслідування (коли йдеться про розвиток ритму чи мелодії), то Корнель припускається ще більшої помилки, вбачаючи у цій причині мету, і навіть єдине завдання мистецтва. Але ця «помилка» лягла в основу всієї класичної естетики й виявилась надзвичайно плідною у сфері мистецтва.

«Поетики» перекладають μύθος). У сферіживопису це визначення одразу відбилося у встановленні ієрархії жанрів, де домінував наративний живопис. Але об'єктом наслідування є не лише історія; ним можуть бути, як і у Аристотеля, характери, пристрасті, почуття, те, що у XVII столітті називали «звичаями» (*moeurs*, – термін для перекладу ἦθος із «Поетики»). Тому Менестр'є пише:

> Балет наслідує не лише дії; згідно з Аристотелем, він наслідує також пристрасті та звичаї, а це складніше за вираження дій. Це наслідування звичаїв та афектів душі ґрунтується на враженнях, що їх душа природно спричиняє в тілі, та на судженні, яке ми робимо щодо звичаїв та схильностей особистості до цих внутрішніх рухів.
>
> Claude Francois Ménestrier, *Des Ballet ancient et modernes selon les règles du théatre*, Chez René Guignard, 1682; repr. Genève, Minkoff-Reprints, 1972, p. 160.

Цей самий текст ілюструє трансформацію, якої зазнав аристотелівський мімесис у теоретиків класичної доби. Впадає в очі, що Менестр'є застосовує щодо дій як термін «наслідування» (*imitation*), так і термін «вираження» (*expression*). Вжиток слова «вираження» як еквівалента «наслідування» вказує на новий спосіб, в який у XVII столітті осмислюються стосунки між дією та пристрастю.

♦ Див. вставку 7.

Проблеми, порушені репрезентацією історії, – об'єкт численних дебатів у XVII столітті як у царині театру, так і в царині живопису. Вони знов уводять у гру розрізнення між подібністю та репрезентацією, про яке ми вже казали у зв'язку з портретом, але дещо іншим чином. Чи можна сказати, що наслідування історії згідно з природою та істиною, як вимагає принцип наслідування, змушує художника точно слідувати історичній істині, або ж він може цього уникнути, якщо остання суперечить вимогам репрезентації, тобто природі та істині мистецтва? Це питання спровокувало жвавий обмін думками між Філіпом де Шампань та Ле Брюном стосовно картини Пуссена «Еліезер та Ребекка». Якщо Шампань закидає Пуссену, що він не «потрактував сюжет своєї картини зі всією вірністю історії, адже він не зобразив верблюдів, згаданих у фабулі», Ле Брюн, навпаки, вважає, що художник мав право на такі вольності у зображенні історії, «адже верблюди були усунуті з цієї картини після ґрунтовних роздумів; намагаючись очистити та полегшити предмет своїх творів та приємним чином представити головну дію, про яку там ідеться, мсьє Пуссен вирішив не вводити чудернацьких об'єктів, які могли б відволікти око глядача і розважити його дрібницями» (Conférence *académique du 7 janvier 1668*, in A. Mérot, op. cit., p. 134–136).

Але, безумовно, репрезентація історії порушує найбільше труднощів саме у царині поезії. Адже поезія представляє історію через вимисел. Тому вірність історії порушує перед поетом дві проблеми різної природи. Перша пов'язана із відмінностями між подібністю та репрезентацією: як і в живопису, вірність історії може увійти в конфлікт із вимогами правил мистецтва. Друга привертає увагу вже не до автономії мистецтва, а до автономії митця: дотримання історії може накладати обмеження, несумісні з вольностями поета, з його правом наважуватись на все. Очевидно, це стосується повноважень будь-якого митця, чи він поет, чи художник. Але у Франції, як і перед тим в Італії, ця проблема асоціювалася переважно із діяльністю поета, бо вона народжується із роздумів над ідеєю вимислу, а вимисел – компетенція поезії, а не живопису, яка натомість порушує питання ілюзії, тоді як драматична поезія має ту особливість, що в ній водночас задіяні й живописна ілюзія, і поетична вигадка.

Примирення численних вимог не завжди можливе, але вільність поета може виявитися й у презирстві до всіх цих суперечностей, як-от у випадку Корнеля, який не вагаючись звертається у своїх передмовах до найрізноманітніших аргументів, відповідно до вимог п'єси. Так, в ім'я правил мистецтва, а отже, вимог репрезентації, він виправдовує своє вільне трактування історії у «Смерті Помпея», де він хотів «вкласти у дві години те, що відбувалось два роки». Тут він

5

Подібність портрета (2)

Не дивно, що наслідки цієї нової концепції репрезентації найбільше далися взнаки саме у розумінні портрета. Якщо гарний портрет – це подібний портрет, то що визначає його подібність? На це запитання, порушене вже італійцями, Феліб'єн дає цілком оригінальну відповідь, дещо у стилі картезіанського аналізу.

> Чому, – запитує Феліб'єн, – перший-ліпший художник досягає подібності значно краще, ніж дуже вчений муж? (...) Зауважте, що йдеться саме про те, що часто видається подібністю у посередніх портретах. (...) Щойно завдяки якомусь знаку в нашій свідомості формується образ, що має стосунок до знайомої нам речі, ми одразу ж гадаємо, що знайшли неабияку подібність, котра, при більш уважному розгляді, часто виявляється лише легким натяком на неї.
>
> André Félibien, *Entretiens sur les vies et ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes*, 1668–1688, 7-e entretien, p. 453.

спирається на Аристотелеве розрізнення між поезією та історією. Але це не заважає Корнелю в іншому місці посилатись на історичну істину, а отже, на вимоги подібності, але цього разу задля того, щоб виправдати своє вільне поводження із правилами правдоподібності («істинне не завжди правдоподібне») та правилами моральності (тобто катарсису у моральному сенсі, як його розуміли у XVII столітті), які вимагають, щоб злочинці викликали жах, а злочин був завжди покараним. Цей аргумент подібності, – аргумент «від живопису», – детально розробляється у присвяті «Медеї», саме на основі порівняння поезії з живописом:

> Поезія та живопис мають, зокрема, те спільне, що одне часто робить гарні портрети потворних жінок, а інше – гарні наслідування дій, яких не варто наслідувати. У мистецтві портрета не питають, чи гарне обличчя, питають, чи подібне йому зображення; а в поезії варто зважати не на те, чи відповідають звичаї чеснотам, а на те, чи подібні вони до звичаїв особи, яка є їх джерелом. Поезія описує і погані, й добрі вчинки, не пропонуючи нам перші як приклад; і якщо вона нас лякає, то в жодному разі не покаранням за них, яке вона змушує нас побачити, а їхньою потворністю, яку вона намагається представити природно.

Виправдання «Помпеї» і виправдання «Медеї», хоч які вони різні, не є несумісними. Обидва виражають відмову підпорядковувати мистецтво зовнішнім вимогам, чи йдеться про вимоги історичної правди, чи про вимоги, що їх мораль та суспільство хочуть накинути на репрезентацію.

D. Наслідувати не означає копіювати. Від ідеї вигаду до ідеї оригінальності

Це прагнення до автономії пояснює інтерес до питання наслідування майстрів, що виявився у полеміці між Піко та Бембо. Вже там позиція французів була менш догматичною, ніж часто думають. Вони одностайно визнають, що наслідування майстрів відіграє суттєву роль у формуванні художника, скульптора чи письменника. Саме наслідуючи мистецтво, можна навчитись наслідувати згідно з природою та істиною, тобто самому стати митцем. Але наслідування мистецтва не тотожне власне мистецькому наслідуванню; перше є для останнього необхідною, але аж ніяк не достатньою умовою. Такий докір Філіп де Шампань спрямовує проти тих, кого він називає «копіювальниками манери», котрі «не йдуть далі від рабського копіювання певної манери автора, вбачаючи в ній остаточну мету та єдиний взірець, з яким вони повинні звірятися. За цим єдиним автором вони судять про манеру всіх інших і не здатні дивитись іншими очима на красу та приємність, що їх природа пропонує нам наслідувати» («Проти копіювальників стилю», *Conférence académique du 11 juin 1672*, in A. Mérot, op. cit., p. 225). Слід, за прикладом Зевксіда, наслідувати багато моделей, а не якусь одну, і, як уже говорив Піко, наслідувати їх зі здоровим глуздом, що означає для французів – скеровуючись природою та істиною. Звідси походить інший топос, який вживається у XVII столітті для опису дій митця – а саме образ бджоли, що сідає на безліч квітів, аби виготовити мед, який належить лише їй. Художник, як і бджола, повинен запозичувати у різних майстрів, аби нарешті стати самому собі майстром, тобто знайти манеру, яка б належала лише йому. Цю манеру Лафонтен характеризує як власний поетичний метод. Визнаючи велике різноманіття джерел свого натхнення, він глузує з «нерозумної худоби» – рабських імітаторів, що «наче справжні барани, йдуть услід своєму мантуанському пастуху»:

> J'en use d'une autre sorte ; et, me laissant guider
> Souvent à marcher seul j'ose me hasarder.
> On me verra toujours pratiquer cet usage ;
> Mon imitation n'est point un esclavage.
>
> Я ж хоч би й взяв когось в провідники,
> За ним навздогін мені бігти не з руки.
> На власний ризик, де хочу, прямую,
> Наслідуючи, слідом не іду я.
>
> *Épitre à Mr. l'éveque de Soissons*, 1687,
> in *Œuvres complétes*, Seuil,
> «L'intégrale», 1965, p. 493.

У випадку Лафонтена це проголошення незалежності та свободи тим більш важливе, що він є прибічником Давніх.

6

Декорум (Décorum)

«Декорум» у французькій мові означає те саме, що й у латинській – пристойність. У мистецькій царині декорум, як і πρέπον грецької риторики, має подвійне значення; якоюсь мірою воно визначене одночасно згори донизу і навпаки. Перше визначення має референційну природу: правило декоруму вимагає, щоб персонажі були представлені відповідно до їхнього статусу, суспільного положення та характеру: король не повинен висловлюватись та вдягатись як селянин, кожна пристрасть повинна бути представлена відповідно до статусу особи тощо. Друге визначення має моральну та соціальну природу. Репрезентація має узгоджуватись зі звичаями глядачів, не шокувати їх, відповідати правилам благопристойності. Фюретьєр наводить у своєму словнику лише друге значення: «*Décorum*. Латинське слово, що перейшло до французької мови, вживається в усталеному виразі: зберігати декорум (*garder le décorum*), тобто дотримуватись усіх правил благопристойності».

Суперечка між Давніми та Новими, що розгорнулась протягом останніх десятиліть XVII століття, дійсно змінила природу дебатів щодо наслідування майстрів. Захисники Нових піддають сумніву не ідею наслідування, а авторитет майстрів; з їхнього погляду, французькі художники доби Людовіка Великого незрівнянно вищі від митців давнини, і не лише греків та римлян, а й італійців доби Відродження. У XVII столітті прибічники і Давніх, і Нових однаково визначали мистецьке наслідування стосовно природи та істини. Тому всі вони робили однакове розрізнення між справжнім мистецьким наслідуванням та рабським імітуванням манери інших. Ті, хто захищали Давніх, представляли їх не просто моделями для наслідування, а моделями для наслідування згідно з природою та істиною. І на цій же самій підставі захисники Нових відмовлялись розглядати Давніх як моделі, бо самі вони не наслідували згідно з природою та істиною, на противагу французам, які, казали вони, досягнули у цьому та в інших відношеннях незрівнянних успіхів. «Карета не створена за жодним зразком», – пише Шарль Перро; мистецтво Лафонтена, каже він, «цілком новітнє» і немає жодного вигаду в його творах, «зразок якого знайшовся би серед писань давніх» (Parallèle des Anciens et des Modernes [1688–1696], Genève, Slatkine reprints, 1979, p. 273). Ідея вигаду, з часів Ренесансу постійно асоційована з ідеєю наслідування, вже не має тут риторичного сенсу *inventio*; вона також набуває сенсу новизни, що своєю чергою надає новий сенс ідеї наслідування, переводячи її з площини змагання, як у Піко, у площину оригінальності: «Ніхто й ніколи, – знову пише Перро щодо Лафонтена, – не заслужив такою мірою, щоб його розглядали як оригінального та першого у своєму роді» (*Les hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siecle avec leurs portraits au naturel* [1696–1700]. Genève, Slatkine Reprints, 1970).

E. Від регулятивного принципу до нормативного принципу: ідея наслідування у XVIII столітті

Хоча рефлексія над ідеєю наслідування продовжується й у XVIII столітті, вона більше не провокує таких дебатів, як у попередньому столітті. Насамперед тому, що ця рефлексія стала розвиватись поза мистецькою цариною, серед теоретиків мистецтва, які підходили до ідеї наслідування під виключно теоретичним кутом зору, – на відміну від мислителів XVII ст., зацікавлених як теорією, так і практикою. Віддаляючись від митців, рефлексія над мистецтвом набула більшої систематичності, як показує назва твору абата Бато, опублікованого 1747 року: «Les Beaux-Arts réduits à un seul principe» («Красні мистецтва, зведені до єдиного принципу»). Поширення принципу наслідування на всю сукупність красних мистецтв відтак призвело до застигання теорії, яка перетворила досить гнучкий регулятивний принцип класичної доби, що стосувався насамперед формування художника, на універсальний принцип, водночас нормативний та пояснювальний, що претендує охопити всі мистецькі форми. Разом з тим народження естетики почуття та естетики природи (які обидві пов'язані з появою нових форм чутливості та перетворенням ідеї природи) підносить визначення мистецтва як наслідування природи за рахунок усіх інших визначень, водночас надаючи цьому визначенню помітно іншого сенсу, ніж воно мало у XVII столітті. Втрачає свою актуальність думка Буало, що «не існує такого змія, такого страхітливого чудовиська, художнє наслідування якого не здатно було б принести приємність очам» (*Art poétique*, chant 3, in *Œuvres*, Gallimard, «La Pléiade», 1966). Тепер віддають перевагу наслідуванню прекрасної природи у шляхетній гаммі правдоподібності та благопристойності (*décorum*). Ця нова концепція наслідування природи, що супроводжується охолодженням цікавості до великих жанрів (трагедія, наративний живопис), зробила очевидно застарілими більшу частину рефлексій попереднього століття довкола стосунків між природою та історією. Як у мистецтві, так і у філософії природа відтепер протистоїть історії. Доведеться чекати Давіда, аби Аристотелеве визначення мистецтва як репрезентації людських дій віднайшло у живописі друге дихання.

Ці різноманітні перетворення, що відбились на ідеї наслідування, не заважали авторам XVIII століття висловлювати щодо багатьох пунктів ті ж переконання, що й їхні попередники – зокрема, щодо потреби відрізняти мистецьке наслідування від усіх інших форм наслідування, від подібності

7

Вираження

Слово «вираження» (*expression*) входить до французького словника живопису близько 1650-х років, і це нове вживання надовго залишається без еквівалентів у інших мовах (у «Vocabulario toscano dell arte del disegno», опублікованому Бальдинуччі у 1681 році, слова *espressione* ще немає). «Вираження» насамперед вживають у загальному значенні вираження сюжету картини, тобто як синонім репрезентації. Але досить скоро воно набуває другого вужчого значення – репрезентації пристрастей. Таким чином Ле Брюн розрізняє загальне вираження, тобто «наївну й природну подібність представлених речей» та конкретне вираження, «що зображає рухи серця та унаочнює наслідки пристрастей» (Conférences académiques du 7 avril et 5 mai 1668 sur L'Expression des passions, in A. Merot, op. cit. p. 148). Перше значення поступово зникло, поступившись місцем другому, і це дозволяє відрізняти вираження від репрезентації.

чи копії. Рефлексія щодо природи чуття та ролі відчуттів, таким чином, призвела теоретиків мистецтва до радикального протиставлення мистецького наслідування та ілюзії. Як пише Мармонтель у статті «Ілюзія» з «Енциклопедії», те, що називається театральною чи живописною ілюзією, – це лише «напівілюзія», задоволення від мистецтва, підтримуване «мовчазним та неясним усвідомленням, що це лише омана». Специфічна природа мистецького наслідування виражається у специфічній природі насолоди, яку воно нам приносить. Так, власним шляхом – шляхом аналізу відчуттів – теоретики XVIII століття повернулися до ідеї Аристотеля, яка складала осердя доктрини їхніх попередників: насолода, яку приносить мімесис, є насолодою, властивою самому мімесису.

V. «NACHAHMUNG»: МІМЕСИС ПІД СУМНІВОМ

У Німеччині застосування терміна *nachahmen* (наслідувати) стає проблематичним починаючи з першої половини XVIII століття і є проявом лексичної кризи, зумовленої більш загальною кризою аристотеліанського принципу мімесису. Дедалі більше авторів, як-от Й. Й. Вінкельман та Й. Г. Гердер, намагаються запровадити якісь тонкі розрізнення, щоб врятувати це слово від змішування з його негативно забарвленими корелятами, *nachmachen* та *kopieren* (підробляти, копіювати). Але всі їхні старання виявились марними. Наприкінці XVIII століття на часі вже була боротьба не з цими корелятами, а із самим поняттям *nachahmen*. Жан Поль та Ф. Шлеґель неодноразово асоціювали *Nachahmnung* (наслідування) із простим копіюванням. Цю еволюцію завершує А.В. Шлеґель, рішуче відкидаючи аксіому *ars imitatur naturam*. Мистецтво не має наслідувати природу. Згідно з цим мислителем, слово *nachahmen* варто замінити відтепер на терміни *bilden* (формувати, кшталтувати) та *darstellen* (представляти).

A. Латентна лексична криза (1700–1760)

Лише після 1700 року в Німеччині починаються справжні дебати щодо принципу мімесису – предмета, який хвилював Італію, Англію та Францію з часів Ренесансу. На момент початку в Німеччині цієї дискусії формула *ars imitatur naturam* вже не є самоочевидною, оскільки кожен із термінів цієї аксіоми наснажений численними значеннями. Наслідування можна розуміти то як точне відтворення, то як вигадливе перебудовування реальності, а природу – то як *natura naturata*, то як *natura naturans*. Із 1740-х років у німецькій філософській мові розвивається глибока криза, спричинена дебатами щодо використання слова *nachahmen* (наслідувати), яке одні намагаються будь-що врятувати, а інші, навпаки, навантажити негативним потенціалом. Ще в середині століття ані Й. К. Ґотшед, ані Й. Е. Шлеґель не вбачали у терміні *Nachahmung* ані двозначності, ані складності: «Поет – це вмілий наслідувач усіх речей природи (*ein geschickter Nachahmer aller natürlichen Dinge*)», J. C. Gottsched, *Versuch einer kritischen Dichtkunst* [1730], Leipzig, Breitkopf, 4e éd. augm. 1751, p. 20), це вже не було так для Я. Я. Бодмера, Я. Я. Брайтинґера, Ґ. Е. Лессинґа. «Вірні та прикрашені (*getreu und verschönert*) терміни, які застосовуються до наслідування та природи як об'єкта наслідування (*Nachahmung*), нерідко спричиняють непорозуміння», – говорить Лессинґ 1768 у «Гамбурзькій драматургії» (*Hamburgische Dramaturgie*, § 70, p. 359–360).

♦ Див. вставку 8.

То підкріплене авторитетом Аристотеля, то, навпаки, зведене до рівня копії (*nachmachen*, *kopieren*), поняття *Nachahmung* дає місце дедалі витонченішим лексичним розрізненням, що становлять проблему для перекладача. В цьому відношенні досить показовим є Вінкельманів вжиток терміну. Хоч «наслідування» було осердям його першого есею, «Роздуми щодо наслідування грецьких творів у живописі та скульптурі» 1755 року (*Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildniskunst*, p. 27 sq.), у наступних текстах Вінкельману дедалі більш незручно використовувати це слово. У 1759 він намагається відрізнити справжнє наслідування (*nachahmen*) від простого копіювання (*nachmachen*):

> Особисто я виступаю проти копіювання (*das Nachmachen*), а не проти наслідування (*die Nachahmung*). Під першим я розумію рабське калькування (*knechtische Folge*), тоді як у цьому [другому] об'єкт наслідування, якщо підійти до нього з розумом, може прийняти начебто нову природу і стати чимось самобутнім (*gleichsam eine andere Natur annehmen und etwas eigenes werden*).
>
> *Erinnerung über die Betrachtung der Werke der* Kunst», p. 151.

Лексична криза тут очевидна. Слідом за Вінкельманом Й. Г. Гердер намагається провести тонке розрізнення між перехідним дієсловом *nachahmen*, синонімом рабського наслідування, та неперехідним дієсловом *nachahmen*, що означає власне наслідування. «*Einen nachahmen*, на мою думку, означає калькувати сюжет чи витвір іншого; натомість *einem nachahmen* означає звертатися у розробці цього чи іншого сюжету до чийогось мистецтва та мудрощів (*Einen nachahmen heißt, wie ich glaube, den Gegenstand, das Werk des andern nachahmen; einem nachahmen aber, die Art und Weise von dem andern entlehnen, diesen oder einen ähnlichen Gegenstand zu behandeln*)» (цит. за: J. et W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 13 , art. «Nachahmen»). Передати це розрізнення іншою мовою не просто: еквівалентом перехідного *nachahmen* буде «копіювати, рабськи відтворювати», а неперехідного *nachahmen* – «надихатися кимось,

змагатися з кимось». Для Вінкельмана і Гердера стратегія є тією самою: обидва намагаються перенести все негативне забарвлення *nachahmen* на якесь споріднене слово, як-от *nachmachen* чи *einen nachahmen*, аби позбавити слово *Nachahmung* його згубних конотацій. Утім, ці лексичні хитрощі не досягають мети, і саме термін *Nachahmung* виявляється затаврованим підозрою у рабському епігонстві.

B. «Nachahmen» та занепад принципу наслідування близько 1800 року

Це доводить подальша еволюція. Протягом наступних десятиліть під підозрою опиняються вже не лише споріднені слова (*kopieren, nachmachen, nachbilden*), а й сама семантична матриця *nachahmen*. Критика лунає передусім з табору романтиків та їнього оточення.

♦ Див. вставку 9.

У своєму «Підготовчому курсі з естетики» (1804) Жан Поль звертається до Гердерового лексичного розрізнення між перехідним та неперехідним модусами слова *Nachahmen*, але робить із нього суворіші висновки:

> *Aber ist denn einerlei, die oder der Natur nachzuahmen, und ist Wiederholen Nachahmen? – Eigentlich hat der Grundsatz, die Natur treu zu kopieren, kaum einen Sinn.*
>
> Але чи одне і те саме *die* та *der Natur nachzuahmen*, і чи повторення – це наслідування? Власне, принцип, що полягає у вірному копіюванні природи, навряд чи має сенс.
>
> *Vorschule der Äesthetik*, § 3, p. 34.

Починаючи з 1795 року дедалі більше дискредитуючи наслідування, Жан Поль робить із *nachahmen* просто синонім *kopieren*: «Наслідування природи – це ще не поезія, адже копія не може містити більше, ніж містить прообраз (*Die Nachahmung der Natur ist noch keine Dichtung, weil die Kopie nicht mehr enthalten kann als das Urbild*)» (*Über natürliche Magie der Einbildungskraft* «Про природні чари виображення», p. 202). Дедалі тісніше асоційоване з термінами *wiederholen*, *kopieren*, *nachäffen*, слово *nachahmen* змушує іншомовного читача коливатися між різними перекладами: повторювати, копіювати, мавпувати, – чи все ж наслідувати. Від Ф. Шлеґеля, який з приводу наслідування говорить про

8

Критика ідеї наслідування природи у Лессинґа

Вжиток Лессинґом слова *Nachahmung* узгоджується з його загальною позицією щодо теорії мистецтва: він звертається до цього поняття, аби продемонструвати внутрішні суперечності в ньому. На його думку, якщо принцип наслідування природі належить застосувати буквально, як у Брайтинґера чи у Батте, то потворності зійдуть за мистецтво, а ідеальна гармонія пропорцій здаватиметься дивовижею:

> …Приклад природи, який мусить виправдати поєднання урочистої серйозності із жартівливою веселістю, так само добре міг би виправдати і кожну драматичну потворність, в якій немає ані плану, ані складу, ані здорового глузду. Наслідування природи (*Die Nachahmung der Natur*) віднині взагалі не мусить бути принципом мистецтва (*Grundsatz der Kunst*); або ж, якби воно ним лишалося, то мистецтво перестало б бути мистецтвом, принаймні високим мистецтвом (...) найбільш мистецьке при такому розумінні було б найгіршим, а найбільш дике найкращим.
>
> G. E. Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*, 70-e section, 1-er janvier 1768 [1769], Stuttgart, Alfred Kroener Verlag, 1958, p. 275.

Лессинґ напосідається не на принцип наслідування як такий, а на принцип наслідування природи. Якщо сутність мистецтва – це наслідування природи, то слід усвідомити всі наслідки цього: ідеальний відбиток реальності явив би оку негарні, навіть потворні репрезентації та зображення. Строге застосування принципу наслідування природи призводить до протилежного тому, чого прагнули, тобто красі, так що цей принцип втрачає всю свою художню значущість. У «Лаокооні» слово *Nachahmung* вживається знов, але насамперед щодо способів репрезентації в живопису: «Живопис може застосовувати свої знаки (*Zeichen*) чи способи (*Mittel*) своїх наслідувань (*Nachahmungen*), які є лише пов'язаними у просторі» (G. E. Lessing, *Laocoon* XV). Слідом за «Роздумами» Вінкельмана Лессинґ зберігає слово *Nachahmung*, що, як видається, найбільш пасує для вираження пошуку ідеальності краси, а отже, й сутності самого мистецтва. Таким чином, *Nachahmung* не відкидається, але воно не має статусу справжнього мистецького та естетичного концепту. У «Лаокооні» це слово ототожнюється із *Darstellung*, репрезентацією. Інше значення, значно більш туманне, відсилає до поетичних та живописних моделей античності. *Nachahmung* ще не протистоїть відкрито мімесису; не будучи насправді позбавленим змісту, воно дедалі більше виражає поступки щодо культу класичного ідеалу краси. Інакше кажучи, завдяки авторитету Вінкельмана, це слово ще зберігає легітимність, але його теоретична значущість стає настільки проблематичною, що лише естетика, яка розвивається на той час у Німеччині, здатна повернути йому плідність.

Жан-Франсуа ҐРУЛЬЄ

«штучні підробки» грецьких творів (у першому виданні – «*künstliche Nachbildungen*», у подальших виданнях – «*künstleriche Nachahmungen*», *Über das Studium der griechischen Poesie* [Про вивчення грецької поезії], p. 330) та Новаліса, який у листі до свого брата Карла, датованому 1800 роком, вже безапеляційно стверджує, що поезія – це строгий антипод наслідування, статус слова «*Nachahmung*» продовжує деградувати, а кількість його можливих розумінь зростати. У1801–1802 рр. Август Вільґельм Шлеґель ставить радикальну крапку в цій дискусії. У своїх «Лекціях про літературу та красні мистецтва», прочитаних у Берлінському університеті, він заходиться систематично розвінчувати Аристотелів принцип мімесису:

> Er geht dabei aus von dem schon früher erwähnten Satze des Aristoteles, die schönen Künste seien nachahmend, der dann von den Neueren zu der Vorschrift «Die Kunst soll die Natur nachahmen» verwandelt worden sei, und zeigt, dass dieser falsch sei, falsch aber auch die etwas engere Formel des Batteux: «Die Kunst soll die schöne Natur (oder "die Natur ins Schöne") nachahmen».
>
> Аристотель стверджував як доконаний факт, що красні мистецтва – наслідувальні (*die schönen Künste seien nachahmend*); це було б так, якщо під цим слід розуміти, що в них є дещо наслідувальне (*es komme etwas Nachahmendes in ihren vor*); але це неправильно, якщо це означає, як це насправді розумів Аристотель, що наслідування становить всю їхню сутність (*die Nachahmung mache ihr ganzes Wesen aus*). (...) Численні Сучасні потім перетворили це на припис: мистецтво повинно наслідувати природу (*die Kunst soll die Natur nachahmen*). Неточність та двозначність категорій природи та наслідування спричиняє найбільші непорозуміння та призводить до найрізноманітніших суперечностей.
>
> *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* «Лекції про літературу та красні мистецтва», p. 252 sq.

А. В. Шлеґель бачить безліч симптомів неадекватності терміна *nachahmen*. Приміром, у Батте, котрий постулює, що мистецтво

9

Творче наслідування у Карла Філіпа Моритца

Наприкінці XVIII століття наслідування вже не передбачало ідеї раціонального порядку, притаманного природі чи властивого системі мистецьких правил. Воно стикається із подвійним процесом: з одного боку, дедалі більша суб'єктивізація всіх естетичних категорій, з другого – вироблення нового поняття природи. Відтепер мистецтво повинно творити, керуючись принципом автономії, аналогічним до того, що притаманний живим істотам. Твір з'являється в ході динамічного процесу, внутрішнього та автономного. Але у Морица, на відміну від Ґете, цей рух аж ніяк не співвідноситься із дослідженням природи як такої. Навіть більше, природа та мистецтво об'єднуються в єдине ціле, подібне до космосу греків, яке їх щільно зумовлює. Зрештою, мистецтво повинно віднайти мовлення природи – або завдяки наслідуванню, або завдяки символізму. Таким чином, естетична орієнтація Морица віддалена як від раціоналізму Брайтинґера, так і від виключно мистецького бачення Вінкельмана чи Лессинґа. Думка Морица надихається ентузіазмом та містикою цілого: посутнім критерієм краси може бути лише критерій цілком завершеної чи доконаної (*Vollendetes*) речі. Але саме це прекрасне є лише моментом у русі, метою якого є осягнення цілості. Якщо у нас немає поняття добра чи доброго в етичному сенсі, ми не зможемо повно осягнути ідею формотворчого наслідування (die *bildende Nachahmung*), притаманного творчій здатності прекрасного, як вона виявляється у творі:

> *Die eigentliche Nachahmung des Schönen unterscheidet sich zuerst von der moralischen Nachahmung des Guten und Edlen dadurch, dass sie, ihrer Natur nach, streben muss, nicht, wie diese, in sich hinein, sondern aus sich heraus zu bilden.*
>
> Справжнє наслідування прекрасного відрізняється насамперед від морального наслідування доброго і шляхетного, оскільки воно, за своєю природою, мусить прагнути формувати себе (*zu bilden)* не всередині себе, а із себе назовні.
>
> Karl Philipp Moritz, *Über die bildende Nachahmung des Schönen* [1788], у: *Schriften zur Asthetik und Poetik*, Tübingen, Niemayer, 1962, p. 67.

Aus sich heraus zu bilden «формувати із себе назовні» прояснює двозначність фрази. Творче наслідування не має нічого спільного із наслідуванням, як його розумів, наприклад, ще Лессинґ: це поезис, що оживляється *Bildungskraft*, творчою силою. *Nachahmung* у цьому разі ще менш піддається перекладу, оскільки Мориц позначає цим слово саме те, чим воно не є – діяльність творчої уяви. Так він досягає розриву із мистецькою традицією наслідування; теоретик має на меті ідеалізацію прекрасного, що передбачає звертання як до містичного досвіду, так і до естетичного. Під впливом цього нового, хоча й неясного, значення і формується естетична орієнтація німецького романтизму.

Жан-Франсуа ҐРУЛЬЄ

повинно наслідувати прекрасну природу чи, знов-таки наслідувати найкращим чином, слово «наслідувати» вжито недоречно, «адже [художники] або наслідують природу, якою її знаходять, хоча, можливо, з цього не вийде нічого гарного, або ж формують прекрасне (*man bildet sie schön*), і тоді вже не йдеться про наслідування (*so ist es keine Nachahmung mehr*). Чому б не сказати одразу: мистецтво повинне представляти прекрасне (*Warum sagen sie nicht gleich: die Kunst soll das Schöne* darstellen …)» (A. W. Schlegel, *op. cit.*, p. 253). Недоречний термін *nachahmen*, яким тут перекладається недоречне поняття наслідування у Батте, слід просто усунути. І Шлеґель висновує: «Найбільш правильна теза [стосовно наслідування природі] відтак звучить: мистецтво мусить формувати природу (*die Kunst muß Natur bilden*)». На зміну *nachahmen* приходять *bilden* та *darstellen*. Неперекладність стає вироком цього слова.

VI. РЕАЛІЗМ ЧИ КОНВЕНЦІОНАЛІЗМ: НОВІ ПЕРСПЕКТИВИ

Поняття референції, відповідності, подібності, що складали підґрунтя різних теорій наслідування, сьогодні стали досить проблематичними. Ідея наслідування, як вона функціонувала протягом століть, перенісши безліч перетворень, стала зрештою означати, що об'єкт є даним у досвіді й що репрезентація може адекватно співвідноситись із реальністю. «Споглядати подібне, – пише Аристотель, – навіть у далеких одна від одної речах властиво кмітливому (τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν εὐστόχου)» (*Риторика* III, 11, 1412 a12). Це висловлювання, де подібність постає умовою можливості репрезентації, було аксіомою у теоріях мистецтва аж до XIX століття. Наївний реалізм, що лежить в основі концепцій репрезентації та базується на ідеї подібності, був рішуче поставлений під сумнів епістемологією та аналізами, проведеними, зокрема, філософами мови. Нельсон Ґудман радикалізував конвенціоналістську позицію, що межує з релятивізмом. На його думку, зв'язок між A та B полягає у відношенні між їхніми елементами, які можуть бути цілком різнорідними, і це відношення реалізується у символічній плідності з не меншим успіхом, ніж традиційна аристотеліанська подібність: *Almost any picture can represent almost anything* «майже будь-яке зображення може репрезентувати майже будь-що» (*Langueges of art,* Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968, p. 38). Принцип, згідно з яким репрезентація реальності повинна засновуватися на подібності до репрезентованої речі, спирається, таким чином, на віру, а не на логічні докази.

Ця концепція репрезентації породжена естетичною рефлексією над функціями метафори, але, виходячи з нової теорії референції, вона простягається на всю сукупність символічних витворів мистецтва. Ернст Ґомбрих суперечить тому, що він називає «крайнім конвенціоналізмом» Ґудмана й обстоює існування реальної візуальної подібності (*a real visual ressemblance*), звертаючись до сучасних психологічних, антропологічних та філософських досліджень перцепції. Не відкидаючи наявність певних правил сприйняття й того, що Ґудман називає «навіюванням» (*inculcation*) у впізнанні візуальних репрезентацій, Ґомбрих відкидає ідею, буцімто образи, що репрезентують природу, є не більше ніж конвенційними знаками, того ж роду, що й знаки мови. Він убачає подібність між візуальним простором картини та природою репрезентованих об'єктів (пор. «Image and Code: Scope and Limits of Conventionalism in Pictorial Representation» у «*The Image and the Eye*», Phaidon Press, 1982). Але ці зв'язки подібності виключають будь-яку реалістичну референцію до об'єкта, адже й найреалістичніша репрезентація уже передбачає довге навчання та чітко детерміновану культурну та соціальну систему координат. У більшості дослідників це призводить до парадоксальної ситуації, адже знецінення наслідування як центральної категорії естетики породжує численні теорії щодо того, що лежало в основі цього поняття, – чи це подібність, референція чи репрезентація. На противагу мистецтвознавству XIX століття, сучасна естетика відкидає наслідування вже не в ім'я творчої свободи чи радикальної автономії мистецького вигаду, а через принципове переконання, що кожний акт референції мови до реальності виключає будь-яку гомологію чи будь-який можливий ізоморфізм між дискурсом та реальністю. Дебати між реалізмом та антиреалізмом обов'язково імплікують естетику, зумовлену зв'язком із логікою, а отже, і з новими епістемологічними та метакритичними моделями. Питання реалізму впливає як на визначення цінностей, об'єктивних властивостей твору, прекрасного, кольорів, як і на визначення репрезентації, референції та подібності, тобто більшу частину естетичної царини. Це у жодному разі не означає, що поняття наслідування перестало бути нагальним і втратило свою експресію, зведене до рівня копіювання чи підробки. Саме точніший аналіз функцій референції допоможе ідеї наслідування лишатися значущою.

Жаклін ЛІХТЕНСТЕЙН
Елізабет ДЕКЮЛЬТО (V)

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Дарини Морозової*
і *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

АРИСТОТЕЛЬ, *Поетика*, пер. Бориса Тена, Київ, 1967.

ALBERTI Leon Battista, *De pictura* [1435], trad. fr. J.-L. Schefer, Macula, 1992.

AUERBACH Erich, *Mimêsis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale* [1946], trad. fr. C. Heim, Gallimard, 1967.

BATTEUX, Charles, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe* [1746], Aux amateurs de livres, 1989.

BLUMENBERG Hans, «"Nachahmung der Natur". Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen», in *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede* [1957], Stuttgart, P. Reclam jun., 1981, p. 55-103;

— *Die Lesbarkeit der Welt* [1981], Francfort, Surhkamp, 1993.

DE BRUYNE Edgar, *Études d'esthétique médiévale*, Bruges, Albin Michel, 1946.

DESCARTES René, *Œuvres et Lettres*, éd. A. Bridoux, Gallimard, «La Pléiade», 1937; 2e éd. remaniée et augm., 1953.

FÉLIBIEN André, *Entretiens sur les vies et les ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes* [1666-1688], 1er et 2e entretiens publiés par René Démoris, Les Belles Lettres, 1987.

GOMBRICH Ernst, *The Image and the Eye*, Oxford, Phaidon Press, 1982;

— «The "What" and the "How": Perceptive Representation and the Phenomenal World», *in* R. RUDNER and I. SCHEFFLER (éd.), *Logic and Art. Essay in honour of Nelson Goodmann*, Indianapolis, Bobbs-Merril. Co., 1972.

GOODMANN Nelson, *Langages de l'art* [1968], trad. fr. J. Morizot, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1990.

GOTTSCHED Johann Christoph, *Versuch einer kritischen Dichtkunst* [1730], Leipzig, Breitkopf, 4e éd. augm. 1751.

HOHNER Ulrich, *Zur Problematik der Naturnachahmung in der Ästhetik des 18 Jahrunderts*, Erlanger, Verlag Palm und Enke, 1976.

ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies*, éd. et trad. fr. M. Reydellet, J. André *et al.*, Les Belles Lettres, 1981.

JAUSS Hans Robert (éd.), *Nachahmung und Illusion* [1964], Munich, Eidos, 1969.

JEAN PAUL, *Vorschule der Ästhetik* [1804], in *Werke*, éd. N. Miller, Munich, Hanser, 1959-1985, vol. 5, p. 7-456; *Cours préparatoire d'esthétique*, trad. fr. A.-M. Lang et J.-L. Nancy, Lausanne, L'Âge d'homme, 1979;

— *Über natürliche Magie der Einbildungskraft* [1795], in *Werke*, éd. N. Miller, Munich, Hanser, 1959-1985, vol. 4, p. 195-205.

JUNIUS Franciscus, *De pictura veterum libri tres* [1637], trad. fr. Colette Nativel, Droz, 1999.

LESSING Gotthold Ephraim, *Hamburgische Dramaturgie* [1767-1768], éd. K. Berghahn, Stuttgart, Reclam jun., 1981.

MANCINI Giulio, *Considerazioni sulla pittura* [1620], Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1956-1957.

MÉROT Alain, *Les Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture au XVIIe siècle*, énsb-a, 1996.

PATRIZI Francesco, *Della Poetica*, Ferrare, par Vittorio Baldini, 1586 ; trad. angl. M. Cavalchini et I. Samuel, Oxford, Clarendon Press, 1973.

POUSSIN Nicolas, *Correspondance de Nicolas Poussin*, Fernand de Nobèle, 1968.

PREISENDANZ Wolfgang, «Zur Poetik der deutschen Romantik I. Die Abkehr vom Grundsatz der Naturnachahmung», *in* H. STEFFEN (éd.), *Die Deutsche Romantik. Poetik, Formen, Motive*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1967, p. 54-74;

— «Mimesis und Poiesis in der deutschen Dichtungstheorie des 18. Jahrhunderts», in W. RASCH (éd.), *Rezeption und Produktion zwischen 1530 und 1730. Festschrift für G. Weydt*, Berne-Munich, Francke, 1972, p. 537-552.

QUATREMÈRE DE QUINCY Antoine Chrysostome, *Essai sur la nature, le but et les moyens de l'imitation dans les beaux-arts* [1823];

— *De l'imitation*, Archives d'architectures modernes, 1980.

SANTANGELO Giorgio, *Le epistole «De imitazione» di Giovanfrancesco Pico della Mirandola e di Pietro Bembo*, Florence, Nuova Collezione di testi umanistici inediti o rari, 1954.

SCHLEGEL August Wilhelm von, *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, in *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, éd. E. Behler, Paderborn, Schöningh, vol. 1, 1989.

SCHLEGEL Friedrich von, *Über das Studium der griechischen Poesie* [1797], in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 35 vol., éd. E. Behler, Paderborn, Schöningh, 1958 *sq.*, sect. 1, vol. 1, p. 217-367.

TASSO Torquato, *Discorsi dell'arte poetica et del poema eroico* [1587], Bari, G. Laterza, 1964.

MIMÊSIS *Vocabulaire européen des philosophies* – 802

TATARKIEWICZ Wladislaw, *A History of Six Ideas* [1975], trad. angl. C. Kasparek, La Haye, Martinus Nijhoff, 1980.

WINCKELMANN Johann Joachim, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* [1re éd. Friedrichstadt, 1755, 2e éd. augm. Dresde et Leipzig, 1756], in *Kleine Schriften*, éd. W. Rehm, Berlin, Gruyter, 1968, p. 27-59 ; *Réflexions sur l'imitation des oeuvres grecques en peinture et en sculpture*, trad. fr. L. Mis, Aubier, 1954;

— *Erinnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst* [1759], in *Kleine Schriften*, éd. W. Rehm, Berlin, Gruyter, 1968, p. 149-156.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BALDINUCCI Filippo, *Vocabolario toscano dell'arte del disegno con la notizia de'nomi e qualità delle gioie, metalli, pietre dure, marmi, pietre tenere, sassi, legnami, colori, strumenti, ed ogn'altra materia, che seruir possa, tanto*

alla costruzione di edifici e loro ornato, quanto alla stessa pittura e scultura, Florence, Santi Franchi, 1681.

FURETIÈRE Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, Arnout & Renier Leers,

1690, rééd. 1694, 1737, repr. 3 vol., Genève, Slatkine, 1970, et Le Robert, 1978.

GRIMM Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854; repr. Munich, Deutscher Taschenbuch, 1984.

ЗАГАЛЬНЕ МІСЦЕ

гр.	τόπος, τοπηγορία, δείνωσις
лат.	*locus communis, indignatio*
англ.	*commonplace*
фр.	*lieu commun*

▸ COMPARAISON, CONCETTO, DESTIN, IMAGE, INGENIUM, **МІМЕСИС**, **ПАТОС**, PROBABILITÉ, **ПІДНЕСЕНЕ**, VÉRITÉ

Сучасний вислів «загальне місце» у значенні «кліше» чи «банальність» має довгу, щонайменше трьохсотрічну історію. Хоча зараз він набув зневажливої конотації, протягом довгого часу він мав позитивний сенс як суттєвий елемент інтелектуальної та мистецької освіти. Від XVI і до XVIII століття у Франції, як і по всій Європі, «загальне місце» було технічним терміном. Кажучи схематично, цей вислів мав два дуже різних значення, кожне з яких у свій спосіб відтворюється у модерному смислі. З одного боку, загальним місцем називали ораторський виклад; з другого – рубрики картотеки. Ці два значення у свою чергу походять від поняття «місця» або топосу (τόπος) *в античній риториці, яке Аристотель визначив як «те, під що підпадає багато ентимем»* (Риторика *II, 26, 1403 a16–17), цих силогізмів правдоподібності, характерних для риторики.* [*У Аристотеля ентимема – риторичний умовивід, заснований на припущенні.*]

I. «TOPOS»: ЗАГАЛЬНЕ МІСЦЕ ЯК ВМІСТИЩЕ ЗАСНОВКІВ

Перше із трьох значень походить із «Риторики» Аристотеля. Греки говорять просто τόπος, місце (*lieu* у франц. перекладі Медерика Дюфура [Les Belles Lettres, 1973], котрий увів у франц. мову розрізнення між «власними місцями» (*lieux propres*), чи «спеціальними місцями» (*lieux spéciaux*), та «загальними місцями» (*lieux communs*) у I, 2, 1358a 13 і далі, а також у II, 22, 1369b 28). Місце, як каже Аристотель, – це στοιχεῖον, елемент ентимем: εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπίπτει «це те, під що підпадає багато ентимем» (II, 26, 1403a 17). Ось чому, на відміну від засновків, або «протасисів», властивих лише одному із жанрів промов – дорадницькому, судовому чи епідейктичному [або «демонстративному», себто такому, що вказує на щось і його характеризує] (наприклад, корисне чи чесне для дорадницького жанру), місце завжди є «загальним» (οὗτοι δ´ εἰσὶν οἱ κοινοὶ περὶ δικαίων καὶ φυσικῶν καὶ περὶ πολιτικῶν «місця є загальними стосовно права, фізики, політики...», 1358 a13–14), наприклад, οἷον ὁ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον τόπος «місце більшого чи меншого». Як підкреслює Жак Брюншвіґ, «місце – це машина для створення засновків з опертям на даний висновок, так що те саме місце має бути застосовним до багатьох різних висловлювань, а те саме висловлювання дозволяє застосувати багато різних місць» (передмова до видання «Топіки» за ред. Брюншвіґа, *Les Belles Lettres*, I, 1967, p. XXXIX–XL). Механізм місця дозволяє розглядати випадок у його загальності, або, як ми говоримо й досі, «доречності» (*topique*).

У подальшій історії риторики перше значення «загального місця», вочевидь, не було забуто. У латинській риториці, як у давніх, так і у модерних авторів, *locus communis* чіткіше та більш педагогічно, ніж у Аристотеля, протистоїть «власним» місцям кожного з трьох жанрів. Отож, загальні місця відсилають до майже незмінного списку, від визначення (охоплюючи етимологію, *enumeratio partium* тощо) до побічних обставин («*Adjuncta*») через протиставлення та порівняння. Як і у Аристотеля, ці місця є, за припущенням, «місцями віднаходження» (*lieux d'invention*). Будь-яке місце насправді є вмістищем, «сховищем» аргументів (див. COMPARAISON). Зрештою, Аристотель не винайшов терміна τόπος, який, цілком імовірно, походить із мистецтва спогадів. Але характерною рисою Аристотеля є звичка цілком переосмислювати слово, яке він отримав зі слововжитку грецької мови у необробленому вигляді. Отож логічно, що поняття «топос» усі подальші топіки приписували, приховано чи відверто, «Риториці» чи «Топіці» Аристотеля.

♦ Див. вставку.

II. ЛАТИНСЬКИЙ «LOCUS COMMUNIS»: ЗАГАЛЬНЕ МІСЦЕ ЯК ОРАТОРСЬКИЙ ВИКЛАД

Згадуване друге значення відсилає до іншого великого мислителя в царині риторики, – Цицерона, хоча це значення є вже в «Риториці до Геренія» («Rhetorica ad Herennium»). Воно домінувало у романській Європі від XVI до XVIII ст., і парадоксальним чином саме таке значення найбільше випало з нашого поля зору. На

перший погляд, це значення погано поєднується з Аристотелевим *топосом*. Хоча воно також пов'язане із *доксою* (гадкою) та узагальненням, його суттєва відмінність полягає в тому, що його не можна визначити тільки через віднаходження (invention). *Топос* – це не сукупність висловлювань (коли хочете, речень), а засіб створення цих висловлювань. Натомість *locus communis* у цицеронівському значенні – це насамперед виклад, дуже ораторський, або просто пасаж у промові, або ж те, що просто називають «тирадою»: тобто, мовою Аристотеля, сукупність висловлювань, аргументів тощо. Якщо це «місце», то лише у дуже віддалений та опосередкований спосіб. У будь-якому разі, зараз найкраще вважати це нове поняття чи об'єкт за простий омонім попереднього.

Цицеронівський *locus communis* має три характеристики. Перша – це факт змішування усталених ідей, *докс*. Друга – це узагальнення, мовлення взагалі. І нарешті, це узагальнення розгортається протягом тривалого періоду, воно не обмежується коротким висловлюванням, сентенційною максимою. Один із найвиразніших текстів – це, безперечно, «De inventione» Цицерона, закінчення книги I, § 100–105. У судовому виступі класичним прикладом загального місця є прикінцева частина. Це момент обвинувальної промови, коли обвинувач говорить вже не проти обвинуваченого, що сидить напроти нього, а проти злочину взагалі – коли наші прокурори гнівно обурюються не проти такого-от, котрий зґвалтував чи вбив, а проти зґвалтування чи ворожнечі. В античних трактатах узвичаєним прикладом є батьковбивство, що в Римі було непрощенним злочином par excellence; у Цицероновому «Pro Milone» класичним прикладом є похвала правомірному захисту.

Стосовно ж *докси* одразу видно серйозність ставок. Безперечно, *докса* належить лише до сфери гадки, а не істини. Але те, що *докса* не є істиною, не знецінює її в очах ритора. Навіть навпаки, вона обтяжена *gravitas* (поважністю, переконливістю).

Риторика «топосу», риторика «кайросу»

▸ ART, **ЛОГОС, МОМЕНТ**

Риторика, ῥητορική (τέχνη), – слово, що вперше з'являється у «Горгії» Платона. Там вона згадана тільки для того, щоб відмовити їй у претензії на статус мистецтва, τέχνη, та принизити її до парадоксального статусу ἄλογον πρᾶγμα, речі, позбавленої логосу, або, якщо завгодно, «бездумної діяльності» (465 a). Саме мистецтво промови Горгія та софістів (їхній ораторський успіх і практика навчання) виявляється поза межами філософської раціональності. Залишається вигадати гарну риторику: філософуючу (*philosophante)* риторику «Федра», тобто «діалектику», «мистецтво розрізнень та подібностей» (266b), що має за мету не переконати, а піднести душі (це «психагогія», 261b).

Вся подальша розробка риторики, як у Платона, так і у Аристотеля, полягає у знеціненні, навіть забороні певного типу риторики на користь іншого типу. Риториці, яка грає з часом та способом висловлення, відмовлено у майстерності та розумності (риторика імпровізації, σχέδιοι λόγοι, це дискурс *ex tempore* «нашвидку»; риторика καιρός, «щасливої нагоди», що вміє використовувати парадокси висловлювання із тими καταβαλλόντες «перевертнями», винахідником яких є Протагор, із аргументами-катастрофами, що перекидаються, щойно виголошені). Поціновується ж як справжня та дійсно майстерна така риторика, що обмежується змістом висловлювання та підпорядковує час панівному простору. Цей дискурс, предмет опису філософів, є організмом, що показує себе та промовляється: треба знати, як його «розділити», дотримуючись його плану (пор. Платон, *Федр* 265e). Цей дискурс складається з ієрархії σύν «разом з… », від предикативного синтаксису до силогізмів, що підлягають нормам ἅμα, одночасності, яка приписує принцип несуперечливості й таким чином надає перевагу стабільності смислу проти вторгнення означника, омонімії, дотепу (увесь *organon*, метафізичний апарат та логіка Аристотеля, від книги «Гамма» Метафізики до «Софістичних спростувань»). Він описує «періоди» (буквально «повні оберти», які можна охопити одним поглядом, *Риторика* III, 9, 1409 b1) та віддає перевагу використанню візуальних фігур («метафора», яка переносить, та «метонімія», що видає частину за ціле) замість звукових (алітерацій із поетичними претензіями, ibid., III, 1, 1404a 24–29). Просування τόπος'у, місця, – це, вочевидь, суттєва частина цієї настанови. Зрозуміло, що влада місця пробуджує фантазії інтерпретаторів, котрі пропонують на позначення його розгалужену серію просторових метафор: ливарна форма, матриця, рудна жила, коло, сфера, район, криниця, арсенал, резервуар, осередок, комора, скарб; і не забудемо ще «яму для голубів» Роса (Brunschwig, Préface des *Topiques*, p. XXXIX, n. 3).

Завдяки *топосу* філософуюча риторика надає часові дискурсу просторовості і продовжує накопичувати слова, доки не віднайде потрібне.

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995 (3e partie).

Тут натрапляємо на одне зі значень слова *докса* у грецькій мові, позитивне значення «репутації, слави»: *докса* – це сукупність цінностей певного суспільства. І вона проявляється найкраще, коли ці цінності осміяні. Батьковбивство у римлян, расистське вбивство у нас викликає обурення. *Indignatio* – саме це є одним зі слів, якими Цицерон позначає загальне місце. У цього нового слова є перевага, адже воно менш формальне за вислів *locus communis*, який по суті належить до жаргону риторів, звичних до самої ідеї «місця». *In-dignatio* дає можливість переформулювати те, що діється, адже це слово відсилає до *dignitas*, гідності, а також до етимологічно близького *decet* «личить, годиться» чи *non decet* «не личить, не годиться», тобто до *decorum* «пристойності» (див. МІМЕСИС, вст. 6, а також статтю «Decorum» у: G. Ueding, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*). Батьковбивство, расизм, навіть насильство руйнують *decorum* чи, французькою мовою XVII століття, *les bienséances* «пристойність, прийнятність»: вони загрожують усій споруді суспільних стосунків.

В юридичному контексті особливої важливості набуває також перехід до загального. Узагальнюючи, адвокат «підіймає» суперечку (*élève le débat*), як це досі влучно називають. Цей рух підняття підіймає також рівень емоцій, сприяє переходу на вищий щабель. Адже услід за рухом піднесення ми звертаємось до високих принципів. Високі принципи зворушують велику публіку, збуджуючи великі емоції. Тоді досягають найвищого ефекту, що його здатне виробити риторичне мистецтво – ефекту, який Цицерон називає *movere* «зворушувати, вражати», що відповідає грецькому слову πάθος. І коли рух узагальнення є рухом угору, на самій вершині з необхідністю перебуває питання політики. У самого Цицерона досить швидко відбувається перехід від процесу про батьковбивство до власне політичних процесів, до теми «Батьківщина у небезпеці». Коли Веррес розіпнув римського громадянина на Сицилії лицем до італійської землі, нападу зазнала сама ідея римського громадянства. Як зазначає Квінтиліан, цим випадком досягнуто не лише межу, а й певного типу над-межу, *supra summum* (*non modo ad summum, sed quodam modo supra summum* [*Institutio oratoria* VIII, 4, 4]). Ми перебуваємо на вершині емоції та неприпустимого, тобто на рівні піднесеного.

Третя й остання риса загального місця відсилає до іншого терміна, не менш важливого для риторики, зокрема латинської: численність, протяжність чи «розмах», *copia*. Адже йдеться не просто про словесний надмір, про кількісну масу. *Copia* насамперед якісна. Надмір – це зовнішній знак пориву, нестримної сили, яку викликає промова. Утворене від *opes* «сили», зокрема військові, *copia* – це армія аргументів, римська армія. Улюблені образи Цицерона стосовно *copia* – паводок або спустошливе полум'я. В обох випадках цьому неможливо протистояти. Недарма ж канонічним прикладом *indignatio* є кінцева промова. Кінець довгої промови підсумовує та довершує, падають останні бар'єри опору. Обурення проти звинуваченого, жаліть до жертви – ось два суттєві *loci communes*, типові для кінцевої промови, для яких у «De inventione» Цицерона подано список окремих «місць», цього разу в канонічному значенні *monocy*: список аргументів, з-поміж яких слід вибирати аби створити свій виклад. Загалом такі ораторські виклади можна порівняти не стільки з тирадою, скільки з величною оперною арією. Найбільш очікуване дає не менше задоволення, не менше викликає аплодисменти. Величні емоції згуртовують публіку, тим паче спільноту. Іноді навіть, як у випадку Верді, це стає народженням нації. Отож, патос не є вульгарним, він гідний доброго імені спільного (*commun*), яке починаючи з Цицерона є однією з конотацій *locus communis*.

Можна побачити, що Цицеронів *locus communis* у жодному разі не є синонімом Аристотелевого τόπος. Те саме слово відсилає до дуже різних реалій. Прояснивши друге значення, можна замислитись, яким би у грецькій мові був еквівалент *locus communis* чи *indignatio*, у Аристотеля та у грецьких риторів взагалі. Дійсно, було б дивно, якби Аристотелева риторика ігнорувала такий значний феномен.

Для пізніх грецьких риторів, зокрема, для послідовників Цицерона, відповідь проста. Як технічний термін *indignatio* має строгий еквівалент: δείνωσις «обурення», «розпалення». Досить повна історична довідка міститься у статті «Deinotes» «Історичного словника риторики» (G. Ueding, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*), зокрема, кол. 468: der früheste rhetorische Terminus, der mit *deinos* verwandt ist, ist *deinôsis* (= lat. *indignatio*) «найбільш ранній риторичний термін, споріднений із δεινός, – це δείνωσις (= лат. *indignatio*)». Символом δείνωσις є Демосфен: так, у Квінтиліана цитується грецькою слово δείνωσις і з ним пов'язується *indignus* чи *indignitas* (VI, 2, 24; див. також VIII, 3, 88, IX, 2, 104); також у Лонгіна у трактаті «Про піднесене» (особливо XII, 5: Демосфен є неперевершеним ἐν ταῖς δεινώσεσι «у розпаленні»). А Діонісій Галікарнасський у своїй праці «Демосфен» приписує своєму герою δεινότης «міць», «жахливу силу», «дивовижну майстерність» як найвизначнішу рису. Для пояснення цих іменників треба осягнути всю вагу прикметника δεινός. Δεινός – це насамперед і по суті жахливе явлення сакрального, що відповідає латинському *terribile*, тому лук Феба Аполлона, що насилає чуму, є δεινός (*Іліада* I, 49). Звідси переходимо до «могутнього», а також «вмілого», на позначення кожного майстра своєї справи, зокрема, ритора чи софіста. Майстер-δεινός подібний до бога, чия техніка прихована, а результати очевидні. Як стати δεινός – єдина річ, якої Горгій обіцяє навчити (Платон, *Менон* 95c). Цей прикметник є цілою програмою: могутність та вправність, опанування впливу на публіку, «колосальний» успіх – ось вміщені в одному слові справді жахливі та сакральні

обіцянки риторики: стати майстром та запанувати над людськими серцями.

Оскільки Демосфен є δεινός, він уже не оратор, а бог, що паралізує та гальванізує свою аудиторію, робить із нею, що хоче, і йому неможливо протистояти. В його вустах вже не тирада, а, так би мовити, громовий «випад», блискавиця, яку кидає Юпітер-спустошувач. Таким чином, δείνωσις звужує *locus communis* до найбільш видимого виміру, виміру обвинувачення, забуваючи про жалість (яка у Цицерона також є викладом, загальним місцем). Від такого обмежування переходять до іншого. Скажімо, Лонгін зводить Демосфенову δείνωσις до самої стислості, щоб протиставити її особливій формі Цицеронового піднесеного, яка передається *copia* «розмахом». З одного боку, «випад» у вигляді блискавки, з другого – бурхливий потік Цицеронового загального місця: дві модальності того самого піднесеного. Пишучи грекою для римлянина, Лонгін створив неологізм, що не увійшов до вжитку – τοπηγορία на означення *locus communis* згідно з Цицероном: від *monocy*, але із суфіксом, що відсилає до публічного мовлення, мовлення *агори* (ἀγορεύειν, говорити перед Зібранням; *Про піднесене* XII, 5): Демосфен є неперевершеним ἔν ταῖς δεινώσεσι καὶ τοῖς σφοδροῖς πάθεσι «у розпаленні та могутніх пристрастях», Цицерон – τοπηγορίαις καὶ ἐπιλόγοις «у вимовлянні загальних місць та кінцевих промовах».

Що ж до Аристотеля, то в його «Риториці» вжито δείνωσις лише випадково, чотири рази, згідно з покажчиком видання «Belles Lettres», в якому термін слушно перекладають як *sentiment de révolte, indignation, exagération* «почуття протесту, обурення, перебільшення». Випадковість ужитку свідчить про те, що Аристотель цього разу не утворив зі слова поняття. Він використовує слово таким, яким воно є у звичайному вжитку, і нічого не змінює. Проте вживання, зафіксоване Аристотелем, є досить цікавим, адже очевидно, що воно вже типізоване риторикою: ἢ οἶκτον ἢ δείνωσιν «або жалість, або обурення» (III, 16, 1417a 13); «пристрасті (πάθη), які треба викликати, коли факти встановлено, – це жалість, обурення, гнів (ἔλεος καὶ δείνωσις καὶ ὀργὴ)» (III, 19б 1419b 26). Коли факти встановлено, ключовий момент підсумкової промови (див. також вживання у II, 24, 1301b 3), так само як і фундаментальну рівновагу звинувачувальної, знаходимо між жалістю до клієнта та обуренням проти його обвинувача. Це врівноваження існує вже у Платона, який також реєструє узвичаєний слововжиток свого часу: «жалісна промова і (така, що викликає) обурення (ἐλεινολογίας καὶ δεινώσεως)» (*Федр* 272a). Ця врівноваженість нагадує про знаменитий уривок із «Поетики» Аристотеля (VI, 1449 b28) про κάθαρσις «очищення», де ἐλέου καὶ φόβου «жалість та страх» слугують символом та узагальненням інших пристрастей (див. також *Поетика* XIII; а також у XIX, 1456 b1, «та інші цього роду»; пор. КАТАРСИС).

Цей уривок із «Поетики» має ту перевагу, що наводить нас на слід. Чотири випадки вживання не дають підстав для теоретизування. Але існує місце в «Риториці» (II, 9), де послідовно йдеться про *indignatio*, хоча й використано не δείνωσις, а інше слово; цей уривок є точним відповідником уривка про жалість (II, 8). Ми перебуваємо у фундаментальному врівноваженні: жалість, потім сакральний жах. Ознакою того, що Аристотель у цьому місці переосмислює тривіальне поняття δείνωσις, є зміна слововжитку. У «Риториці» II, 9 він вживає на позначення обурення νέμεσις – ім'я богині чи втілення Справедливості [Немезіди чи, правильніше, Немесії]. У більшості латинських перекладів Аристотеля тут не зафіксовано жодних труднощів, і це слово перекладено як *indignatio*, так само як і в перекладі видання «Belles Lettres», де йдеться про обурення (*indignation*). Безпосередньо на початку глави II, 9 підкреслюється, оскільки це необхідно, що вживання слова, навантаженого таким чином, відсилає до сакрального: якщо «ми приписуємо богам обурення (τὸ νεμεσᾶν)» (1386 b14), то це тому, що боги відчувають його, коли бачать щастя тих, хто цього не заслуговує, хто не є гідним щастя. Таке почуття богів рішуче відрізняється від φθόνος «заздрості», емоції більш людської, яку викликає щастя, на наш погляд, не заслужене нашими суперниками. Перше почуття також властиве глядачам трагедій: ми будемо як боги, якщо не матимемо «жодного особистого інтересу» (1386 b15–20). Те, що тут ми явно маємо справу з концептуалізацією, ще раз підтверджується зіставленням з «Нікомаховою етикою» (гл. 7, 1108 b1), в якій νέμεσις відносно заздрості є тим, чим справжня сміливість відносно шаленства. Νέμεσις – це «золота середина» [*le juste milieu*, букв. «справедлива середина»] обурення, вона є *справедливим* обуренням.

Переформульовуючи це поняття, Аристотель покладає на нього великі сподівання. Його опис, очевидно, вплинув на δείνωσις, демосфенівський «випад» чи цицеронівську прикінцеву промову. Але сакральність δεινός'*у* завжди може бути поставлена під сумнів, адже той, хто виступає у божественній ролі обвинувача, може діяти так з особистих інтересів. Питання по суті таке: хто зробив тебе обвинувачем? Аби досягти справжнього піднесення, необхідно, щоб той, хто гнівно обурюється, був дійсно охоплений божеством, як Цицерон та Демосфен захоплені темою «Батьківщина у небезпеці». Інакше кажучи, треба, щоб із ним була Справедливість, щоб він справді виступав самим утіленням Справедливості. Тут, як і в інших місцях Аристотелевої «Риторики», показано, що насправді риторика є етикою, цілком такою самою, як риторика Квінтиліана (у якого знаходимо схожі зауваження).

Проте, у XVII столітті християнське перечитування цієї глави не було безпроблемним. Обурюватись проти негідних – чи не означає це вважати себе Богом та підозрювати, що Його Провидіння

з невідомої причини посилає блага тим, хто їх не заслуговує? Приміром, професор риторики Крістоф Шрадер з університету Гельмштедта обстоює право на християнське обурення у випадках, які стосуються вільного вибору людини. Наприклад, не треба, щоб при заміщенні посад та чинів *ne indigni dignis praeferantur* «негідним надавали перевагу перед гідними» (коментар ad. loc., p. 332: це цілком питання заслуги). Але в решті випадків, а також з точки зору метафізики (с. 333–334), він користається цією главою Аристотеля як закликом до аскези, наприклад, щодо благ, перелічених у 1387a 12, – «багатство», «влада»; а також щодо обдарувань, тобто насправді стосовно всього, що входить у компетенцію Фортуни чи Провидіння. Треба гамувати нашу заздрість, яка походить від *indignatio*, та залишити це почуття самому Богу. Ми не є Немезідою. Це спосіб підкреслити, до якої міри піднесене, про яке йдеться, – від Аристотеля до Лонгіна, – є вочевидь поганським.

III. ЗАГАЛЬНІ МІСЦЯ ЯК РУБРИКИ КАРТОТЕКИ

І знову це омонім. «Загальними місцями», у множині, в XVI столітті називали рубрики, на які читачі розподіляли цитати, що їм видавались визначними. Це щось на зразок індексованої картотеки, класифікатора чи каталогу. Таке педагогічне знаряддя має дві мети: натренувати пам'ять та сформувати судження.

Слово, яке тоді використовували, репрезентує таке подвійне прагнення. Це прагнення «перетравити» (*digérer*), яке в англійській мові відсилає до ідеєї *digest'y*. Технічно це дієслово означає факт класифікації цитати під тією чи тією рубрикою: *di-gerere*, тобто роз-поділяти елементи, кожен у шухляду, яка для нього призначена. Усталений вислів на позначення розподілу по загальних місцях – це *per locos communes digesta*, кожна річ під своєю рубрикою. Слово «перетравлювати» (*digérer*) стосується як тіла, так і душі. Душа зберігає те, що було краще «перетравлене». Таким є значення відомого образу бджоли, що його Сенека використовує у 84-му листі до Луцилія. Пізніше Еразм, постійно цитуючи та варіюючи вислови Сенеки у своєму творі, перетворив цей образ на справжнє кліше, до якого постійно звертались у XVI та XVII століттях. Бджола збирає нектар із квітів: це момент, коли учень занотовує у своєму блокноті чи на табличках для письма «квіти» літератури чи історії (пор. з Гамлетом, котрий, щойно побачивши привида, занотовує у своєму *common-place book*, що його дядько – *villain* «негідник»!). Після повернення бджоли до вулика, цей нектар розподіляється, кожен сорт знаходить своє місце у стільниках: це момент «перетравлювання», розподілу, коли учень переписує нотатки у товсту книгу ін-фоліо, яку має при собі. Так душа може виробляти свій мед, засвоюючи чужі знання.

Зрозуміло, що без судження, без критичного духу, ця діяльність ризикує перетворитись на просте компілювання. На цьому наголошує реформатор Меланхтон (1497–1560), який керував після Лютера знаменитим університетом Віттенберґа. Злий двійник *digerere* – це *congerere*: нагромаджувати. щоб нагромаджувати. Засобом проти цього є порядок на всіх етапах процесу (книга «De locis communis ratio»). Порядок щодо літератури, але також і щодо письма. Добре класифікувати, добре продумувати, добре писати. Одне з призначень загальних місць – робити освіченим у тій науці, яку учень вирішив опанувати першою. Щодо читання, на думку Меланхтона, слова-рубрики мають бути організовані в алфавітному порядку. Взірцем є розгалужене дерево енциклопедії. Хоч би якою була його царина, студент буде зміцнювати свою пам'ять та здатність осмислення, впорядковуючи свою колекцію загальних місць згідно з великими, а потім з малими категоріями своєї дисципліни. Письмо теж підпорядковано тому самому порядку. Адже без добре продуманого плану воно ризикує перетворитись на компіляцію аргументів. Варто перечитати думки Квінтиліана стосовно *dispositio*, щоб побачити ту саму відразу до всього, що є... неперетравленим: «надлишок ідей, хоч би який великий він був, створює лише накопичення та нагромадження (*cumulum atque congestum*), коли тільки його не упорядковано розташуванням (*in ordinem digestas*)» (VII, prol. 1).

Цей метод є суттєвим елементом педагогіки єзуїтів, він відіграв дуже важливу роль в організації навчання по всій Європі та в усіх галузях знань. Адже загальні місця у значенні рубрик зовсім не обмежуються літературою чи тільки гуманітарними науками. Цей метод є запозиченням, часто явним, першого знаряддя «Топіки» Аристотеля (I, 14, 105a і далі), тобто збору засновків, загальновизнаних тверджень (ἔνδοξαι). Через це сам Аристотель здобув прізвисько «читач»: читати все, робити картотеки для всього. Саме так він пише «Історію тварин» чи «Політику», починаючи з обліку та класифікації – «перетравлювання» – всієї наявної інформації. Саме так у XVI столітті чинить Боден, пишучи свою «Республіку»: індукцію, яка виявить, на думку Бодена, нове поняття суверенітету, застосовано після ґрунтовної компіляції всіх існуючих конституцій.

Яким є зв'язок між ораторською розробкою та рубриками картотеки? Відповідь знову треба шукати у Меланхтона. Передусім варто підкреслити контекст, але не риторичний, а теологічний. «Загальні місця теології», що побачили світ 1521 р., було задумано як підручник, цей твір вважали першою «сумою» лютеранства. Систематично розглянуто великі доктринальні питання, аби забезпечити узгоджений корпус доктрини, яку треба протиставити старій. Порядок ніколи не є таким потрібним, як на тлі суперечки. Якщо не мати добрих принципів, не можна сконструювати гарного викладу. Меланхтон виставляє на огляд

термін «загальне місце» тому, що й реформатор добре читав Цицерона. Він зрозумів, що Цицерон робить перехід до загального нервом своєї риторики. Підведення часткового під загальне забезпечує основні ідеї, скелет та артикуляцію цілого. Ці ідеї організують аргументацію промови та зумовлюють моменти найбільш інтенсивних емоцій.

IV. ЗАГАЛЬНІ МІСЦЯ МОДЕРНИХ АВТОРІВ

«Загальне місце» у модерному значенні – це одночасно хибний друг та справжній спадкоємець.

Це хибний друг у тексті, що здається таким же простим, як і цей, написаний П'єром Бейлем у 1686 р.:

> На загальне місце, яке стільки разів повторювали невігласи, я відповім, що зміна релігії тягне за собою зміну уряду і що тому треба ретельно протидіяти нововведенням.
>
> *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ…* , II частина, гл. 6, с. 415.

Через схожість «загального місця» та «повторюваного» виникає враження, що йдеться вже про сучасне значення. Справді, перед нами узагальнення і навіть політичний консерватизм, які Флобер досхочу висміяв у своєму «Словнику прописних істин». Але хибний друг заважає нам бачити те, що Бейль покликається через нього на весь виклад. Невігласи довго, натхненно розробляли Цицеронову тему «Батьківщини у небезпеці». Слово-рубрика є чимось на кшталт «Уряду» чи «Нових небезпек», і стосовно таких тем із запалом збирають аргументи та цитати, наперед знаючи, що все це можна буде застосувати. Автор дає нам тільки суть цих довгих розробок щодо принципового питання. Саме він зробив скорочення, аби у нас виникло оманливе враження, що загальне місце звелося до однієї чи двох формул – до того, що ми знаємо як «кліше».

Проте сама можливість цього зведення не є такою вже нечесною. Кліше вимагає тільки поширення, так само як поширене висловлювання можна скоротити. Суть не в цьому. Вона у цій надмірній очевидності, яку метод загальних місць надає одному загальному місцю. Бейль дорікає загальному місцю не тим, що його повторюють, а тим, що це робили невігласи. Це те, за що ми ганимо кліше з часів Флобера: його так само повторюють розумні люди, як і решта. Інакше кажучи, якщо загальне місце у модерному розумінні – це справді далекий спадкоємець його давніх смислів, то його спадок став занадто громіздким. *Докса* була поблизу Мудрості, а ми вважаємо її наближеною до Глупоти.

Франсуа ҐУАЄ

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Андрія Васильченка*
і *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

AMOSSY Ruth, *Les Discours du cliché*, CDU-Sedes, 1982;

— *Les Idées reçues: sémiologie du stéréotype*, Nathan, 1991;

—*Stéréotypes et clichés: langue, discours, société*, Nathan, 1997;

— *Critique et légitimité du préjugé: XVIIIe-XXe siècles*, R. Amossy et M. Delon (éd.), Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1999.

ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. fr. M. Dufour, Les Belles Lettres, «CUF»,1931.

BAYLE Pierre, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Chris: Contrain-les d'entrer* [= sur les conversions forcées], in *Oeuvres diverses*, La Haye, P. Husson *et al.*, 1727, t. 2 ; repr. E. Labrousse (éd.), Hildesheim, Georg Olms, 1965.

BLAIR Ann, *The Theater of nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton UP, 1997.

CAUQUELIN Anne, *L'Art du lieu commun. Du bon usage de la doxa*, Le Seuil, 1999.

CICÉRON, *De l'invention* (*De inventione*), éd. et trad. G. Achard, Les Belles-Lettres, «CUF», 1994.

COUZINET Marie-Dominique, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la* Methodus ad facilem historiarum cognitionem *de Jean Bodin*, Vrin, 1996.

DENYS D'HALICARNASSE, *Démosthène*, trad. fr. G. Aujac, Les Belles Lettres, «CUF», 1988.

GOYET Francis, *Le Sublime du «lieu commun». L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Champion, 1996;

— «Hamlet, étudiant du XVIe siècle», *Poétique*, no 113, février 1998, p. 3-15.

LONGIN, *Traité du sublime*, trad. fr. N. Boileau, F. Goyet (éd.), «Le Livre de poche classique», 1995.

MELANCHTHON Philippe, *De locis communibus ratio*, livret à la suite du *De formando studio* de Rudolf Agricola, Bâle, H. Petrus, 1531.

MOSS Ann, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

QUINTILIEN, *Institution oratoire*, trad. fr. J. Cousin, Les Belles Lettres, «CUF», 1975-1980.

SCHRADER Christoph, *De rhetoricorum Aristotelis sententia et usu commentarius*, Helmstedt, H. D. Müller, 1674.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

UEDING Gert, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 2, 1994, статті «Decorum» (кол. 423-452, підпис U. Mildner) та «Deinotes» (кол. 467–472, підпис I. Rutherford).

DICHTUNG нім. – укр. *література, поезія, вимисел, винайдення, вигадування, поетизування*

англ. *literature, poetry, fiction*

▸ *POÉSIE* і ACTE DE LANGAGE, ERZÄHLEN, *FICTION*, HISTOIRE, **ЛОГОС**, *ŒUVRE*, **ПРАКСИС**

Німецьке слово Dichtung *не має точного еквівалента в інших європейських мовах, за винятком скандинавських, в яких воно існує як запозичення. Аби перекласти цей термін, французька та англійська мають вдатися до слів* littérature (literature), poésie (poetry) *чи до менш точного* fiction (fiction), *які безумовно наближаються до германського іменника, однак зовсім не вичерпують його численних семантичних можливостей (зокрема, «винайдення», «вигадування», «поезія»). У німецькій мові, між іншим, також є слова* Literatur, Poesie, Fiktion *і поряд із ними* Dichtung, *що немовби причетне до кожного з цих понять, охоплює їх усіх та виходить за їхні межі. Завдяки цій германській специфічності слово* Dichtung *набуває особливої щільності, певної смислової огорожі, яку дуже вміло використано у німецьких рефлексіях щодо мови, від Гердера, який умисне грається із германською особливістю цього слова, аж до Гайдеґґера. Ще у 1973 році німецька германістка Кете Гамбурґер наголошувала на тому, що це поняття «вивищується над усім тим, що пропонує термінологія інших мов, передусім у самому понятті літератури* (Literatur*)» (Käthe HAMBURGER,* Das Wort «Dichtung»*, с. 35). Словом* Dichtung *німецька мова також намагається визначити для самої себе специфічну операцію мислення та мови. Близькість* Dichtung *до* dicht *(щільний, непроникненний, незбагненний) не є, отже, лише омофонічним збігом.* Dichtung *відкриває настільки щільне та густе взаємонакладання значеннєвих страт, що це слово стає насправді незбагненним для інших мов.*

I. «DICHTUNG» ТА «DICHTEN» – ПОМІЖ ЛІТЕРАТУРОЮ, ПОЕЗІЄЮ ТА ХУДОЖНЬОЮ ТВОРЧІСТЮ: ПРИРОДНА МОВА ЛЮДСТВА

Dichtung походить від дієслова *dichten*, яке присутнє уже в староверхньонімецькій мові, і відтоді має два головних значення. Передусім, у широкому сенсі, *dichten* означає «винаходити», «уявляти», «створювати» – значення, що також можуть мати негативні конотації. *Dichten*, близьке у цьому сенсі до *erdichten* «вигадувати», відтак означає «винаходити для принаджування», «витворювати в уяві для введення в оману». У вузькому сенсі слово *dichten* позначає дію замислювання поезії чи, загальніше, тексту, що його згодом може бути записано та прочитано. У цьому сенсі *dichten* застосовується передусім до сфери поетичної творчості та означає «творити вірш» чи «складати поему» (хоча застосування цього слова до прози також можливе).

Dichtung [у нім. мові – іменник жіночого роду] успадкувала від дієслова *dichten* свою семантичну субстанцію і водночас свої складності. Як і в ситуації з *dichten*, *Dichtung* містить у своєму осерді складний стосунок поміж художньою творчістю та реальністю. У зневажливому сенсі *Dichtung* відсилає до ідеї оманливого винаходу, вигадування або брехні. Однак у позитивному сенсі це поняття позначає творення вигаданого світу, в який вкладається якась особлива істина. *Dichtung* позначає витворення уявного всесвіту, замкненого на самому собі, породженого лише винахідницькою силою індивіда – одним словом, обробляння нереального простору, який, одначе, є таким самим достовірним, що й реальність, до якої можна доторкнутися. У цьому сенсі *Dichtung* тісно долучається до романтичного освячення витвору мистецтва. До цього значення, що коливається поміж негативними та позитивними можливостями слова *Fiktion*, додається ще один вужчий смисл. *Dichtung* також означає літературну творчість у точному значенні цього слова, й особливо поетичну творчість – і тут воно розташовується поряд із термінами *Literatur* та *Poesie*.

Однак якщо слово *Dichtung* долучалося до цих трьох значень – *Fiktion*, *Literatur* та *Poesie* – протягом усієї своєї історії, воно не припиняло шукати способів свого вирізнення від цих понять, знаходячи поміж в особливих конотаціях, народжених за історичних та філософських обставин, які дали йому життя. Самий цей термін було створено відносно нещодавно. Його вперше зафіксовано 1561 року, однак лише у 1770-х роках він по-справжньому та масово входить до німецької мови, навіть якщо його дієслівна матриця, *dichten*, доти вже існувала протягом кількох століть (Grimm, том 2, 1860, ст. «dichten», «Dichtung»). У Зульцера, в його «Allgemeine Theorie der schönen Künste» («Загальній теорії красних мистецтв») (у 2 т., Ляйпциґ, Weidemanns Erben und Reich, 1771–1774), цього іменника не знаходимо, а Аделунґ у першому виданні свого словника (т. 1, 1774, ст. «Dichtung») називає його «новим терміном». По суті, запровадженням слова *Dichtung* до німецької мови завдячуємо Гердерові, і його авторство також пояснює особливу ауру, що оточує це поняття. У своєму есеї про початки мови, що з'явився 1770 року, Гердер вдається до цього слова, яким доти не надто користувалися, для позначення здатності поетичного винаходження, притаманної найпершій мові людства – тій початковій та природній мові, яка передувала прозі. *Dichtung* є *Natursprache aller Geschöpfe* «природною мовою всіх створінь», втіленою в образах; в іншому місці Гердер твердить, що джерело цієї мови міститься у природі (*Über den Ursprung der Sprache*,

1770, т. 5, с. 56; *Über Bild, Dichtung und Sprache*, 1787, т. 15, с. 535 і далі). Отже, від самої появи *Dichtung* наповнюється потрійною конотацією. Вона позначає поетичне, оригінальне та природне, до чого долучається останній атрибут: вона автентична. Правду кажучи, в основі Гердерового використання цього терміна постійно знаходимо одну ідею: художній, фіктивний всесвіт, до якого відсилає *Dichtung*, є не менш реальним, ніж сама реальність. Він не протистоїть чуттєвому світові, а радше є його «ущільненням» – і це розуміння якимось підпільним чином підтримується випадковою омофонійною близькістю цього терміна зі словами *Dichte* «щільність» та *dicht* «щільний». Цю ідею у філософський спосіб пізніше розвиватимуть Кант («Критика здатності судження», 1790, § 53), а згодом Шлеґель:

> Границя між наукою та мистецтвом (der Wissenschaft und der Kunst), між істинним та прекрасним, настільки стерлася, що майже скрізь похитнулася переконаність щодо незмінності цих вічних кордонів. Філософія поетизує, а поезія філософує (Die Philosophie poetisiert und die Poesie philosophiert): з історією (Geschichte) поводяться як з художньою творчістю (*Dichtung*), а з цією останньою, навпаки, як з історією.
>
> F. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie* [1795], опубліковано в Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, у 35 т., за ред. E. Behler, – Paderborn, Schöningh, 1958-, Sekt 1, Bd. 1, S. 219.

♦ Див. вставку 1.

II. «НІМЕЦЬКА DICHTUNG» ТА «ФРАНЦУЗЬКА LITERATUR»

Упродовж XIX століття слово *Dichtung* швидко обтяжилося важкими національними непорозуміннями. У тогочасній Німеччині, що шукала національної ідентичності, досить рано вирахували всі ті переваги, що їх можна було здобути з цього специфічно германського іменника, багатого на численні семантичні та омофонійні конотації – іменника, який з усіх цих причин складно піддавався перекладу будь-якою іншою мовою. *Dichtung* дозволяла німецькій мові позначити специфічний спосіб інтелектуального винайдення, продукт якого – література, мова, поезія – навантажувався особливими якостями: безпосереднім зв'язком із природою, первісною наївністю, поетичним диханням, геніальністю тощо. Гердерове розрізнення між *Naturpoesie* «природною поезією» та *Kunstpoesie* «мистецькою» або «штучною поезією», частково спрямоване проти французького класицизму, було перетлумачене нащадками як протилежність між *deutsche Dichtung* та *französische Literatur*, причому германське слово *Dichtung* позначало тут літературне виробництво, позначене оригінальністю та автентичністю; натомість похідне від латини слово *Literatur* відсилало до штучності та складності.

Саме ці конотації – дифузні, підпільно присутні у реальному слововжитку, однак рідко позначувані у словниках, – пояснюють прикметне сходження поняття *Dichtung* у німецькій лексиці поміж 1770 та 1850 роками. Якщо наприкінці XVIII століття це поняття переважно все ще поступалося словам-суперникам – *Poesie* та *Literatur*, – у середині XIX століття воно, здається, цілковито їх витісняє. Однак це утвердження спочатку було досить невпевненим. Примітно, що тільки у другому виданні свого есею «Über naive und sentimentalische Dichtung», у 1800 році, Фридрих фон Шиллер вирішує впровадити слово *Dichtung* у його назву – хоч цей термін, зрештою, на диво рідко використовується у самому творі. Починаючи з 1811 року видання автобіографії Ґете *Dichtung und Wahrheit* (яку зазвичай перекладають французькою як *Poésie et Vérité* «Поезія та істина») позначає важливий етап у цьому сходженні: Ґете, за його власними численними заявами, тлумачить тут слово Dichtung не як протиставлення, а як доповнення до слова *Wahrheit* «істина». «Цей твір висвітлює результати мого життя, – сказав Ґете, – і кожен із фактів, про які тут розповідається, лише засвідчує загальне спостереження, вищу істину (*eine höhere Wahrheit*)» (Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 30 березня 1831 р.).

Уже 1787 року у поезії *Zueignung* «Посвята», Ґете писав, що отримав *der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit empfangen* «покров поезії з рук істини» (рядок 96). Дедалі більший успіх цього поняття підтверджує Ґеґель, який у своїх «Лекціях з естетики», що читалися від 1818 до 1829 року, охрестив терміном *Dichtung* третє «романтичне» мистецтво (двома іншими є музика та малярство). 1853 року Ґ. Ґ. Ґервінус перевидає свою історію німецької літератури під назвою «Geschichte der deutschen Dichtung» («Історія німецької Dichtung»), тоді як перше видання, що виходило між 1835 та 1842 роками, мало назву «Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen» («Історія поетичної національної літератури німців»). Отже, саме під іменем *Dichtung*, а не *Literatur* чи *Poesie*, німецьке літературне виробництво у XIX столітті здобуває справжнє історичне освячення.

Однак якщо між 1900 та 1950 роками це слово вживали дуже часто – від Дільтая до Е. Штайґера, через Т. Мана чи Й. Петерсена, – у другій половині XX століття ставлення до нього дещо охолоджується. Ті самі конотації, що раніше спричинили успіх слова *Dichtung*, у Німеччині після Другої світової війни роблять його об'єктом підозри. 1973 року німецький германіст Рюдинґер закликав до відмови від цього слова у науковому користуванні і натомість запропонував замінити його на ширше та нейтральніше *Literatur* (RÜDIGER, *Was ist Literatur? Versuch einer Begriffsbestimmung*, с. 26-32). *Dichtung*, слово з тоді

1

«Verum factum» та поетична мудрість у Віко

▸ ACTE, CIVILTÀ, CORSO, DIEU, FICTION, HISTOIRE UNIVERSELLE, **ІТАЛІЙСЬКА МОВА**, RELIGION, VÉRITÉ

В одному зі своїх перших творів, «De antiquissima Italorum sapientia» («Про найдавнішу мудрість італійських народів», 1710), Віко стверджує, що в латинській мові *verum et factum converteruntur* «істинне та здійснене взаємозамінні» і що, як наслідок, *verare* «говорити правду» і *facere* «діяти» означають те саме: «звідси випливає, що Бог знає фізичні речі, а людина – речі математичні» (розд. 1). Уже 1709 року, у промові «De nostri temporis studiorum ratione» («Про метод вивчення нашого часу»), Віко пише, що «твердження фізики є лише імовірними», адже тільки Бог може знати природу такою, якою Він її створив: «ми можемо здійснювати доведення щодо геометричних речей тому, що їх витворюємо; якби ми мали таку саму здатність щодо фізичних речей, то так само могли би їх витворювати» (розд. 4).

Із цього водночас метафізичного та гносеологічного принципу *verum factum*, що, як видається, прирікає людське пізнання залишатися у царині ймовірності і зберігає поняття «наука» лише за науками математичними, Віко невдовзі дістане цілком позитивну користь у своїй книзі «Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni» («Принципи нової науки щодо спільної природи націй»), перше видання якої датується 1725 роком, а останнє, істотно перероблене, 1744-м.

У цьому останньому тексті Віко формулює основи «нової науки», яку він, за його словами, створив, у таких термінах:

> Одначе в цій ночі, вкритій густою темрявою, що покриває віддалену від нас найдавнішу давнину, з'явилося вічне незгасиме світло – світло істини, яку ми жодним чином не можемо піддати сумніву. Істина полягає в тому, що громадянський світ створили люди, і тому ми можемо – і маємо – знайти його принципи у модифікаціях самого людського духу. Кожен, хто міркує над цими речами, може лише дивуватися, що всі філософи присвячували свої найкращі зусилля для пізнання науки світу природи – науки, яку має тільки Бог, адже Він її створив, – і як вони нехтували міркуваннями над світом націй, над світом громадянським, щодо якого люди можуть цілком витворити науку, адже саме вони його і створили.
>
> *Принципи нової науки*, 1744, § 331.

Що означає ця знаменита формула, яку тлумачили по-різному і в якій Мішле, поряд з іншими, вбачав «прометеєвський» заклик? Насправді твердження Віко досить однозначне: принципи світу, що його витворили люди, слід шукати у «модифікаціях людського духу». Для Віко ці модифікації є, цілком згідно з класичними тлумаченнями, модусами мислячої субстанції – йдеться про чуття, уяву та розуміння. Оригінальність же Віко полягає в тому, що він розташував ці модуси у хронологічній та логічній послідовності відповідно до еволюції людства (Віко радше говорить про «нації»), як ці модуси з'являються й розвиваються в індивіді. Це означає, що цілковито «людської» людини, чий розум досяг «повного розвитку», чия *umanità* «людськість, людська природа» цілком реалізувалася, ще ніколи не існувало, але натомість їй передувала, готуючи її, людина майже цілковито тваринна, «занурена у своє тіло», яка сповна перебуває під владою чуттєвості, однієї лиш пристрасті, а після неї ще була стадія людини, в якій домінує потужна уява (*fantasia*), тобто певна функція, яка ще істотно залежить від тіла. Віко цікавиться саме цією стадією; при цьому він не лише реабілітує уяву, якій так не довіряли Декарт та його послідовники, але надає їй визначальну, по-справжньому «поетичну», тобто «творчу», роль у ґенезі інституцій, які характеризують людську природу всіх націй:

> Перші люди язичницьких націй як діти роду людського, що народжується, (...) творили речі (...), уявляючи їх, (...) і саме тому їх називали «поетами» – словом, яке грецькою означає «творці».
>
> *Ibid.*, § 376.

У чому полягає це «поетичне» творення речей, якому Віко присвячує книгу II своєї «Нової науки» – книгу, що має назву «Про поетичну мудрість» і займає майже половину цього трактату? Для аналізу того, що ми нині називаємо «первісною ментальністю», він послуговується інструментами класичної поетики та класичної риторики (адже Віко був професором риторики), зокрема, теорією метафори та тропів загалом.

> Найбільш піднесена робота поезії полягає в наданні значення та пристрасті речам, позбавленим значення, що є характерною рисою дітей, які беручи до своїх рук неживі речі та граючись із ними, говорять з ними, наче вони є живими особами. Ця філософсько-філологічна аксіома доводить, що за самою своєю природою люди були у своєму дитинстві піднесеними поетами.
>
> *Ibid.*, § 186-187.

Тож люди за самою своєю природою є піднесеними поетами, через засадову аксіому, відповідно до якої: «… людський розум, через свою невизначену природу, коли впадає в невігластво, то правило всесвіту творить довкола всього того, що не знає» (*Ibid.*, § 120). Інша аксіома уточнює, що «люди, які не знають природних причин, що витворюють речі, коли не можуть навіть пояснити їх схожими об'єктами, надають

речам свою власну природу… » (*Ibid*., § 180). Саме в такий спосіб людина *di se stesso ha fatto un intiero mondo* «витворила із себе самої цілий світ»:

> Адже якщо раціональна метафізика навчає, що *homo intelligendo fit omnia* «людина стає всім розуміючи», то ця метафізика уяви (*metafisica fantastica*) показує, що *homo non intelligendo fit omnia* «людина стає всім не розуміючи»; й можливо, більше правди у другому ствердженні, ніж у першому, адже людина, розуміючи, розгортає свій розум і схоплює речі, а не розуміючи, витворює їх із себе, перетворюючись на них, становиться ними.
>
> *Ibid*., § 405.

Ця «метафізика уяви» працює у казках, язичницькій міфології, яку Віко витлумачує вкрай оригінально, звільняючись від суто літературного аналізу та розкриваючи спосіб, що зберігся й дотепер, у який люди «темних часів» розуміли світ природи та витворювали людський світ. Поетична метафізика насправді є не чим іншим, як «теологією»: « … оскільки ми вище визнали поезію поетичною метафізикою, за допомогою якої поети-теологи уявляли, що тіла є передусім божественними субстанціями» (*Ibid*., § 400). «Поети-теологи» є першими людьми не тим, що вони поетично говорять про богів, а радше тим, що вони «говорять богами», так само як ми говоримо певною мовою. Їхнє мовлення є «фантастичним мовленням, що вимовляє одушевлені субстанції, які здебільшого уявляються як субстанції божественні» (*Ibid*., § 401). Такі субстанції, яким їхня схильна до метафор уява приписує чуттєвість та пристрасть, є для них богами, через яких вони пізнають світ. Ці боги є тим, що Віко називає «поетичними характерами» чи «фантастичними універсаліями», тобто «позначками», знаками, конкретними образами, що дають змогу істотам, позбавленим будь-якої здатності до абстракцій та узагальнень, уникати нескінченного розмаїття чуттєвого світу, вирізняти постійні елементи, отримувати перший досвід світу. Витворюючи богів, люди почали мислити по-людськи.

Однак богів не витворюють безкарно. Віко цитує формулу Тацита: *fingunt simul creduntque* «вони уявляють і водночас вірять». Уявні боги говорять до людей, віддають їм накази та змушують себе боятися. Життя та дії людей визначатимуться цими одушевленими субстанціями, народженими з їхньої власної уяви. Прекрасним висловленням цього є вміщена до «Scienza nuova» оповідь про народження першого божественного «характеру», «першої з усіх людських думок язичництва», першого бога, Юпітера – радикальну подію, що поставить людей на шлях до здійснення їхньої долі. У «величезному лісі», що вкриває землю від часів усесвітнього Потопу, землею блукають, без притулку та спочинку, *bestioni* «дикі тварини» – створіння, що майже не схожі на людей. Раптом лунає перший гуркіт грому.

> Тоді деякі гіганти більш кремезної статури, розсіяні по лісах на гірських висотах, будучи найсильнішими, мали свої барлоги; перелякані й ошелешені, вони не збагали причину цього, здіймали очі вгору і помічали небо (…). Вони уявляли собі небо величезним живим тілом, яке вони через таке уявлення називали Юпітером, який був першим богом людей (*gentes*), названих *maiores*, які через свист блискавок і тріск грому прагнули їм щось сказати.
>
> *Ibid*., § 377.

Узагалі, згідно з Віко, латиняни спочатку називали Юпітера *Ious*, імітуючи гуркотання грому, а греки – Ζεύς, імітуючи мерехтіння блискавки (*Ibid*., § 447). І він уточнює:

> Перші люди, які спілкувалися знаками, вірили, відповідно до своєї природи, що блискавки та удари грому були знаками Юпітера (а тому «божественну волю» називали *numen*, від *nuo* – «кивати головою»), що своїми знаками Юпітер наказував, що ці знаки були реальними словами [тобто словами, які мають характер «речей»], і що природа була Юпітеровою мовою.
>
> *Ibid*., § 379.

Так в уяві постала «перша божественна казка, найбільша від усіх, що потім коли-небудь постали, – казка про Юпітера, короля та батька людей та богів, громовержця: така популярна, така славнозвісна, бентежлива і повчальна, що ті, хто її створив, вірили у неї, і, вдаючись до страшних релігій (...), що об'являли його, боялися, благоговіли перед ним і дотримувались» (*Ibid*., § 379).

Наслідки цього первинного страху називатимуться релігією, родиною, власністю, правом, державами (спочатку аристократичними, потім народними, а потім монархічними), аж до царювання «повністю розвиненого розуму». Однак досягши цього етапу, нації ризикують втратити «поетичну» силу, – яку Віко також називає «героїчною», і яка уможливила народження громадянського світу. Цинізм, скептицизм, матеріалізм, атеїзм врешті-решт завершуються розривом соціальних зв'язків і утвердженням «варварства рефлексії». Відтак починається новий *corso* «рух», а саме *ricorso* «зворотний рух», що проходитиме ті самі етапи, послідовність яких і утворює «ідеальну вічну історію» (див. CORSO).

Ален ПОНС

БІБЛІОГРАФІЯ

VICO Giambattista, *Opere*, éd. A.Battistini, Milan, Mondadori, 1990, 2 vol.;
— *De l'antique sagesse de l'Italie*, trad. fr. J.Michelet, prés. et notes B. Pinchard, Flammarion, «GF», 1993;
— *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même. Lettres. La méthode des études de notre temps*, prés., trad. fr. et notes A.Pons, Grasset, 1981;
— *La Science nouvelle*, trad. fr., prés. et notes A.Pons, Fayard, 2001.

2

«Dichtung» у Гайдеґґера: поезія та мислення

Поняття *Dichtung* проступає під пером Гайдеґґера починаючи з § 34 «Sein und Zeit» («Буття і час», 1927). Щоправда, ми тут маємо справу ще з досить скромними спробами, але, відповідно до поради Германна (Herrmann, *Poétiser et penser…*, 2000, с. 78), спробуймо не применшувати важливість цього пасажу:

> *Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigenes Ziel der «dichtenden» Rede sein.*
>
> Повідомлення екзистенціальних можливостей налаштованості, тобто розривання екзистенції, може бути власною метою «поетичного» мовлення.
>
> *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1976, § 34, с. 162.

Лапки, в яких тут взято поняття *dichtend* «поетичний» «той, що промовляє віршами», є принаймні формальною вказівкою на те, що до проблеми поезії Гайдеґґер тут доступається цілком по-новому, насамперед тим, що поезія більше не підпорядковується мисленню, але з ним координується: «поема» і «ноема». Цей жест передбачає спробу оприявлення суті слова *Dichtung*, та розрізнення між *Dichtung* у вузькому значенні («поезія») та *Dichtung* у широкому значенні.

Спроба оприявлення суті *Dichtung* може здійснитися (хоч це, правду кажучи, досить рідкісне явище), зважаючи на етимологію цього терміна, яка, як показує подальший текст Гайдеґґера, спонукає до розрізнення чотирьох етапів: 1) вузький сенс цього поняття від XVII століття (*Dichtung* витлумачене як «поезія»); 2) сенс *dichten* до XVII століття («висловлювати мовою»); 3) староверхньонімецьке слово tithôn, споріднене з лат. *dicere*, *dictare*; 4) спорідненість *tithôn – dicere* з гр. δείκνυμι «показувати». Ось що пише сам Гайдеґґер в одному зі своїх пізніших текстів:

> *«Dichten» – was meint das Wort eigentlich? Es kommt von ahd. tithôn, und das hängt zusammen mit dem lateinischen dictare, welches eine verstärkte Form von dicere = sagen ist. Dictare: etwas wiederholt sagen, vorsagen, «diktieren», etwas sprachlich aufsetzen, abfassen, sei es einen Aufsatz, einen Bericht, eine Abhandlung, eine Klage- oder Bittschrift, ein Lied oder was immer. All das heißt «dichten», sprachlich abfassen. Erst seit dem 17. Jahrhundert ist das Wort «dichten» eingeschränkt auf die Abfassung sprachlicher Gebilde, die wir «poetische» nennen und seitdem «Dichtungen». Zunächst hat das Dichten zu dem «Poetischen» keinen ausgezeichneten Bezug. (...)*
>
> *Trotzdem können wir uns einen Fingerzeig zunutze machen, der in der ursprünglichen Wortbedeutung von tithôn – dicere liegt. Dieses Wort ist stammesgleich mit dem griechischen δείκνυμι. Das heißt zeigen, etwas sichtbar, etwas offenbar machen, und zwar nicht überhaupt, sondern auf dem Wege eines eigenen Weisens.*
>
> «*Dichten*» – що насправді означає це слово? Воно походить від староверхньонімецького *tithôn*, що пов'язане з латинським *dictare*, яке є посиленою формою *dicere* = казати. Dictare: щось повторювати, підказувати, «диктувати», щось створювати за допомогою мови, щось складати мовою – йдеться про статтю, доповідь, трактат, позов до суду, прохання, пісню чи будь-що інше. Все це означає «*dichten*» – створювати за допомогою мови. Лише від XVII століття слово dichten набуває вузького значення складання мовних творів, які ми називаємо «поетичними» і які від того часу звуться «поезіями» («*Dichtungen*»). Спочатку *Dichten* не мало чіткого стосунку до «поетичного». (...)
>
> Попри це, ми можемо скористатися вказівкою, що міститься у вихідному значенні слова *tithôn – dicere*. Це слово має той самий корінь, що й грецьке δείκνυμι. Грецьке слово означає «показувати», «робити дещо відкритим», однак не загалом, а на шляху його власного засвідчення.
>
> M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, Gesamtausgabe, Francfort, Klostermann, t. 39, 1980, p. 29, § 4, b. «Herkunft des Wortes "dichten"».

Звідси потреба розрізняти *Dichtung* у широкому сенсі та вузькому сенсі. У вузькому сенсі, що відповідає його модерному вжиткові від XVII століття, *Dichtung* дорівнює *Poesie* і позначає один із видів мистецтва поряд з іншими – те, що Гайдеґґер називає «одним зі способів, поряд з іншими, просвітлювального нарису істини» (*Chemins …*, 1980, с. 82). У широкому сенсі *Dichtung* є, в усій своїй широті, самим цим «просвітлювальним нарисом істини», – тим, що Гайдеґґер називає також *Dichten*, поетизуванням: поезія розкриває Поему, як її розкривають також архітектура, скульптура чи музика. Відтак будь-який твір мистецтва є Поемою, наскільки він укорінюється в розгортанні чи в оселі мови, яка, своєю чергою, є *Urpoesie* (прапоезією) лише тому, що вона є Поемою (*Ibid*, с. 84).

Паскаль ДАВІД

БІБЛІОГРАФІЯ

HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. W. Brokmeier, J. Beaufret, F. Fédier et F. Vezin, Gallimard, 1980.

HERRMANN Friedrich-Wilhelm von, «Poétiser et penser le temps de détresse – Sur le voisinage de Heidegger et de Hölderlin», trad. fr. in P. DAVID (éd.), *L'Enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*, L'Harmattan, 2000, p. 73-90.

вже застарілої традиції художньої літератури, крім того, видавалося надто заплямованим романтичною сакральністю та національними конотаціями. Однак ця відмова, встановлена у слововжитку і санкціонована словниками, відбулася не без певного опору, що може, приміром, засвідчити заклик Кете Гамбурґер (*Das Wort «Dichtung»*, с. 33 та 35). Особливо значущим є те, що цей термін, полишений літераторами, набув центральної ролі у філософа Гайдеґґера – аж до його останніх творів.

♦ Див. вставку 2.

Якщо *Dichtung*, поза сумнівом, несе на собі певний сенс концептуальної мережі, притаманної Гайдеґґеровій мові, треба водночас нагадати, що це слово чується не лише всередині цієї філософії. Це слово насправді – і Гайдеґґер був цілком цього свідомий – несе у собі семантичну історію, яку Гердер розпочав ще у XVIII столітті і яка також лунає у національних рефлексіях про геній німецької мови, що постали у XIX столітті.

Елізабет ДЕКЮЛЬТО

Переклад з французької *Володимира Єрмоленка*
Переклад з італійської *Катерини Новікової*
За редакцією *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

ECKERMANN Johann Peter, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. 2, 1828-1832, Leipzig, Barsdorf, 1895.

HAMBURGER Käthe, «Das Wort "Dichtung"», in: H. RÜDIGER (hg.), *Literatur und Dichtung. Versuch einer Begriffsbestimmung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, с. 33-46.

HERDER Johann Gottfried von, *Sämtliche Werke*, in 33 Bd., hg. B. Suphan, Berlin Weidmann, 1877-1913.

RÜDIGER Horst, «Was ist Literatur? Versuch einer Begriffsbestimmung», in: H. RÜDIGER (hg.), *Literatur und Dichtung. Versuch einer Begriffsbestimmung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, с. 26-32.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ADELUNG Johann Christoph, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, in 5 Bd., Leipzig, Breitkopf, 1774-1786.

GRIMM, Jacob und Wilhem, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, neudruck – Munich, Deutscher Taschenbuch, 1984.

ДІАФАНЕ διαφανής [діафанес / діафаніс] гр. – укр. *прозоре, напівпрозоре*

араб.	*šaffa*
гр.	διαφανής
клас. латина	*perlucidus, translucens*
середньов. латина	*diaphanum, transparens*
фр.	*diaphane*

▸ **АНАЛОГІЯ**, COLORIS, **EIDOLON**, LUMIÈRE, **МІМЕСИС**, PERCEPTION, SVET

Розташований на подвійному перетині значень – зору та видимого, явища та побудови образу – термін діафане *сьогодні є одним з найбільш показових свідчень того, як давні люди дивилися на світ, сприймали та розуміли його. Адже для античної та середньовічної думки не досить було існування світла та «тверді», щоб світ можна було бачити у кольорах і пізнавати у його формах та видах, – потрібне було ще й* діафане *(прозоре), тобто «середовище», яке поєднує речі і відкриває, крізь себе, двері чуттєвого сприйняття та здатності розуміння. Відтак* діафане *непомітно просочило собою не лише все пізнання оптики, а й все уявлення про світ у подвійному аспекті чуттєвості та пізнаваності, відображаючи, через свою причетність до світла, справжній перехід між видимим та невидимим.*

I. ПОЯВА ТЕРМІНА «ДІАФАНЕ» ТА ЙОГО ФІЛОСОФСЬКЕ, БОГОСЛОВСЬКЕ Й ЕСТЕТИЧНЕ ЗАСТОСУВАННЯ

Меншою мірою, ніж «прозоре» (*transparent*), але конкуруючи з «тим, що просвічується» (*translucide*), *diaphane* позначає у повсякденній французькій мові властивість тіла бути видимим, коли його структура пропускає світло, але частково затіняючи його, й дозволяє побачити те, що знаходиться позаду або всередині нього, але не в усіх подробицях. У наш час це слово вважається дещо застарілим, воно вживається здебільшого у літературі, наприклад, на позначення кольору обличчя та тонкої шкіри юних дівчат минулого століття. Однак у давнину *діафане* було технічним терміном філософської мови. Його філологічна доля – грецька етимологія, багатозначні лексичні варіанти та пізніше калькування у латинській схоластиці – відбиває історію співвіднесення сприйняття, мислення та одкровення, торкаючись таким чином специфічної проблематики античної та середньовічної думки. Завдяки семантичному полю, осердя якого складає дієслово φαίνω (це слово, споріднене із φῶς «світло», означає водночас «являти», «робити видимим» та «світити»), і відмінності, зумовленої префіксом διά (що передбачає зсув або відокремлення і

позначає перехід, перетин, прохід крізь відкритий внутрішній простір), термін *діафане* одразу став для античних філософів найбільш придатним підґрунтям для визначення зорового сприйняття, пов'язаного з феноменом світла і видимого. Інакше кажучи, звернення до *діафане* дозволило дати визначення прояву та сприйняттю видимих форм (контурів) та кольорів, визначення, яке може відбитися також на визначенні мислення та пізнання видимого світу.

Епоха філософської, богословської та естетичної слави *діафане* – це доба античного аристотелізму, перипатетики, коментаторів пізньої античності, а також доба середньовічної думки, яку поділяють на «класичну» схоластику, що для неї визначальною є філософія Стагірита, і містичну теологію, спадкоємицю неоплатонізму, гностицизму та грецької патристики. Переклади та лексичні варіанти цього терміна є наслідком і водночас свідченням складного ландшафту, в який вписуються різноманітні традиції інтерпретації чуттєвого сприйняття, визначення інтелекту і феномену світла.

А. «Діафане» у царині філософії

Запозичене з ужиткової лексики, *діафане* з'являється вже у Платона, як технічний термін на позначення зорового сприйняття. Термін *діафане*, зокрема, з'являється у «Тимеї», де позначає зіткнення часток на шляху між оком та видимим предметом, і пояснює, через відсутність чи нестачу прозорості, народження кольорів:

> Ті частки, які летять від інших тіл та стикаються із зоровим променем, бувають або менше, аніж частки останнього, або більше, або такі ж за розмірами. Ті, що є однаковими за розміром, не відчутні, й ми називаємо їх прозорими (τὰ μὲν οὖν ἴσα ἀναίσθητα, ἃ δὴ καὶ διαφανῆ λέγομεν).
>
> *Тимей* 67d.

Існування *діафане* стає загальним місцем з легкої руки Аристотеля, який за допомогою цієї категорії дає визначення зору, видимому та кольорам і, зрештою, позбавляється апорії чистої дії у поясненні феномена світла. Згідно зі Стагіритом, справжнім «винахідником» філософського використання цього терміна, *діафане* передбачає особливу спорідненість зі світлом, завдяки чому вона дозволяє «виявляти» сяйво видимого, так само як і «природний» вимір, що надає *діафане* здатності визначати природу кожної речі. Завдяки цій здатності *діафане* знаходить особливе застосування у царині естетики, царині актуалізації чуттєвих здібностей та засвоєння речей, відкритих шляхом сприйняття (*De anima* 418a 2 – 419b 3 та *De sensu* 438a 12 – 439b 16). *Діафане* складає певну спільну природу (κοινὴ φύσις), яка у певний спосіб проявляє видиму (тобто сяючу та світну) природу кожного об'єкта, уможливлюючи специфічне аристотелівське визначення зорового сприйняття й, зокрема, визначення кольорів, утворених завдяки прояву світла у сприятливому для його сприйняття середовищі. Отже, Аристотель заперечує концепцію Емпедокла та Платона, котрі визначали зір як подвійне випромінювання флюїдів, або сяючих часточок, що йдуть від ока та від видимого об'єкта; він також, посилаючись на *діафане*, критикує матеріалістичні або «корпускулярні» концепції світла (теорія атомістів). Отже, для Аристотеля *діафане* – це будь-яке середовище, в якому світло проявляється як дія: «Світло є його дією, – дією діафане як такого (φῶς δέ ἐστιν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ᾗ διαφανές)» (*De anima* 418b 9–10). Але, піддаючись дії світла, *діафане* також долучається до нього – інакше кажучи, стає світлоподібним; воно осяюється або починає світитися, і саме стаючи якимось чином світлоносним та блискучим, оприявнює *діафане*, присутнє у кожній речі, тобто її видимість – форму (обриси) та колір. Отже, світло, як ентелехія *діафане*, йде за його посередництвом назустріч погляду, відкриваючи йому природну видимість кожного предмета у притаманному йому кольорі (або кольорах): «Існує діафане (ἔστι δή τι διαφανές). Під *діафане* я розумію те що є видимим, але видимим не просто як таке, а завдяки кольору чогось іншого (ἀλλότριον χρῶμα)» (418b 4–6). Повітря, вода та деякі тверді тіла, каже Аристотель, є «діафанними», тобто за своєю природою вони здатні приймати у себе світло, проте *діафане* як певне середовище відрізняється від будь-якого тіла, частини тіла чи потоку тією мірою, якою воно має спільну зі світлом безтілесну чи нематеріальну сутність. Намагаючись схопити невизначену природу *діафане*, Аристотель звертається до поняття «присутність» (παρουσία) та особливого елемента – ефіру, вогню чи «вищого вічного тіла», – яке дозволяє йому порівняти, розташувати і водночас пояснити, бодай тавтологічно, природу *діафане*: вона належить до порядку вогняної присутності, на кшталт «п'ятого елемента», чия роль полягає у тому, аби уможливлювати явище, видиме, а відтак світловий характер, що відкривається завдяки прийомному середовищу цієї присутності – себто завдяки *діафане*:

> Отже, діафане, так само як і світло, можна сказати, не є ані вогнем, ані взагалі тілом чи випромінюванням якогось тіла (бо тоді воно було б тілом, як і це останнє), але йдеться про присутність вогню або чогось подібного у *діафане* (ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ·).
>
> 418b 13–17.

Не будучи нічим саме собою, *діафане* все ж є «матеріальною» й «дієвою» причиною, а також передумовою та вмістилищем появи та чуттєвого сприйняття світу речей. Але це ще не все.

Встановлена Аристотелем відповідність між здатністю відчуття і функціонуванням (і навіть будовою) розуму також пов'язана з *діафане*; вона вимагає по-новому поглянути на це поняття, яке досі використовувалося в іншій сфері. *Діафане*

відтак потребує додаткового виміру, присвяченого визначенню образу та притаманним розуму функціям уявлення – в цьому його ноетична роль. Це найбільш невловима сфера докладання *діафане*, де видається майже неможливим відрізнити, з одного боку, те, що є простою метафорою, в якій на прикладі кольорів та світла осмислюються різні частини розуму та їхні специфічні функції, та, з другого боку, те, що розкриває механізм абстрагування у нейтральному середовищі, той механізм, який дозволяє отримувати чуттєві дані, позбавлені матеріальності, і відтак робити їх придатними для пізнання.

Головною цариною філософського та наукового застосування *діафане* в аристотелічній думці пізньої античності та усього Середньовіччя залишається оптика та споріднені з нею сфери: аналіз ока та зорової здатності, визначення видимого та статусу образу, водночас чуттєвого й пізнавального, визначення кольорів, побудови дзеркал та аналіз віддзеркалення, необхідність середовища (*medium*) для розуміння і визначення феномена світла. У цей період *діафане* найчастіше фігурує у трактатах, присвячених світлу. Надалі радикальна зміна наукових уявлень щодо природи і феномена світла спричинилася до того, що наприкінці XVI століття слово *діафане* у його технічному значенні майже вийшло з обігу. Починаючи з Кеплера космологія та оптика уникатимуть поняття *діафане*, адже згідно з новими теоріями зорового сприйняття світло вже не потребує жодного особливого середовища, в якому воно проявлялося б як сяйво, притаманне видимим предметам, – прозорого середовища, яке сприймає та передає світлові промені.

В. Застосування терміна «діафане» у богослов'ї та естетиці

Протягом століть цим термінологічним винаходом Аристотеля користувалися не лише філософія та наука. Він також успішно застосовувався у богослов'ї. Близькість *діафане* до світла, з одного боку, та до видимості речей з другого, зробила це поняття особливо придатним для позначення стану чистоти (середовища або тіла), одразу наближаючи матеріальне до духовного. *Діафане* водночас і видиме, і невидиме. Воно жодним чином не визначене і тому здатне приймати у себе дух; воно і має власне буття, і не має його. Як і світло, *діафане*, на думку давніх філософів, нематеріальне, і все ж подібне до деяких елементів чи тіл (повітря, вода, ріг, коштовне каміння тощо), що дозволяє йому зайняти своє місце у підмісячному світі, і все ж залишатись на межі сфери чуттєвого сприйняття. Звідси легко було зробити ще один крок і розглянути *діафане* як «вищий» стан матерії чи ступінь досконалості тіла, сумірного з феноменом світла в аспекті особливої яскравості, спалаху, випромінювання чи просто світлого простору без тіні. Спираючись водночас на природознавчі рефлексії Аристотеля і неоплатонічну концепцію походження форм від Єдиного, і відтак на відповідну ієрархічну структуру світу, християнська думка, особливо грецькі отці Церкви, також успадкувала поняття *діафане* і застосувала його для позначення досконалих тіл святих, «фактури» душі, а також стану землі до первородного гріха, або середовища, придатного для народження образу, коли йдеться про непорочне прийняття Божественного Втілення.

Філологічна історія поняття і особливо його різноманітні лексичні варіанти, а також перехід наприкінці XII століття від грецького διαφανής до латинського *transparens* визначають особливу долю *діафане*, в усьому його багатстві та суперечливості, в історії християнської думки. Цей термін зустрічається у пізньоантичних коментаторів Аристотеля (александрійських та антіохійських перипатетиків, християн та нехристиян – Александра Афродизійського, Темістія, Йоана Філопона, Симпліція та ін.), але значно менше присутній у неоплатоників. Грецькі отці Церкви (особливо каппадокійці, зокрема, Григорій Ніський та Василій Кесарійський), навпаки, досить часто використовують поняття *діафане*, як і Псевдо-Діонісій, який також наголошує на близькості нашого терміна до світла, наводячи значущі лексичні варіанти: διαυγής, φωτοδοσία, φωτοειδής (буквально «прозора ясність», в яку можуть проникати промені, а також випромінювання світла, сяяння, подібність до світла як прояву сяйва). Йоан Скот Еріуґена перекладатиме ці терміни латиною як *lucidus* [сяючий] та *claritas* [ясність].

В арабських перекладах *діафане* передається за допомогою низки технічних термінів, побудованих на основі кореня *šaffa* (зростати, зменшувати, бути тонким, прозорим, – щодо худорлявої статури або тонкої тканини). Ці терміни наголошують на аспекті «тілесної присутності» та суміжності, залежної радше від Платонового, аніж від Аристотелевого вжитку. *Діафане* вживається Авіценною та Аверроесом у їхніх коментарях до Аристотеля, але з лексичними варіаціями, що свідчать про розбіжності між цими двома філософами у розумінні чуттєвого сприйняття та функціонування інтелекту. Ці ж відповідники терміна *діафане* з'являються і в оригінальних трактатах арабських вчених (Алхазен, Аль-Біруні тощо) з оптики.

Діафане з'являється у подальших латинських текстах у подвійній формі *diaphanum-transparens*, причому обидва ці слова можуть зустрічатися в одному реченні. Разом чи окремо вони фігурують у численних чільних представників схоластичної думки, від Альберта Великого, Роджера Бекона, Томи Аквінського, Бонавентури, Роберта Гроссетеста і Майстра Екгарта до межі XV-XVI століть. У другій половині XII століття, завдяки перекладу трактату «De natura hominis» Немезія Емеського Бурґундіо Пізанським (близько 1165 року), латинська транслітерація *diaphanum* і латинський неологізм *transparens*, точна калька грецького терміна, приходять на зміну *perlucidus*, що позначало у класичній латині «прозоре» або «те, що

просвічує». Бурґундіо не є першим перекладачем грецького трактату Немезія (початок V століття), що вже перекладався на латину Альфаном Салернським у другій половині XI століття; але він вперше вживає термін *transparens,* передаючи грецьке διαφανής (у розділі, присвяченому зоровому сприйняттю), тоді як його попередник переклав διαφανής ὑλής як *lucida* і *splendens materia*.

І все ж термін *transparens* увійшов у вжиток лише у XIII столітті з появою коментарів до творів Аристотеля. Якщо у XII столітті Домінік Ґундісальві ще перекладав арабський відповідник *діафане* у трактаті Авіценни «Про душу» терміном *translucens*, то століттям пізніше Вільґельм з Мербеке перекладає наш грецький термін одразу кількома – *diaphanum, perlucidum* та *transparens* – у коментарях Темістія до «De Anima» й у коментарях Александра Афродизійського до «Метеорологіки» Аристотеля. Зауважимо лише, що найбільш уживаний термін, *diaphanum*, вживається, загалом кажучи, для позначення проміжку, крізь який проникає промінь світла, тоді як *transparens* радше зарезервоване для позначення сяйва, що проявляється, світить чи просвічує крізь «товщу» повітря чи іншого матеріального більшменш тонкого, прозорого середовища.

Як наслідок, коли схоластична думка зазнає впливу Аристотелевих текстів та коментарів до них Аверроеса, до *діафане* повертається його первинне семантичне навантаження. У XIII та XIV столітті як на Заході широко користуватимуться цим терміном: з одного боку, коментуючи Аристотеля (а саме його теорію інтелекту, на основі трактату «Про душу» та його арабських інтерпретацій), а з другого боку, у текстах, присвячених світлу та/або перспективі. Найближчим прикладом, що ілюструє природу світла, *діафане* та кольорів, є вітраж; ці три модуси визначає єдина природа, в чому легко розпізнається відбиток визначення Трійці: світло у собі (невидиме), прозорість чи «діафанність», і нарешті, колір, тобто *lux incorporata* [втілене світло] чи *lux participata* [причетне світло], яке відбивається від зовнішньої поверхні будь-якого кольорового предмета:

> (…) Отже, світло (*lux*) може розглядатися у трьох аспектах: як таке, у його прозорості (*in transparenti*) та з погляду межі, з якою стикається його прозорість (*in extremitate perspicui terminate*); у першому випадку воно постає світлом (*lux*), у другому – світністю (*lumen*), у третьому – іпостассю кольору (*hypostasis coloris*).
>
> Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I, Dist. XVII, p.1, art. «Unicus», q. 1, vol. 1, 1882, p. 294 [з фр. пер.].

У тому ж фрагменті Бонавентура цитує Аквінатове визначення: «Як пояснює Святий Тома, (…) колір є не чим іншим, як втіленим світлом (*color nihil aliud est quam lux incorporate*)». Далі він вживає терміни *transparens* та *diaphanus* упереміж, що властиво схоластам:

> Як у будь-якого об'єкта є колір, так будь-яке прозоре тіло (*ad corpus transparens*) має світність (*lumen*).
>
> Бонавентура, с. 327 [з фр. пер.].
>
> Світло (*lux*) не є тілом. Воно є присутністю інтенції у *діафане* (*praesentia intentionis in diaphano*), відсутність якої іменується темрявою стосовно присутнього тіла, що світить (*apud praesentiam corporis luminosi*).
>
> Бонавентура, с. 329 [з фр. пер.].

Бонавентура продовжує:

> Аверроес говорить: колір має два модуси існування, один з яких – необмежене *діафане* (*diaphano non terminato*), і це його зовнішній вияв, а другий постає на межі *діафане* (*in diaphano terminato*), і в такому разі йдеться про природне буття (що має природне забарвлення).
>
> Ibid., p. 329 [з фр. пер.].

С. Епіфанічна завіса

У середньовічній думці *діафане* вживається у двох основних сферах: з одного боку, це спадщина Аристотеля у розумінні світла, видимого та інтелекту, а з другого, це спадщина Діонісія, себто містичного богослов'я та космології Псевдо-Діонісія, а також його латинського перекладача, Йоана Скота Еріуґени. Ці останні описують створений всесвіт як світ, наскрізь пронизаний променями, чергуваннями сліпучого світла й темряви, населений ангельськими істотами й богоявленнями, водночас і невидимими, через свою абсолютну прозорість, і все ж відчутними, як ті сяючі, блискучі, вогняні явища, що нагадують присутність ефірного вогню у *діафане*.

Цікаво, що коли *діафане* втрачає свій статус наукового терміна для визначення феномена світла, воно також дедалі менше згадується у філософії та богослов'ї. Протягом Середньовіччя отці Церкви, а згодом схоласти й містики окреслювали за допомогою *діафане* певний стан преображеної матерії (наприклад хрещальної води) чи людського тіла, яке після смерті або завдяки духовному досвіду постає «тілом слави», подібним до кришталю чи до ангельських ефірних тіл. Можна помітити, що слово *діафане* не використовується в описах цього стану вже починаючи з кінця XV століття. Отже, з цього моменту слово втрачає водночас і свій богословський та космологічний зміст, і свою роль в оптичних теоріях, віднині вироджуючись у суто літературний архаїзм. І все ж воно збереже свою головну характеристику, а саме позначення особливого стану матерії, який надає кожній речі можливість вилучитися з однобічного детермінізму й отримати, просто через непрозорість чи твердість, що характеризують усі тіла, свою додаткову складову – сяйво, іскру, спалах, кольоровий відблиск чи дзеркальну прозорість, – словом, ту присутність світла, яка в очах давніх виглядала протилежною до матерії, себто невимовною й довічною.

II. «ДІАФАНЕ» ТА «ПРОЗОРЕ»: СУЧАСНА ІСТОРІЯ

Переклади латинських термінів народними мовами – *diafanum, diafane* та *transparent, tresparent* – з'явилися не раніше кінця XIII століття. У французьких романах XII-XIII століть найуживанішим терміном на позначення прозорого та сяючого (блискучого, яскравого) був прикметник *cler* («світлий», «ясний», звідки іменник *clartez*, «ясність»). Він відповідає латинському *claritas*, яке часто використовується у лапідаріях [трактатах про якості самоцвітів], або, наприклад, в описах вітражів і скарбів абатства Сен-Дені у *De consecratione* абата Суґерія. Лише з появою творів Жана де Мена («Роман про розу»), Данте («Бенкет») та Миколая Орезмського (французькі переклади і коментарі до трактатів Аристотеля) дублет *diaphane-transparent* входить у народні мови, але ще протягом одного чи двох століть він залишається переважно науковим терміном. Забуття цієї технічної (тобто філософської) специфіки *діафане* приходить з виробленням нової космологічної концепції та нової оптичної теорії (Декарт, Кеплер). Відтоді термін *діафане* перетворюється на слово повсякденної мови, зберігаючи лише деякі дослідні конотації та зв'язок із безперешкодним поширенням світла.

Винахід Стагірита дозволив переоцінити значення тіла як образу (форми та/або ідеї), виробити поняття середовища чи проміжку-посередника. Водночас він становив альтернативу Платоновій «причетності» (а також поняттям аналогії, подібності/відмінності та репрезентації), пояснюючи механізм зв'язку між явищами прямим явленням природи учасників у вигляді метафори зору та під впливом метафізичного визначення світла.

У XX столітті специфічну функцію *діафане*, здається, знову відкрив Джеймс Джойс (Уліс, I, 3), вказуючи на Аристотелеве авторство та неперекладність терміна. Привертаючи увагу до значення цього слова його нав'язливими повторами у спеціально підібраному живописному контексті і протиставляючи йому цитату з Данте (*Божественна Комедія*), Джойс наголошує на технічному характері терміна та окреслює сферу його використання через звернення до його специфічних характеристик: зір, кольори, видиме.

> Неминуча модальність видимого: принаймні це, якщо й більше нічого, мислить крізь мої очі. Я тут, аби прочитати неповторні ознаки усіх речей, морепродуктів та морезалишків, припливу, що наближається, оцього іржавого чобота. Сопливо-зелений, срібно-синій, іржавий: кольорові позначки. Межі прозорості (*Limits of the diaphane*). Але він додає: у тілах. Отже, він був свідомий, що вони тіла, раніше, ніж того, що вони кольорові. Як? Певно, що вдарившись об них своєю макітрою. Обережно. Він був лисий та мільйонер, *maestro di color che sanno* [майстер-знавець кольору]. Межа прозорості у. Чому у? Прозоре, непрозоре. (*Limit of the diaphane in*. Why in? *Diaphane, adiaphane*). Якщо ви можете просунути туди усю п'ятірню, це ворота, якщо не двері. Заплющ очі і дивись.
>
> Joyce, *Ulysses*, BiblioLife, 2007, p. 41–42.

Аристотелеве розуміння прозорості як властивості й як відкритості внутрішнього для погляду та думки пропонує не просто особливу термінологію, але сприятливий ґрунт для сучасної феноменологічної рефлексії, на кшталт тієї, до якої звертається М. Мерло-Понті (у *L'Œil et l'esprit ou Le Visible et l'invisible* – «Око і дух чи Видиме та невидиме»), описуючи світловий вплив образу на визначення видимого (в опозиції прозоре-непрозоре) й на визначення зорового сприйняття як здатності тіла, яке водночас бачить і є видимим, сприймає і сприймається. Якщо сучасна естетика і філософія не схильні систематично звертатися до термінів прозорості, зокрема, до *діафане*, то діалектика погляду та видимого, що постала з поверненням до стародавнього значення цього терміна, навпаки, користується популярністю. Цієї теми часто торкається Еммануель Левінас в етичному й водночас естетичному аналізі зустрічі з обличчям іншого, в аргументації «трансцендентальної феноменології чуттєвості» (*Totalité et infini* [Тотальність та нескінченне], 1990, p. 205–206), а також окреслюючи стосунки між сутністю та присутністю як «відстань, заповнену світлом, наче пустота прозорості», відстань, властиву устрою суб'єкта та репрезентації (*Autrement qu'etre ou Au-dela de l'essence* [Інакше, ніж бути, чи По той бік сутності], 1990, p. 275)

Анка ВАСИЛІУ

Переклад *Світлани Желдак*
За редакцією *Дарини Морозової*
і *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

ALEXANDRE D'APHRODISE, *De anima liber cum mantissa*, éd. I. Bruns, Berlin, Reimer, 1887;

– *Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*, éd. M. Hayduck, Berlin, Reimer, 1890;

– *Alexandri in librum De sensu commentarium*, éd. Wendland, Berlin, Reimer, 1901;

– *Alexandre d'Aphrodisias. Commentaire sur les Météores d'Aristote*, trad. lat. G. de Moerbeke, éd. crit. A.J. Smet, Louvain-Paris, 1968.

ARISTOTE, *De anima/De l'âme*, éd. A. Jannone, trad. fr. E. Barbotin, Belles Lettres, 1989 ;

– *De sensu/Des sens et des sensations* [in *Parva naturalia*], éd. et trad. fr. R. Mugnier, Belles Lettres, 1965;

– *De caelo/Du ciel*, éd. et trad. fr. P. Moraux, Belles Lettres, 1965.

AVERROÈS, *Corpus commentarium Averrois in Aristotelem. Versiorum latinarum. Libri Aristotelis De sensu et sensato*, éd. I.S. Crawford, Cambridge (Mass.), Medieval Academy, 1949;

– *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in libros De anima*, éd. I.S. Crawford, Cambridge (Mass.), Medieval Academy, 1953.

AVICENNE, *Avicenna latinus liber De anima seu sextus de naturalibus*, éd. crit. de la trad. lat. S. Van Riet, introd. G. Verbeke, Louvain-Leyde, Peeters-Brill, 1972.

BONAVENTURE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, Florence, Quaracchi, t. 1, 1882 et t. 2, 1885.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste* [*De coeleste hierarchia*], éd. et trad. fr. M. de Gandillac, Cerf, 1970.

HEDWIG Klaus, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, série *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Munster, Aschendorff, 1980.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Expositiones in ierarchiam coelestem*, éd. par J. Barbet dans la série *Corpus christianorum, continuatio mediaevalis*, vol. 31, Turnhout, Brepols, 1975.

LINDBERG David Charles, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago PU, 1976.

NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, éd. G. Verbeke et J.R. Moncho, Leyde, Brill, 1975.

PLATON, *Timée*, éd. et trad. fr. A. Rivaud, Belles Lettres, 1925.

SIMON Gérard, *Le Regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Seuil, 1988.

THÉMISTIUS, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, éd. R. Heinze, Berlin, Reimer, 1899; *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*, éd. G. Verbeke, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1957.

THOMAS D'AQUIN, *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum De anima commentarium*, éd. P.F. Angeli et M. Pirotta, Turin, Marietti, 1959 ; introd. R.-A. Gauthier, éd. Léonine, vol. 45, 1, Rome, 1984.

TONQUÉDEC Joseph de, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, t. 1: *Le Système du monde*, t. 2: *Les Théories de la lumière et de la couleur*, t. 3: *La Théorie de la mesure*, Vrin, 1950.

VASILIU Anca, *Du diaphane: image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Vrin, 1997.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BLAISE Albert, *Corpus christianorum lexicon latinitatis medii aevii*, Turnhout, Brepols, 1966.

BONITZ Hermann, *Index aristotelicus*, Berlin, Reimer, 1870; rééd., Berlin, Akademic-Verlag, 1955.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

DU CANGE Charles Dufresne, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* [1678], 7 vol., Didot Fratres, 1840-1850, rééd. Librairie des Sciences et des Arts, 1937.

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4e éd. augm. J. André, Klincksieck, 1994.

FORCELLINI Egidio, *Lexicon totius latinitatis*, Padoue, 1940.

GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, 10 vol., 1881-1902, repr., New York, Kraus Reprint Corp., 1961.

LAMPE Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

MUGLER Charles, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogue avec la lumière*, Klincksieck, 1964.

NIERMEYER Jan Frederik, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leyde, Brill, 1984.

SOPHOCLES Evangelinus Apostolides, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods from B.C. 146 to A.D. 1100*, Hildesheim, Olms, 1975 (repr. en fac similé de l'éd. de Cambridge [Mass.], Harvard UP, 1914).

DU CANGE Charles Dufresne, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* [1678], 7 vol., Didot Fratres, 1840-1850, rééd. Librairie des Sciences et des Arts, 1937.

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4e éd. augm. J. André, Klincksieck, 1994.

FORCELLINI Egidio, *Lexicon totius latinitatis*, Padoue, 1940.

GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, 10 vol., 1881-1902, repr., New York, Kraus Reprint Corp., 1961.

LAMPE Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

MUGLER Charles, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogue avec la lumière*, Klincksieck, 1964.

NIERMEYER Jan Frederik, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leyde, Brill, 1984.

SOPHOCLES Evangelinus Apostolides, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods from B.C. 146 to A.D. 1100*, Hildesheim, Olms, 1975 (repr. en fac similé de l'éd. de Cambridge [Mass.], Harvard UP, 1914).

EIDÔLON, εἴδωλον [éйдолон / ídолон], εἰκών, φάντασμα, ἔμφασις, τύπος [гр.] – укр. *образ, зображення, відображення, подоба, відбиток, відтиск, вид*

лат.	*figura, effigies, forma, imago, pictura, simulacrum, species*
англ.	*image, picture*
фр.	*image*

▸ **BILD** та **АНАЛОГІЯ,** COMPARAISON, **CONCETTO**, CONSCIENCE, DOXA, ERSCHEINUNG, *PHANTASIA,* INTENTION, **МІМЕСИС**, **ІКОНОМІЯ**, PERCEPTION, RÉALITÉ, SPECIES, VÉRITÉ

Французьке image *(образ) – це калька з латинського слова* imago. *Це останнє саме є досить блідим відголоском грецького словника, що стосується образу. Цей словник багатший та виразніший за латинський, маючи у своєму розпорядженні* εἴδωλον, εἰκών, φάντασμα, ἔμφασις, τύπος *тощо. Жодне з цих слів не є точним еквівалентом французького* image, *і вони також не еквівалентні між собою. Звідси походять серйозні труднощі перекладу, адже ми передаємо одним словом і представлене на малюнку, і відображене в дзеркалі. В цьому словниковому багатстві немає нічого випадкового: образ – це далеко не проста річ, він сам по собі є множинним та неоднозначним. Це і не річ, і не поняття, а «дещо видиме, що дозволяє в собі побачити інше»; це видиме другого порядку, що може бути й не прямим результатом відчуттів, а продуктом пам'яті чи виображення. Крім того, концептуалізація образу істотно змінювалася під впливом теорій зорового сприйняття та послідовних відкриттів у оптиці. Звідси інші можливі непорозуміння, адже навіть якщо те чи інше грецьке слово таки передається словом «образ», все ж будь-яка анахронічна інтерпретація може призвести до суто культурного непорозуміння.*

I. ГРЕЦЬКІ НАЗВИ ТА АРХАЇЧНІ РИСИ ОБРАЗУ

Давні греки замислювалися над тим, щó ми бачимо у дзеркалі чи на малюнку. Усталені слова, якими вони позначали образи, несли в собі архаїчні риси, сліди чого можна знайти в їхніх філософських рефлексіях.

Найпоширеніше слово на позначення образу, εἴδωλον, походить від εἶδον, аористного інфінітива дієслова «бачити». Εἴδωλον – це те, на що дивляться як на саму річ, хоча воно є лише двійником: тіні померлих у Гадесі (*Одіссея* XI, 476), двійник Єлени, створений Герою (Еврипід, *Єлена* 33), статуя чи портрет, або, зрештою, те, що відображене у дзеркалі і чого насправді немає. Коротше кажучи, εἴδωλον – це візуальний носій ілюзій, на противагу εἶδος чи ἰδέα того ж кореня, прекрасній та істинній *формі*, що потім стане у Платона «ідеєю» (*Кратил* 389 b3). Епікур обрав множину εἴδωλα для технічного позначення тонких оболонок атомів, що випускаються поверхнею об'єктів та дозволяють їх бачити, проникаючи в очі (*До Геродота* 46, 9) – щось на зразок мандрівних двійників, що залишаються невидимими впродовж всього свого руху та породжують ментальний образ або φαντασία, який дозволяє засвідчити або спростувати те, що бачимо (ibid., 50, 2). Через свої конотації оманливої позірності без наповнення, слово εἴδωλον часом набувало негативного значення, в такому смислі Септуагінта каже про «ідолів» (2 Цар. 17:12), а іконоборці – про «ідолопоклонників».

Інший широковживаний термін – εἰκών, що походить від *ϝεικω «бути подібним до». Його основне значення відкриває інший, хоча й пов'язаний із попереднім, аспект образу – аспект подібності до об'єкта. Його класичний слововжиток аналогічний до слововжитку εἴδωλον, але значення зображення чи портрета передує значенню дзеркального образу чи фантома. Адже портретне зображення завжди зберігає щось від моделі, хоча й існують різні ступені подібності. Платон у «Софісті», запроваджуючи розподіл всередині категорії наслідування (*mimétique*), визначає εἰκών як тотожну репродукцію, що точно зберігає пропорції та кольори оригіналу (235d-e). Отож, εἰκών скоріше апелює до позитивної сторони наслідування, яка обмежується тим, що є; зрозуміло, що від цього слова походить «ікона» та її похідні. Εἰκών Платон протиставляє φάντασμα, іменник, що походить від дієслова φαίνεσθαι «виблискувати, показуватись, видаватись» через φαντάζεσθαι «показуватись, видаватись»; він визначає φάντασμα, наводячи як приклад художників, що представляють речі не такими, як вони є, а такими, як вони видаються з позиції та погляду спостерігача (236b). Мабуть, не слід перекладати тут φάντασμα як *simulacre* «видимість», хоча перекладачі часто обирають саме цей варіант, адже сьогодні це слово означає щось, у що насправді не вірять (наприклад, коли говорять про *un simulacre de paix* «видимість миру»). Натомість φάντασμα радше вказує на видимість, дивовижно подібну до оригіналу, що за своєю правдоподібністю цілком може бути названа «оптичною ілюзією» (*trompe-l'oeil*). Стосовно онтологічного статусу образу характерно, що там, де, згідно з нашими категоріями, ми приписуємо помилку чи ілюзію *суб'єктивному* обману, Платон вважає, що міметичне мистецтво надає несправжньому присутність у світі; аби назвати несправжньою найнезначнішу річ, треба вже встановити, що «небуття є»: адже його мають на увазі у припущеннях та висловлюваннях про те, чого не існує, його вбачають в образах (εἴδωλα), відображеннях (εἰκόνα), наслідуваннях (μιμήματα) чи ілюзіях (φαντάσματα), які показують те, чого немає (241e).

♦ Див вставку 1.

Інший, більш технічний, термін – це ἔμφασις, що походить, як і φάντασμα, від φαίνεσθαι. Аристотель вживає його на позначення оптичного ефекту заломлення чи відбивання (ἀνάκλασις) погляду, що стикається із перешкодою, байдуже, чи породжує цей ефект чіткий образ, чи ні, адже він може зводитись просто до кольорових плям (*Метеорологіка* 372 a30 – 372 b8). Це слово можна зблизити з ἔνοπτρον чи κάτοπτρον «дзеркало», що означає «те, *у чому* (чи *у глибині чого*) можна щось

1 **Τὸ εἴκος, або яким чином правдо-подібне (vrai-semblable) є мірою істинного**

Слова, що походять від кореня *ϝεικω (добре засвідченого у перфекті ἔοικα), становлять досить цікаву в семантичному плані родину. Крім εἰκών («образ», «репрезентація», але також «порівняння» та «опис прикмет»), маємо також дієслова на зразок εἴσκω «робити подібним, порівнювати з» (у Гомера чи Сапфо) та εἰκάζω «уподібнювати», «репрезентувати за допомогою образу», «виводити із порівняння, припускати». «Поєднання εἰκάζω зі словами, що належать до нього, засвідчує, – за словником Шантрена (*s. v.* ἔοικα), – смисловий зсув від "образу, подоби" до "порівняння, припущення"»; εἰκασία, наприклад, однаково позначає як образ (Ксенофонт, *Спогади про Сократа* 3, 10, 1), так і здогадки віщунів або лікарів (Платон, *Політейя* 534a; Гіппократ, *Про хвороби* 1; пор. з τὸ εἰκαστικόν, Лукіан, *Александр* 22).

У ширшому сенсі, «від поняття образу чи подібності походить семантична група, що стосується інтелектуального та морального світу» (*ibid.*). Це особливо відчутно у випадку прикметника ἐπιεικής чи іменника ἐπιείκεια (букв.: «згідно з тим, що є або видається подібним»), що не лише позначають «прийнятне», а й використовуються як терміни, приміром, у Аристотеля, на позначення «справедливого» та «справедливості», цієї поблажливості, що становить якість чеснотливої людини (σπουδαῖος), чиї ревність, благородство та «громадянська» небайдужість протистоять «ницому» (φαῦλος), а також чесноту судді, ладного поступитись буквою закону задля залагодження справи – на відміну від δίκαιον та δικαιοσύνη, «праведного» та «праведності», що передбачають чітке застосування законів у їхній всезагальності (*Нікомахова етика* V, 14) (див. THEMIS).

Безперечно, ще більш примітною є значущість, яку набуває у риториці субстантивація дієприкметника минулого часу середнього роду τὸ εἴκος. Εἴκος – це те, що подібне до чогось або видається чимось, тобто в цьому разі видається істинним, добрим чи нормальним: правдоподібне у протиставленні як до істинного, так і до неправдоподібного. Але варто зауважити, що переклад за допомогою «правдоподібності» (*vraisemblable*) дещо викривляє оригінал, вказуючи на «правду» (*le vrai*) як модель, чого немає у грецькій мові. Принципова характеристика εἴκος – це те, що воно підпорядковане закону порівняння: «більш правдоподібне» (εἰκότερος) бере гору над правдоподібним, що дає можливість обернути звинувачувальну промову на захисну чи навпаки (у «Тетралогах» Антифона ми знаходимо типовий приклад: «Правдоподібно (εἰκότως), він вбив людину», – каже обвинувач [I α6]; на що звинувачений відповідає: «якщо правдоподібно (εἰκότως), що я постаю винним у ваших очах, тоді ще більш правдоподібно (εἰκότερον), що я передбачив би сьогоднішню підозру» [I β3]). Інакше кажучи, риторична правдоподібність ніколи не дозволяє зробити висновок щодо істинного, і лише переконання (πείθω) зумовлює і віру (πίστις) слухача, і надійність (знову πίστις) доказів, пов'язаних, серед іншого, із довірою (ще раз πίστις) до мовця.

На цьому ґрунтується політична корисність, яку Аристотель приписує риториці, попри зневагу до неї Платона: «істинне та справедливе мають більшу природну силу (κρείττω τῇ φύσει), ніж їхні супротивники», хоча іноді сторони, що говорять істину, зазнають поразки; відтак треба, щоб мистецтво риторики (τέχνη ῥητορική), яке допомагає віднайти засіб переконання, придатний для цієї справи (τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν), ставало їм у нагоді, адже ще більш соромно не вміти захищатись за допомогою слова (λόγος), аніж за допомогою тіла (*Риторика*, I, 1, 1355a 21–b 7).

Якщо вже на те пішло, то εἴκος, (правдо)-подібне, завжди прагне бути більш істинним, ніж істина. В цьому рушійна сила та перевага поетичної творчості: «справа поета – говорити не про те, що сталося (τὰ γινόμενα), а про те, що могло б статися за правдоподібністю чи необхідністю (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον)» (*Поетика*, 9, 1451a 36–38). Саме через те, що правдоподібне пов'язане із необхідним та всезагальним (τὸ καθόλου), а не з реальністю одиничних фактів (τὰ καθ' ἕκαστον), поезія постає «більш філософською та чеснотливою (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον)», ніж історія (b 5-7). Ось чому «неможливе правдоподібне краще, ніж можливе неправдоподібне» (ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δυνατὰ ἀπίθανα, - 24, 1460a 27-28) – утім, «це правдоподібне, що постає і всупереч правдоподібному» (εἰκὸς καὶ παρὰ τὸ εἰκός γίνεται), 25, 1461b 15). У риториці, як і в поетиці, правдоподібне – міра істинного, інакше кажучи, подібне – міра реальності.

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

DECLEVA-CAIZZI Fernanda, *Antiphontis Tetralogiae,* Milan-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1969; voir aussi Antiphon, *Discours,* texte établi et trad. fr. L. Gernet, Les Belles Lettres, 1923; et la trad. de la «Première Tétralogie», in CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique,* Gallimard, 1995, p. 279-294)

побачити». Ἔμ-φασις – це «те, що ввижається у» воді чи у міді обладунків: чиста видимість, що не має нічого, крім зовнішнього вигляду, як райдуга, що сама по собі не має існування, адже вона є незліченною кількістю віддзеркалень сонця у краплинах води хмари; як примари (φαντάσματα) наших снів, нестійкі, наче відображення у воді, що тремтить від найменшого подуву (*De divinatione per somnum* 464 b6–13). Оптичне значення ἔμφασις дає привід до великої кількості анахронізмів, попри його новітній технічний характер. Пояснюючи оптичний ефект відбивання, Аристотель виходить з уявлення, властивого геометричній оптиці до XI століття, що саме *зір*, а не світло, відбивається від перешкод. Більше того, в його розпорядженні є тільки одне слово (ἀνάκλασις) на позначення відбивання та заломлення. У IV столітті ἔμφασις безумовно залишається тим, що видно за поверхнею, яка відбиває чи заломлює, оманою без наповнення, яка насправді не є там, де ми її бачимо, і не є такою, якою ми її бачимо.

Нарешті, ще одне слово, яке варто згадати, – це τύπος, відтиск, щодо якого виникло багато непорозумінь. Це насамперед слід кроків на піску чи печатки на воску. До IV ст. до н. е. до цього прикладу зверталися, пояснюючи зображення у дзеркалі: мовляв, вони відтискаються там за посередництвом повітря, і навіть, як Демокрит, пояснюючи бачення через образ-відтиск, який ми бачимо в очах іншого, коли дивимось на нього зблизька (Аристотель, *De sensu et sensibilibus* 437 b5–10). Рене Мюньє перекладає тут ἔμφασις як «*відбите* зображення» (*image réfléchie*) – і значення уривку одразу ж втрачається (*ibid.*, «Petits traités d'histoire naturelle», *Les Belles Lettres*, 1965, p. 25). Тоді зрозуміло, чому Платон порівнює у «Тимеї» (71b) гладеньку поверхню печінки із «дзеркалом, що приймає в себе відтиски (τύποι) [речей] і дає побачити [їхні] примари (εἴδωλα)», аби пояснити, що відтиски, послані умом, можуть взяти гору над відтисками примар та фантазій охопленої бажаннями душі. Усе смислове навантаження тексту втратиться, якщо ми застосовуватимемо до нього сучасні концепції зорового сприйняття, перекладаючи, слідом за Альбером Риво (Les Bells Lettres, CUF, 1925), «як дзеркало, що отримує *промені* [*rayons*] та спричинює появу образів»; або, слідом за Мюґле (*Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, стаття *eidolon*), «як дзеркало, що отримує *(lumineuses)* відбитки та дозволяє бачити образи». Що тут поставлене на карту, – це Платонове пояснення механізму сновидінь через ці нічні відбитки-відтиски та його пригнагідне виправдання ворожіння по сновидіннях. Це також і джерело подальших концепцій виображення та пам'яті (див. PHANTASIA). А ще – несподівана спорідненість між Платоновим ворожінням по сновидіннях та провіщеннями етруських «гаруспіків». Це, зрештою, тривке вірування, що родимі плями у новонароджених є відтиском родимок вагітних жінок, яке ми знаходимо ще у «Діоптриках» Декарта (Discours V).

«Образ» – це одне з тих понять, чиєї оманливої очевидності треба остерігатись. Для греків воно визначалось голим фактом видимості; лише починаючи з III століття його стали пояснювати як відбивання, – причому тільки в науковій теорії дзеркал та виключно як відбивання *зорових* променів. Ми погано зрозуміємо славнозвісний текст у «Політейї» VI, 510a, де Платон зараховує дзеркальні образи разом із тінями до останнього, найменш чіткого, виду буття, який створює вірування та омани, якщо не пам'ятатимемо, що він мав на увазі позірні видимості, які наслідують видиме реальне, двійників без наповнення, що відвідують та спотворюють посейбічний світ. Будь-які алюзії на *світлові* промені приносять у цей давньогрецький образ фізичну об'єктивність, якої він позбавлений.

II. ЛАТИНСЬКЕ «IMAGO» ТА ТЕХНІЧНИЙ СЛОВНИК СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ОПТИКИ

З усіх латинських слів, що відповідають поняттю образу принаймні якимось зі своїх значень, – як-от *simulacrum* чи *figura, forma, effigies, pictura*, або ж *species* (від *specio* – дивитись), – слово *imago* найточніше відповідає французькому «*image*» (образ). І все ж варто виявляти обережність щодо його позірної очевидності, адже воно глибоко засвоїлось із плином часу, утворюючи нові похідні на кшталт *imaginaire* «уявний » та *imagination* (уява, виображення).

Своїм походженням (його корінь *im-* знаходимо у *imitor*) *imago* нагадує насамперед про матеріальне наслідування. Йдеться власне про статую чи портрет (Цицерон, *Epistulae ad familiares* V, 1, 7), зокрема, про воскові зображення предків, які несли на похоронних процесіях нобілів (*In C. Verrem actio secunda* II, 5, 36). Отож, це щось, що постає як двійник, можливо, також тінь померлого (Верґілій, *Енеїда* IV, 654), привид (*ibid.*, IV, 773) або дзеркальне зображення (Лукрецій, *Про природу речей* 4, 156). Але хоча *imago* могло представлятися віртуально чи галюцинаторно, все ж найчастіше воно фігурує як реальне відображення. Цицерон (*De finibus* I, 21) за допомогою множини *imagines* перекладає епікурейське поняття матеріальних εἴδωλα, що потрапляють у наші очі та зумовлюють бачення речей, що їх випускають; Лукрецій же найчастіше вживає термін *simulacra* «видимості», який походить від *simulo* – «копіювати», «наслідувати» (*De rerum natura* IV, 159 тощо). Значення обох слів близьке: в обох випадках ідеться про образи-портрети об'єкта; ці результати техніки репродукування називають *figura, forma, effigies* чи *pictura*. Унаслідок подібності між *imago* та тим, зображенням чого воно є, значення відхиляється у двох протилежних напрямках: справжньої подібності, як син є портретом батька (Цицерон, *Epistulae ad familiares* VI 6, 13), чи, навпаки,

оманливої симуляції, наприклад, присвоєння зовнішності іншої людини (Плавт, *Miles gloriosus* 151). Крім того, письменники вдаються до фігуративного вжитку: наприклад, «обличчя – *дзеркало* душі» (Цицерон, *De oratore* III, 221), або «амбіції надягають *маску* скромності» (Тацит, *Historiae* IV, 86). Інтеріоризується це поняття досить пізно: наприклад, коли кажуть, що сумні та приємні речі (Тацит, *Annales* II, 53) або відсутній друг (Пліній-молодший, *Epistulae* VII, 5, 1) *постають у пам'яті*.

Без сумніву, саме ці зсуви у значенні слова *imago* спричинили появу за доби Римської імперії понять *imaginari* та *imaginatio*, звідки походять французькі *imaginer* (виображати, уявляти) та *imagination* (виображення, уява), що мають значення «представляти в уяві» (*se représenter*), але позбавлені надзвичайної семантичної розгалуженості грецького поняття φαντασία. Читаючи Авґустина, ми можемо уявити всі труднощі, з якими стикались латинські автори, щоб поширити вузьке поняття матеріального відтворення на позначення ментальної репрезентації. У книзі X, 7-21 «Сповіді» він аналізує вміст того, що називає палацом пам'яті: уважне прочитання показує, що ця метафора передає ідею вмістилища образів (*imagines*) чуттєвих вражень, розташованих за зоровими, слуховими та ін. класами, щодо яких він запитує: «Як вони створені?» (X, 13). Розгляд поглиблюється дослідженням пам'яті про науки, про почуття, про самі спогади, а також пам'яті про забуття: як образ забуття може перебувати в пам'яті, якщо вона сама є забуттям, відтиснутим у нас? (X, 25). Це аж ніяк не софістична гра парадоксальними тонкощами, як можна було б подумати. Радше тут варто побачити спробу подолати уявлення про ментальний образ як чіткий відтиск свого зразка, яке і в XIX столітті живитиме деякі концепції пам'яті та виображення. І тут знов складнощі створює не так вибір сучасного еквівалентного терміна, як архаїчний зміст, який він несе.

Подальша еволюція оптики значно ускладнила ці перші експансії поняття *imago*. Якщо Епікурова теорія описувала свого роду «кругосвітню подорож» образу через повітря всередину ока та тіла, то згідно з гіпотезою випускання зорового потоку, на якій базувалась геометрична оптика античності, саме зір забезпечував контакт із зовнішнім об'єктом. Але на початку XI століття арабський вчений Ібн аль-Гайтам (Альхазен) започаткував оптику, засновану на входженні світлових променів у око, що змусило його серйозно замислитися над утворенням квазіобразу об'єкта на кришталику, який він вважав чуттєвим органом, та передачею зображення у мозок. Таким чином, образ зовнішнього видимого світу став внутрішньою даністю, що формується в оці та передається оптичним нервом у центр здатності бачити. Його «Оптика» була перекладена латиною наприкінці XII століття й започаткувала оновлення словника бачення, що спиралося на арабський оригінал.

Перший неоднозначний термін – це *forma*, полісемія якого змушує передавати його за допомогою кальки «форма» (фр. *forme*, англ. *form*). Як вказує А. І. Сабра (*The Optics of Ibn al-Haytham* t. II, p. 68–73), це слово вживалося для перекладу арабського *ṣūra*, що зазвичай відсилає до всіх понять, котрі, як ми бачили, мають зв'язок із поняттям образу, як-от «форма», «фігура», «зображення», «вигляд» (*forme, figure, effigie, apparence*) тощо; перші арабські перекладачі послуговувались ним для передачі численних грецьких слів, як-от εἶδος, ἰδέα, εἴδωλον, μορφή, τύπος. У працях Ібн аль-Хайтама з оптики *ṣūra* має щонайменше три значення. Насамперед цей термін характеризує світло та, за поширенням, колір, оскільки вони існують у світних та кольорових об'єктах як *сутнісні чи акцидентальні форми*, залежно від того, чи об'єкти світяться та є забарвленими самі по собі, чи завдяки зовнішньому джерелу: отож, він описує властивість чи якість *речі*. У теорії зору *ṣūra* має ще два значення, які автор не завжди розрізняє. Насамперед ідеться про те, що точково отримує орган чуття (кришталик) від зовнішньої світлової та кольорової точки: відтак, це чуттєвий образ точки, причому зору властиві два типи чутливості, – це відчуття кольору та світла. Далі, йдеться про схоплення об'єкта у всій його візуальній зумовленості: звичайно, це його цілісний силует як сукупність світних та кольорових точок, що відповідає нашому поняттю образу, але це також двадцять інших зорових характеристик (*intentiones visibiles*), починаючи від величини, форми, розташування і закінчуючи рухом, характером поверхні (гладенька чи шорстка), перервністю чи неперервністю, потворністю чи красою: коротше кажучи, йдеться про те, що зорова здатність загалом передає пам'яті для впізнавання чи розуму для судження.

Тут виникає інший термін, пов'язаний із *forma*, ще більш полісемантичний – це *intentio*. Він є перекладом арабського *ma'nā*, що його арабський лексикограф Ібн-аль Арабі визначає як «намір, який озовнішнюється та виявляється у речах, якщо його там шукають» (див. INTENTION). Арабські перекладачі у IX ст. вживали це слово у досить широкому значенні для передачі у філософських текстах слів νοήμα, λόγος чи πρᾶγμα. Ісхак ібн Хунайн вживає його у множині, перекладаючи у «*De Interpretatione*» Аристотеля τα πρᾶγματα «речі», сприйняття яких (*affection*) позначається звуками слів та знаками письма. У перекладі на латинську мову «Оптики» Ібн аль-Хайтама воно набуває технічного значення у висловлюваннях на кшталт «зорові інтенції», «тонкі інтенції» (*intentiones visibiles, intentiones subtiles*). Йдеться про сукупність якостей, відносин та властивостей, завдяки яким об'єкт виявляє себе цілком тому, хто на нього дивиться; останній їх чітко сприймає завдяки світному та кольоровому образу, який їх

постачає, але також завдяки інтерпретації, яку він здійснює щодо них згідно зі звичкою, судженням чи умовиводами. У Авіценни *ma'nā* позначає намір, що асоціюється із виглядом об'єкта, який лишається невидимим, приміром, небезпеку, що походить від вовка. Натомість у Ібн аль-Гайтама це поняття цілком обмежується регістром видимого. Але видимості форми (*forma*) воно надає статусу, незвідного до нашого протиставлення суб'єктивного та об'єктивного, ментального образу та речі у строгому сенсі. Це бачення позначається на середньовічній теорії пізнання, спричиняючи її несумісність із нашою.

Більше того, маючи світлову природу, образ, відтворений у дзеркалі, вперше набуває власної наповненості, тоді як у теорії зорових променів він отримував існування лише шляхом запозичення від об'єкта, який досягав погляду завдяки рикошету. Нарешті й у латинських текстах він здобуває технічне та однозначне визначення: *Et forma comprehensa in corpore polito nominatur imago* «і форма, сприймана у полірованому тілі, називається образом» (*Opticae Thesaurus, Alhazeni libri septem S, proemium*, p. 125). Це розуміння усталюється у XIII столітті; натхненна Альхазеном «Оптика» Вітелія, яка стане класичною, висловлюється подібним чином: *Imago dicitur forma in speculo comprehensa* «образом називають форму, сприйняту у дзеркалі» (ibid., *Vitellonis libri decem* 5, def. 13, p. 190).

III. ОПТИЧНИЙ ОБРАЗ ТА МЕНТАЛЬНИЙ ОБРАЗ

За класичної епохи, разом із прогресом оптики, поняття образу набуває нового розвитку. У Кеплера образ, побачений у дзеркалі чи через заломлювальну поверхню, який він позначає *imago*, залишається оманливим стосовно свого розміщення та іноді своїх пропорцій і кольорів. Як і середньовічні автори, він вважає його «майже нічим у собі», «подобою речі», яка «складена з реальних світних та забарвлених образів та інтенціональних кількостей (*est composita ex specie coloris vel lucis reali, & quantitatibus intentionalibus*)» (*Ad Vitellionem Paralipomena* [1604], III, def. 1, p. 60) Його він відрізняє від *pictura*, малюнка, який можна *отримати* на екрані камери-обскури (ibid., V, p. 174). Але попри своє звертання до середньовічного *imago*, Кеплер глибоко змінює його розуміння. Він демонструє, що кришталик не має функції отримувати чуттєву форму об'єкта, а лише зводить промені, що проходять крізь зіницю та утворюють на сітківці, справжньому органі сприйняття, *pictura*, стигматичний реальний образ, подібний до того, який можна здобути на екрані. Запитання ставиться таким чином: як цей автентичний «малюнок» може подорожувати темними та звивистими каналами оптичного нерва. Із новою нагальністю постає проблема передачі від ока до мозку.

У Роздумі IV своєї «Діоптрики» (1637) Декарт відповідає на це запитання, вказуючи, що подібність до об'єкта не обов'язкова у ментальному образі, адже це передбачало б потребу в ще одній парі очей всередині мозку. Для душі вистачить здатності розрізняти різні властивості речей, виходячи з диференційних знаків, що передаються у мозок через нерв, як це відбувається, наприклад, зі звуками мови. В царині внутрішнього життя (*vie mentale*) класична рефлексія рішуче переходить від образу-портрета до образу-знака: модель мови починає конкурувати із моделлю відтиску чи дзеркала. Психологічний опис того, що викликають у нас речі, стає головною ставкою філософії. Старе слово «ідея» (*idea*) змінює значення, аби позначити у Лока (1690) просто свідому репрезентацію (див. CONSCIENCE), уже без метафоричної відсилки до форми, а також, через неї, і до видимого. Це порушує нове питання, до чого ж відсилають наші ідеї?

Паралельно, образ, який ми бачимо у дзеркалі чи через скло, перестає бути оманливим та швидкоплинним «майже нічим» оптиків давнини. Після відкриттів, що завдячують телескопу Галілея (1610), він поступово набуває доброякісної об'єктивності завдяки усвідомленню його ролі у збільшенні, яке досягається оптичними інструментами. Подальший прогрес лише збільшив цю об'єктивність образу, що вже не вважається ілюзорним, а дедалі більше постає засобом удосконалення бачення. За допомогою технік, які, починаючи з ери фотографії, фіксують його та маніпулюють ним, він перетворюється на звичайну річ серед речей, стає чітко визначуваним, а отже, й не становить проблеми перекладу з однієї сучасної мови на іншу.

Але чи втратив він від того свою таємничість та силу? Аби роздивитись їх, насамперед треба повернутись до безпосередності бачення. В «L'Œil et l'Esprit» («Око та дух») Морис Мерло-Понті, розмірковуючи щодо таємниці живопису, згадує водночас і підозрілу неясність дзеркального відображення, і непідвладну визначенню «могутність ікон» (p. 38-39). І щоб осягнути це, він змушений у «*Le Visible et l'Invisible*» («Видиме та невидиме») наново пояснювати занурення глядача всередину світу за допомогою таких понять класичної філософії сприйняття, як плоть, візерунки, оборотність (*chair, entrelacs, réversibilité*) тощо, які, відірвані від класичної філософії сприйняття, не завжди знаходять відповідники в інших мовах (див. LEIB). Але, щоб повернути змістовне багатство та принадність образу, можна також дослідити джерела потягів, пов'язаних із нашим уявним; у цьому напрямі психоаналіз почав досить швидко рухатись завдяки поняттю *imago*.

♦ Див. вставку 2.

Як безпосередньо видиме образ ніколи не переставав одночасно бути і не бути річчю. Хоча наші наука та техніка змушені зводити його до його об'єктивного характеру точного відтворення,

символічна полісемія поняття «образу» досі зберігає його екзистенційну амбівалентність.

Жерар СИМОН

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Дарини Морозової*
і *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

AUGUSTIN saint, *Confessions*, Les Belles Lettres, 1925. [АВГУСТИН. Сповідь / пер. Ю. Мушак. – К.: Основи, 1999.]

DESCARTES René. *La Dioptrique*. A.T., t. 6, Vrin, 1965.

SIMON Gérard, *Le Regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Seuil, 1988, chap. I.

IBN AL-HAYTHAM, *The Optics of Ibn al-Haytham*, trad. angl., intr. et commentaire A.I. Sabra, The Warburg Institute, University of London, 1989, 2 vol;

– *Alhazeni arabis libri septem*, in *Opticae Thesaurus*, Bâle 1572; Johnson Reprint Corporation, New-York - Londres, 1972.

KEPLER Johannes, *Ad Vitellionem Paralipomena*, in *Gesammelte Werk*e, t. 2, Munich, Beck,1939.

LACAN Jacques, *Écrits*, Seuil, 1966.

MERLEAU-PONTY Maurice, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1964.

VITELLION, *Vitellonis Thuringopoloni Opticae libri decem*, in *Opticae Thesaurus*, Bâle, 1572; Johnson Reprint Corporation, New-York – Londres, 1972.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4e éd. augm. J. André, Klincksieck, 1994.

MUGLER Charles, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogue avec la lumière*, Klincksieck, 1964.

2

Imago у психоаналізі

Термін *imago*, що належить до словника зоології та означає певний стан комахи під час метаморфоз, 1910 року був адаптований словником психоаналізу, де, як і *libido*, застосовувався в усіх мовах у латинському написанні без перекладу. Увагу Фройдового оточення до цього терміна привернула публікація у 1906 році роману швейцарського письменника Карла Шпіттельберга (1845-1924) під назвою «Imago», що згодом отримав Нобелівську премію з літератури у 1919 році. Герой роману, поет Віктор, намагається створити уявну жінку, що відповідала б його найпотаємнішим бажанням, замість занадто прозаїчної реальної коханої. Поява у 1903 році «Градіви» Вільгельма Єнсена вже відкрила для психоаналізу літературну тему жінки, яка тим більше заворожує, що є нереальною, а відтак тему мистецтва її створювати та культивувати її образ. Посилаючись на твір Шпіттельберга, Фройд дав назву «Imago» новому журналу, створеному ним разом із Отто Ранком у 1912 році та присвяченому, на відміну від «Internationale ärztliche Zeitschrift für Psychoanalyse», *немедичному* застосуванню психоаналізу (*Standard Ed.*, XIX, p. 168, note 2).

Щоправда, у творах самого Фройда ми знаходимо тільки п'ять випадків вживання терміна *imago*, і то досить лаконічних. Він порушує лише проблему «чужих об'єктів, обраних за образом (*imago*) інфантильних об'єктів» (*La Vie sexuelle*, PUF, 1969, p. 57), у випадку «коли лібідо відроджує інфантильні *imago* суб'єкта» (Standard Ed., XII, p. 102); він згадує також *imago* батька (*father-imago*, ibid., p. 100) – але із посиланням на Юнґа як ініціатора цього настільки «присвоєного» поняття. Останній, справді, безпосередньо перед розірванням стосунків із Фройдом описував у «Метаморфозах та символах лібідо» (1911) *imago* (батька, матері, брата) як первісні образи (*Urbilder*), що їх він згодом зарахує до безособових архетипів колективного несвідомого.

Лакан широко звертається до поняття *imago* у статті, яка вважається передвістям його вчення (у VIII томі «*Encyclopédie francaise*» у 1938 році). Він зближує це поняття з поняттям комплексу. Тоді як комплекс характеризує вплив на суб'єкта міжособистісної структури, що представляє сімейну інституцію, *imago* позначає уявний пережиток, інколи деформований і часто несвідомий, тих чи інших стосунків цього суб'єкта із досвідом, пережитим у родині. Зокрема, йдеться про *imago* материнських грудей, подоби чи власного тіла, причому останнє відповідає дзеркальному відображенню, що формується упродовж початкової стадії, так званої стадії дзеркала, коли дитина відчужується у своїй ідентифікації з образом іншого.

Шарль БАЛАДЬЄ

BILD нім. – укр. *зображення, образ, картина, статуя*

євр.	צלם ṣelem [це́лем], דמות dəmût [дему́т]
гр.	εἴδωλον [е́йдолон / і́долон]
лат.	*imago, ymago, species*
фр.	*image, tableau, figure, visage*

▸ *IMAGE* [**EIDÔLON**], **АНАЛОГІЯ, BILDUNG, DICHTUNG,** DOXA, IMAGINATION, **МІМЕСИС, ІКОНОМІЯ,** REPRÉSENTATION, SPECIES, TABLEAU

Словник, який походить від слова Bild *«образ», у німецькій мові особливо багатий. Але причиною цього є не те, що існує багато слів на позначення образу із різних точок зору, як у грецькій мові, а те, що існує особлива складна сукупність слів, утворених від* Bild*, які разом становлять систему:* Urbild *«праобраз/архетип» та* Abbild *«відображення/копія»,* Gleichbild *– також «копія», але з акцентом радше на подібності, ніж на штучності,* Nachbild *«відтворення/зліпок», «копія» з акцентом на другорядності, імітації,* Bildung *«формування, освіта, культура»,* Einbildungskraft *«сила виображення»... Еволюцію цієї системи слів можна розглядати як показову для значної частини історії німецької філософії.*

Точкою відліку у роздумах щодо образу (Bild) *є біблійний вірш, в якому йдеться про те, що людина була створена «за образом і подобою Божою» (Бут. 1:26–27). Від цього тексту відштовхуються спекуляції Екгарта щодо образу та його моделі, його теза про ідентичність образу та моделі, яка залишить слід у подальших філософських творах. Щоразу* Bild *будуть переосмислювати, і навіть наново перекладати, залежно від того, чи його зближують із моделлю (звідки опозиція* Urbild/Abbild*) чи із здатністю створювати образ* (Einbildungskraft)*, а також залежно від того, в який спосіб розуміти силу та функцію цієї здатності: як репродуктивну чи насправді продуктивну. У ряді різних прочитувань Канта філософами від Фіхте до Гайдеґґера спроби осмислення* Bild *закінчились тим, що в цьому слові зосередилась основна опозиція між розсудком та чуттєвістю, а отже, й концепція суб'єкта між спонтанністю та рецептивністю.*

I. ІПОСТАСІ БІБЛІЙНОГО ВІРША

На початку Книги Буття йдеться про притаманну людині зумовленість, адже людська істота створена «за образом та подобою» свого Творця, причому це відбувається у біблійному світі, де образи заборонені (пор. Гайдеґґер, *Буття і час,* § 10). *Bild* (*Gottes*) у Лютеровому перекладі відповідає гебрейському צלם ṣelem, грецькому εἴδωλον та латинському *imago*.

♦ Див. вставку.

У Новому Завіті про Христа сказано, що Він є εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Кол. 1:15), у перекладі Вульгати: *imago Dei invisibilis* «образ невидимого Бога», що Лютер переклав так: *das Ebenbilde des unsichtbaren Gottes.* В цьому разі Лютерів переклад точніший за переклад Вульгати; *Bild* дійсно залишає можливість неподібності, тієї *dissimilitudo*, про яку говорив після св. Авґустина (*Сповідь* VII, гл. 10), св. Бернар (*De diversis*, проповідь XLII, 2), тоді як *Ebenbild* перебуває, так би мовити, на однаковому рівні з оригіналом, «досконалим образом», і не може відступитись від *la vivacité de l'original* «жвавості оригіналу» (Боссюе). Такий варіант перекладу є зразковою ілюстрацією до проблеми співвідношення між образом та його моделлю, *Bild* та *Urbild*: у німецькій мові ще за два століття до Лютера ця проблема відзначена Майстером Екгартом.

II. «ABBILD», «URBILD»: МАЙСТЕР ЕКГАРТ, АБО ЖИТТЯ ОБРАЗУ

Слово *Bild* зазнало багатої теологічної та містичної розробки від Майстера Екгарта до Анґела Силезія. Оригінальність вчення Екгарта про *bilde* (лат. *ymago*) тримається, з одного боку, на його розумінні «буття-образу» як відношення досконалого уподібнення (*ymago est similis*) між образом (*Abbild*) та тим, чиїм образом він є (*Urbild*), так, що буття-образ наважується стати основою образу в цілому, якому нічого не бракує від свого праобразу: образ не стільки стосується праобразу (*Urbild*), скільки є живим відношенням до цієї моделі, яка у свою чергу є не чим іншим, як відношенням до образу, який утверджує її як модель. З другого боку, для вчення Екгарта характерне динамічне розуміння образу: *Ymago proprie est emanatio simplex, formalis, transfusiva totius essentiae purae nudae* «власне образ є простою, формальною, поширеною еманацією цілої чистої та голої сутності», як внутрішнє фонтанування та кипіння (*bullire*). Екгартів образ ніколи не є спокійним «як на картинці» [*sage comme une image* «тихіше води, нижче трави», букв. «мудрий, як образ»], він завжди перебуває в кипінні, бо він – це життя.

Вакернаґель відзначив «надзвичайне збагачення, якого зазнав мотив образу через переклад із латини на рідну мову Екгарта», а також семантичний розкол між *bilden* та *entbilden* (термін, який залишався дуже рідкісним: Сузо, Таулер, Анґел Силезій): «У *bilde*, який розуміють то як образ, то як антиобраз, префікс *ent-* може позначати як відмінність, так і протилежне їй, тобто уподібнення» (*Ymagine denudari*, с. 15 та 17).

Термін *Bild* зазнає не менш багатої філософської кар'єри завдяки Канту. Однією з причин є те, що цей термін виявився здатним породити велику кількість похідних.

III. «BILD», «EINBILDUNG»: КАНТ, АБО ВІД ОБРАЗУ ДО ТОГО, ХТО ВИОБРАЖУЄ

Кант явно тлумачить *Bild* виходячи із дієслова *einbilden*, що вочевидь запроваджене у німецьку мову містикою (пор. словники Grimm, Duden, Kluge), в якій воно мало сенс «залишати відбиток у душі», на тій самій підставі, що й слова *Einblick* «погляд, видіння», *Eindruck* «враження», *Einfall* «випадок, ідея, що приходить», *Einleuchten* «осяяння». Префікс *ein-* у цьому випадку вказує на рух інтеріоризації цього «живого джерела», яким є, згідно із Майстером Екгартом, *daz gotes bilde in der sele grunde* «образ Бога у глибинах душі», тоді як Кант убачає в цьому префіксі вказівку на об'єднання. Отже, *Einbildung* – «це один із фундаментальних термінів німецької думки, починаючи від Парацельса та Беме, і навіть від часів великих рейнських містиків» (Marquet, *Liberte et existence*, p. 238).

У першій редакції «Трансцендентальної дедукції», у «Критиці чистого розуму» (A 120), Кант пише: *Die Einbildungskraft soll* (…) *das Mannigfaltige der Anschauung in ein* Bild *bringen* «сила виображення повинна звести різноманіття споглядання до єдиного *образу*» (або ж *tableau* «картини», як в одному з французьких перекладів: PUF, 11e ed. 1986, p. 134). Жан Бофре навіть пропонує це розуміти таким чином, що сила виображення *organise en* un tableau unique *le divers fourni par l'intuition* «організує в *єдину картину* розмаїття, що постачається спогляданням», підкреслюючи перед цим, що «власне значення *Bild* – це радше *картина*, ніж *образ*» (II, 1973, p. 102). «Єдина картина» (*Bild*), про яку йдеться, є не нагромадженням чуттєвих вражень, а розмаїттям того, як воно себе презентує, з найбільш привітним ликом всесвіту – радше κόσμος, ніж χάος. Отож, Кант розуміє *Einbildungskraft*, яке є німецьким перекладом латинського *vis imaginationis* «сила виображення», відштовхуючись від *Bild* «картини», яка є єдиною, бо вона об'єднана; але й навпаки, *Bild* він розуміє, виходячи із *Einbildungskraft* як сили, що об'єднує та синтезує, сили «уніформування». Щоб описати синтез різнорідності чуттєвих даних споглядання, який є можливим та необхідним *a priori*, Кант звертається до вислову «фігуративний [представлений фігурами, видимий] (*figürlich*) синтез», до якого він додає латинський еквівалент *synthesis speciosa*, де чується відлуння *species* [зір, погляд, вигляд, зовнішність, зображення, видимість, статуя], одного з латинських еквівалентів *Bild*. *Synthesis speciosa* має властивість бути фігуративним (*figürlich*), а через це також і *bildlich* «образним» (Гайдеґґер), а це означає, що цей синтез відсилає до фігуративної, чи, краще, конфігуративної здатності, до *Einbildungskraft*. На цей «дуже гарний латинський вислів, який, проте, Кант використовує тільки раз у

«Образ» гебрейською: צלם ṣelem [цéлем], דמות dəmût [демýт]

Уривок із книги «Буття», в якому сказано, що людина є образом Бога, – це монолог, в якому Бог, говорячи про Себе у множині, каже: «Створімо людину у нашому образі (בצלמנו bəṣalmēnû), як нашу подобу (כִּדְמוּתֵנוּ kiḏmûṯēnû)» (1:26). Цей вірш містить деякі труднощі:

a) кого стосується множина? Отці Церкви бачили в ній прообраз Трійці; єврейські мислителі та сучасна екзегеза бачить у цьому сонм янголів;

b) чому вжито два різних слова, кожному з яких передує прийменник із відмінним відтінком значення? Майже таке саме висловлювання, в якому переставлені прийменники, виражає подібність між батьком та дитиною (Бут. 5:3);

c) в чому полягає ця подоба? У фізичній властивості, наприклад вертикальна постава? У розумі? У свободі? Формула, що виглядає як поетичний зворот, виправдовує недоторканність особи: хто проллє людську кров, буде пролита його кров людиною, адже людина була створена за образом Бога (Бут. 9:6);

d) слідом за цим віршем іде уточнення статевої відмінності: «І сотворив Бог людину на свій образ (בצלמו bəṣalmô); на Божий образ сотворив його; чоловіком і жінкою сотворив їх» (Бут. 1:27). Яке відношення між цими двома твердженнями?

Щодо слів на позначення «образу», то перше з них походить від кореня, який означав «різати», і означає насамперед скульптурну фігуру, головним чином для культового вжитку, – те, що пророки називали «ідолом» з того часу, як культ був зосереджений у єдиному Храмі Єрусалима. Корінь другого слова означає «бути подібним», а саме слово означає насамперед копію, відтворення. Крім того, перший прийменник, перше значення якого «у», передбачає постійне володіння; другий, що має значення «як», передбачає, що статус образу сам по собі є метафоричним.

У християнській теології розрізняється, з одного боку, образ, що стосується до природи людини і не може бути втрачений, а з другого боку, подоба. Саме її порушує гріх, а спасительна ікономія повинна забезпечити спокуту. Ця ідея була вже у грецьких отців Церкви (Іриней, *Проти єресей* V, 16, 2) та у латинських (св. Авґустин, *Про Трійцю* XIV, IV, 6), до того як вона перейшла у Середньовіччя (напр. св. Бернар, *Коментар на Пісню Пісень* 82, 7–8). Маймонід пояснює обидва терміни з основною метою відкинути будь-яку спокусу перетворити Бога на тілесну істоту (*Путівник для заблудлих* I, 1).

Ремі БРАҐ

"Критиці"» буде покликатись Б. Лонгнес (*Kant et le pouvoir de juger*, PUF, 1993, p. 232–233), звертаючись до уривка з «Дисертації» 1770 року, де простір та час характеризуються як *formae seu species* «форми або ж образи», властиві для конституювання нашого духу (4; in *AK*, Bd. 2, S. 392–393). Цей вислів «дуже гарний», зокрема, тим, що латинські слова *forma* та *species* завжди асоціювались з ідеєю краси (ісп. *hermosura*, іт. *formosita*), краси форми та образу; таким чином у цьому вже ніби міститься місток до «Критики сили судження».

В аристотелівській традиції (гр. φαντασία, *De anima* III, 3; нім. *Phantasie*, фр. *imagination*), яку перехопила *Schulmetaphysik* [німецька університетська, букв. «шкільна», метафізика XVII–XVIII століть], вображення класично визначають як відтворювальне вображення (як-от у Вольфа, *Psychologia empirica*, 92, та Баумґартена, *Psychologia empirica*, 558). Але Кант, зі свого боку, зокрема, у § 28 «Антропології з прагматичної точки зору», розрізняє репродуктивне вображення, яке належить до психології, та продуктивне вображення, яке належить до компетенції трансцендентальної філософії, *exhibitio derivativa* «похідне представлення» та *exhibitio originaria* «первинне представлення». Крім *reproduktiv* у німецькій мові вображення також визначається як *zurückrufend* – те, що пригадує; поряд з *produktiv* також як *dichtend* – поетичне або творче. Оскільки *imago* «образ» етимологічно споріднене з дієсловом *imitari* «наслідувати», *imaginatio* «вображення» є досить вдалим перекладом *Einbildungskraft* (сила вображення), адже ця сила розуміється як продуктивна і розглядається як первинна здатність до конфігурації на службі у розсудку, чи навіть, згідно з першим виданням «Критики чистого розуму», становить його основу.

Питання щодо *Bild* знову вирине у розділі про схематизм, де Кант доводить потребу відрізняти *Bild* від схеми (*Schema*; A, 140 – B, 179), підкреслюючи тим самим їхню близькість *a contrario*. Схема, одна з чотирьох фігур (поряд із прикладом, символом та конструкцією) *Darstellung, exhibitio* «репрезентації», визначається як «уявлення (*Vorstellung*) загальної активності сили вображення (*Einbildungskraft*), яка надає поняттю його образ (*Bild*)». Це значення стало трампліном для Фіхте.

IV. «BILD», «BILDUNG»: ФІХТЕ, АБО ПРОЕКЦІЯ «Я» В ОБРАЗІ

Фіхте буде наголошувати на тетичному [покладальному] характері синтезу трансцендентального вображення, розуміючи *Bild* на основі *bilden*, образ на основі зображування, визначаючи «образ як такий» як «вільний продукт Я», котре проектує та вображує: образ – це не відблиск речі за браком кращого, який досягає Я, – це проекція (*Reflex*) Я, котре продукує себе в образах у ході вільної діяльності. Інакше кажучи, єдиний оригінал, яким «може похвалитись» образ, це Я. Отож, Фіхте пов'язує вображальну діяльність Я-що-проектує-себе-в-образі (*Bild*) із його формуванням (*Bildung*) у сенсі автономного походження: «В акті вображення Я є цілковито вільним» (*Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, in *Fichtes Werke*, Berlin, Gruyter, 1971, Bd. 1, S. 377).

Отож, Фіхте розуміє *Bild*, виходячи з *bilden*, сформоване виходячи з формування, а не навпаки. *Bild* – це продукт творення, яке відбувається у самопокладанні абсолютного Я, котре, проектуючи-себе-в-образі, подає себе як дзеркало, в якому має відбиватись його вільна творчість. Фіхте умисне підкреслює й радикалізує тетичний характер синтезу, властивого продуктивному вображенню, у бік трансцендентального схематизму та його *Schweben* «ширяння», що завчасно позначає контури речі, яку споглядання готується прийняти (Кант) чи схопити як таку, що належить до сфери його впливу (Фіхте). Сприйняти будинок, як говорив Кант (*Критика чистого розуму*, B, 162), це ніби накидати поглядом його ескіз, причому вображення тут розуміється як засадовий елемент сприйняття: «Це саме ширяння (*Schweben*) позначає вображення за його витвором; воно його творить, так би мовити, у самому цьому русі і через сам цей рух» (*Fichtes Werke*, Bd. 1, S. 215). Отож, *Bild* у Фіхте є не так позірним, як вільно сформованим за зразком саморозгортання абсолютного Я. Тому *Einbildungskraft* (яке Фіхте іноді називає *Einbildungsvermögen*, спроможність до творення образів) можна визначити як *das bildende Vermögen des Ich* «формотворча здатність Я» (*Fichtes Werke*, Bd. 9, Bd. 448), а ще краще, за Фіхте, називати її *Bildungskraft*, що відповідає кантівській спробі філософського засвоєння терміна, який дістався німецькій мові у спадок від рейнської містики.

Іншим великим фігурам німецького ідеалізму, зокрема Гельдерліну та Шеллінґу, випало експлуатувати спекулятивні та поетичні ресурси *Einbildungskraft* у значенні продуктивного вображення, хоча безперечно філософія Фіхте більше підходить на роль філософського апофеозу *Bild*, ніж філософія Шеллінґа, яку часто згадують з цього приводу. Без сумніву, так сталося не без зусиль самого Фіхте, який постарався вкоренити у народну мову плоди своїх досліджень, що на позір видаються дуже езотеричними. Немає сумнівів, що Фіхте є філософом, у творах якого найчастіше трапляється термін *Bild*. Але «*image* (образ), правильний переклад *Bild*, не виражає тієї внутрішньої сили, яка робить із *Wissenschaftslehre* (Науковчення) та, відповідно, з Я, суще, що "творить себе"» (A. Philonenko, *L'Œuvre de Fichte*, p. 130–131).

V. « BILD », « GLEICHBILD »: ШЕЛЛІНҐ, АБО ОБРАЗ ЯК СИЛА

Текст, названий Францом Розенцвайґом «Найдавніша систематична програма німецького ідеалізму» (близько 1796 р.), який приписували

то Геґелю, то Шеллінґу, то Гельдерліну, є спробою віддати належне ідеї «чуттєвої релігії», можливість якої відкрила, *nolens volens,* «Критика чистого розуму» Канта, в якій із добра робиться символ моральності (59). Стверджуючи, що *der Philosoph muss eben so viel ästhetische Kraft besitzen, als der Dichter* «у філософа має бути стільки ж естетичної сили, як і у поета», автор цього тексту, як читач Шиллера, нібито розгадав загадку кантівського аналізу, роблячи з цієї «естетичної сили», якою є виображення-*Einbildungskraft,* поетичну чи творчу (*dichtend*) пружину філософської діяльності, оскільки Кант зробив із виображення потайний корінь, спільний для розсудку та чуттєвості.

Шеллінґ не пропустив нагоди подати в вигідному світлі *Einbildungskraft,* «так добре названу німецькою», яку він проінтерпретує у § 22 своєї «Філософії мистецтва» (*Philosophie der Kunst*; in *Schellings Werke* [abrev. *SW*], ed. O. Weiss, Leipzig, Eckhardt, 1907, Bd. 5, Bd. 386) як те, *die Kraft der Ineinsbildung* «що означає власне силу уніформування». Це уніформування, або «еземплазія» (*esemplasie*) (Кольридж) – термін, що походить від грецького εἰς ἕν πλάττειν «зліплювати воєдино» – характеризує злиття скінченного та нескінченного (пор. X. Tilliette, *Schelling,* Vrin, 2e ed. 1992, t. 1, n. 62, p. 551), або ж *Hineinbildung* (черговий неологізм Шеллінґа), тобто взаємопроникнення ідеального та *реального* (відмінного від реельного (*reell*) тим, що є відповідником ідеального та наближається до латинського *res*, *realitas*).

Будучи осереддям роздумів Шеллінґа до 1815 року, термін *Bild* також має платонівський відгомін, пов'язаний з інтерпретацією «Тимея»: протиставлення між *Urbild* «архетипом» чи *Vorbild* «парадигмою» та *Nachbild* «наслідуванням».

Існують дві засадові характеристики *Bild*: не бути самим об'єктом та бути «цілком як», відповідно до уточнення XI Уроку «Історико-критичного вступу до філософії міфології»: *Das Bild ist nicht der Gegenstand selbst, und doch vollig wie der Gegenstand selbst* «образ – це не сам об'єкт, але він цілковито є як сам об'єкт» (*Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie des Mythologie* in *SW,* Bd. 11, Bd. 212; 1998, p. 210). Попри все, за відсутності «божественної Самості» персонально, Шеллінґ визнав у міфології присутність *das* Bild *des wahren Gottes* «*образу* істинного Бога», чи у крайньому разі його *Gleichbild* «подобу», як передчування та майже «за дорученням», таким чином, що саме терміном *Bild* послуговується тут Шеллінґ, щоб поєднати Одкровення та міфологію. Як і *Ebenbild* (що ми вже зустрічали у Лютера у перекладі Послання до Колоссян, 1, 15), *Gleichbild* – це майже оксюморон, чи принаймні вираз конфліктної єдності, котру й приймають як таку, на позначення того, що з одкровення входить у міфологію, але ще не є Одкровенням.

VI. «BILD», «ANBLICK»: ГАЙДЕҐҐЕР, АБО ОБРАЗ, ЩО ДИВИТЬСЯ НА НАС

Ми вже оцінили спектр того, що можна було б сказати наступникам Канта щодо трансцендентального виображення. Однак, у певному сенсі, нічого й не було сказано, якщо вірити зауваженню Гайдеґґера у його книжці про Канта:

> Чітке позначення здатності виображення як засадової спроможності (*Grundvermögen*) мусило вказати сучасникам Канта на її важливість. Отож, Фіхте та Шеллінґ, а також у свій спосіб Якобі приписали здатності до виображення сутнісну роль. Тут ми не зможемо розглянути питання, чи при цьому та сутність, яку Кант убачав у здатності виображення, була визнана, прийнята й більш оригінально розтлумачена ними, як щось іще більш засадове. Подальша інтерпретація трансцендентальної здатності виображення виросла із зовсім іншої постановки питання і прямує у прямо протилежному напрямку, ніж тлумачення німецького ідеалізму.
>
> *Kant und das Problem der Metaphysik, § 27, S. 137.*

Така декларація насамперед робить очевидним, що «камінь у болото» марбурзького неокантіанства, яким є Гайдеґґерова книга про Канта, так само сперечається, більш приховано, але не менш «атлетично», і з усіма інтерпретаціями Канта після 1781 року, зокрема, й з тими, що їх історія ідей зберегла під назвою «німецького ідеалізму» (з якого скоро виключили Гельдерліна), аж до окреслення творів Канта як «не завойованої фортеці в тилу нового фронту» (in *GA.*, Bd. 41, S. 58). Отож, залишається запитати, в якому пункті «сутність *Einbildungskraft,* як її розумів Кант» могла бути настільки неправильно зрозумілою чи спотвореною безпосередніми послідовниками Канта, що це питання вимагає свіжого підходу і навіть тлумачення у протилежному сенсі?

Тут ми лише підкреслимо, що Гайдеґґерове прочитання Канта, як і, безсумнівно, вже Гельдерлінове прочитання, наголошує на ідеї сутнісної скінченності людської істоти, «короля скінченності» (Гельдерлін, гімн «До свободи»), тоді як німецький ідеалізм виставляв на перший план необумовленість Я трансцендентальної апперцепції як *Selbstbewußtsein,* самосвідомості. Сам *Bild* тим самим стає пунктом конфліктних інтерпретацій, які то записують його до активу спонтанності, залишеної Кантом для розсудку, то прагнуть підтримувати баланс спонтанності та рецептивності, логіки та естетики. Замість наголошувати на тетичному характері кантівського синтезу (Фіхте та Шеллінґ), Гайдеґґер підкреслює суттєву частину, що цілком свідомо повертається до чуттєвості, зрозумілої не як пасивність, а як рецептивність.

Посилаючись на цитоване вище висловлювання Канта, Гайдеґґер зауважує:

> Вислів «*Bild*» тут треба розуміти у первинному сенсі, в якому ми говоримо, що ландшафт відкриває нам чудовий *Bild* «краєвид» (*Anblick*), або що зібрання являло собою сумну *Bild* «картину» (*Anblick*).
>
> *Kant und das Problem der Metaphysik, § 19, S. 90–91 .*

У спосіб, прямо протилежний до фіхтевського (чи навіть шеллінґівського) уявлення про походження *Bild*, тут *Bild* пропонує сам себе і обдаровує нас присутністю, що не є плодом нашої уяви, не створюється силою нашого виображення. Зближення *Bild/Anblick*, яке здійснює Гайдеґґер, уможливлює таке сміливе перевертання:

> Про вид (*Anblick*) як вигляд (*Bild*) і як різновид, *species*, говорять, як ніби він дивиться на нас [*Sie zird ein Anblick (Bild), species, genannt, gleich als blicke sie uns an*].
>
> *Kant und das Problem der Metaphysik, § 20, S. 93.*

Bild виявляється ніби «десуб'єктивованим». Звідси зрозуміло, що проблема *Bild*, із його багатим словником похідних, становить головний пункт суперечок у тому, що він протиставляє безпосередніх наступників Канта, якими були німецькі ідеалісти, та феноменологічну інтерпретацію трансцендентального схематизму як неочікуваний рикошет імпульсу, якого надав Гусерль.

Паскаль ДАВІД

Переклад *Володимира Артюха*

За редакцією *Олексія Панича* і *Андрія Баумейстера*

БІБЛІОГРАФІЯ

BEAUFRET Jean, «Kant et la notion de *Darstellung*», *Dialogue avec Heidegger*, II. *Philosophie moderne*, Minuit, 1973, p. 77-109.

FICHTE Johann Gottlieb, *Œuvres choisies de philosophie premiere*, trad. fr. A. Philonenko, Vrin, 1990.

HEIDEGGER Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in HEIDEGGER Martin. *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991;

– *Kant et le probleme de la metaphysique* [*Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe* (abrev. Ga.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-, Bd. 3], trad. fr. A. DeWaelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953;

– *Qu'est-ce qu'une chose?* [*Die Frage nach dem Ding*, in Bd., S. 41], trad. fr. J. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, 1971.

KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Trémesaygues et B. Pacaud, PUF, 11e éd. 1986;

– *Critique de la raison pure*, trad. fr. J. Barni rev. A. Delamarre et F. Marty, in Œuvres philosophiques, F. Alquié (dir.), Gallimard, «La Pléiade», vol. 1, 1980.

LIBERA Alain de, «La théologie de l'Image...», *La Mystique rhénane*, Seuil, 1984, p. 242 sqq.

MARQUET Jean-François, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, 1973.

OLTMANNS Käte, *Meister Eckhart*, Frankfurt am Main,, Klostermann, 1935, S. 72-79.

PHILONENKO Alexis, *L'Œuvre de Fichte*, Vrin, 1984.

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. fr. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet (dir.), Gallimard, 1998.

SCHÖNBORN Christoph, *L'Icône du Christ: fondements théologiques* [1976], Cerf, 1986.

WACKERNAGEL Wolfgang, «Ymagine denudari»: *Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Vrin, 1991.

КАНТ Іммануїл, *Критика чистого розуму*. Переклад з німецької та примітки Ігоря Бурковського. К., Юніверс, 2000.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DUDEN Konrad, *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, éd. G. Drosdowski, P. Grebe et al., Mannheim, Dudenverlag, 1963.

GRIMM, Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, repr., München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984.

KLUGE Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* [Dictionnaire étymologique de la langue allemande, 1883], Berlin, W. de Gruyter, 22e éd., 1989.

SANDER Nathaniel et TRENEL Isaac, *Dictionnaire hébreu-français* [hébreu biblique], Archives israélites, 1859, repr. Genève, Slatkine, 1982.

CONCETTO іт. – укр. *поняття, ідея, думка, репрезентація*

лат.	*conceptus*
нім.	*Begriff*
фр.	*concept, idée, pensée, représentation*

▸ *CONCEPT*, BEGRIFF, CONCEPTUS, ARGUTEZZA, COMPARAISON, DISEGNO, GÉNIE, *IDÉE*, *IMAGE*, INGENIUM, **МІМЕСИС**, REPRÉSENTATION, SPECIES, STRUCTURE

У сучасному італійському філософському дискурсі слово concetto *не викликає особливих складнощів, оскільки його сенс, як і сенс французького слова* concept, *нині значною мірою визначається сильним впливом німецьких філософських текстів. Дійсно, після Канта французька та італійська мови переробили свої визначення* concept *і* concetto *за зразком німецького* Begriff. *Але ця модерна еквівалентність можне затьмарити той факт, що в італійській традиції від Данте до Кроче, одночасно філософській та риторичній,* concetto *відсилає як до майстерного витвору в образі та в ідеї, так і до операції розсудку, котра тягне за собою те, що називається поняттям. Тільки починаючи з XIX століття це слово починає майже виключно позначати операції узагальнення, абстрагування, як ми їх розуміємо сьогодні. Фактично, ні Бруно, ні Кампанелла, ні Віко не вбачали у* concetto *дії, яка б стосувалася лише інтелекту та його логічних і пізнавальних функцій.*

I. СЕМАНТИЧНА АВТОНОМІЯ «CONCETTO» СТОСОВНО «CONCEPTUS»

За часів, коли мовою інтелекту майже повністю була латина, а саме схоластична латина, слово *concetto* вже у текстах Данте завдає більшості тих клопотів, які нам трапляються у власне філософській мові. Це тим більше варто уваги, що лише починаючи з XIV століття це слово поступово зазнає впливу з боку риторичної традиції, естетичної та мистецької думки Ренесансу, неоплатонізму Марсиліо Фічино та аристотелізму єзуїтів у XVII ст. Але у текстах Данте *concetto* виявляє разючу автономність значення стосовно латинського *conceptus*, неначе не було жодного взаємопроникнення між схоластичним та поетичним дискурсом. Отже, у «Раї» («Божественна комедія») Данте пропонує нам багато способів застосування цього слова, які варто навести як приклад:

1. *Ne' mirabili aspetti vostri risplende non so che vi trasmuta da' primi concetti* «Ваш прегарний вид/Божественністю так тут став сіяти,/Що від колишнього запав і слід» (*Рай*, III, вірші 58-59; пер. Є. Дроб'язко). Буквально: «у ваших чудесних обличчях сяє щось, що вас перетворює у первинні образи (*concetto*)»;

2. *Queste sustanze (...) non bisogna / rememorer per concetto divisa* «Ці субстанції (…) не потребують / пригадування за допомогою роз'єднаних ідей» (*Ibid.*, XXIX, v. 79-81);

3. *Oh quanto è corto il dire e come fioco al mio concetto!* «Який ти куций одяг надівала,/ Безсила мисле, проти ж тебе річ/ Іще куцішою себе являла» (*Ibid.*, XXXIII, v. 121-122; пер. Є. Дроб'язко). Буквально: «о, наскільки мовлення є коротшим і слабшим за моє уявлення (*concetto*)».

Ідея, поняття, думка, образ, задум (у сенсі мистецького та інтелектуального проекту), акт творчої уяви – *concetto* відтак дуже рано тяжіє до охоплення багатьох видів інтелектуальної діяльності у процесі розширення, який породжує виняткову полісемію.

♦ Див. вставку.

II. ПРОДУКТИВНІСТЬ «CONCETTO»

У XVI столітті це слово тяжіє до виявлення оригінальності створення схем та уявлень, ніби показуючи в дії роботу розуму, який називали *ingegno* чи *intelletto*. Звідси поступове розширення значення слова *concetto*, яке, будучи вираженням ідеї, також унаочнювало діяльність виображення, витонченість розуму в метафоричному осягненні світу, що є, власне кажучи, наслідком концептизму [*conceptismo* – художня течія в бароковій літературі романських країн, народжена й найбільш поширена в Іспанії]. Семантична поліваленість слова, яка розвивається у надзвичайно гетерогенних полях його вживання, може розмножуватися навіть в одному тексті (платонічний чи образний, символічний чи метафізичний сенс, як у Джордано Бруно) і призводити до неясності. Але семантична неясність не зачіпає етимологічних можливостей: їх, навпаки, автори ретельно зберігають і плекають тою мірою, якою прагнуть замінити *idea* на тонші нюанси *concetto*. Ось чому по суті неважливо знати, що *concetto* походить від *concepire* у сенсі «розуміти» чи «уявляти», адже єдино значущими є ті численні цілі, заради яких вдаються до цього слова.

Розмаїття слововжитків, інтенцій та значень настільки велике, що німецькі перекладачі *concetto*, зокрема, коли йдеться про період бароко, здебільшого задовольняються тим, що зберігають його в оригінальній формі, за природним винятком поетичних текстів. У випадку філософських текстів, французькі переклади *concetto* за допомогою *concept, idée* чи *pensée* є лише принагідними і тому рідко задовільними рішеннями. Отож, вислів Кампанелли *Il mondo è il libro dove il sénno eterno scrisse i propri concetti* (La Citta del sole, 1623, in A. Seroni, p. 326) можна перекласти і як «Світ є книгою, в яку довічний розум вписує власні *думки*», і як «…вписує власні *ідеї*». Але не можна

перекласти *propri concetti* як «власні поняття» (*ses propres concepts*), оскільки божественний розум, який ототожнюється із всесвітнім розумом, насправді виражає себе за допомогою ідей, а не понять. Разом з тим *топос* Книги світу відсилає до ідеї, згідно з якою сукупність об'єктів Всесвіту є системою знаків, що виражають думку Бога і не можуть вважатися простими поняттями.

Труднощі з перекладом *concetto* як специфічного вираження модальностей думки доходять найвищого ступеня у творах Джордано Бруно. Дійсно, у творі «Про героїчне шаленство» філософська і повчальна думка Бруно найчастіше має характер аналогії: найточніше він висловлює свої ідеї шляхом інтерпретації алегорій, емблем та девізів, довкола яких організуються діалоги. Текст «Шаленства» прагне пояснити всі модальності ідеї як такої, що базується на символічному образі і є цілковито зрозумілою через останній. Цю ідею Бруно найчастіше називає *concetto*, як-от у цьому уривку:

> *…на сумнівний шлях* – [шлях] непевності й подвійності розуму та пристрасті, позначених в дусі Піфагора, де видається більш тернистим, диким та пустельним той правий та важкий шлях, куди він [Актеон] випускає борзих та сторожових псів по сліду диких лісових звірів, якими є умоосяжні види ідеальних концептів (*le specie intelligibili dei concetti ideali*).
>
> *De gli eroici furori* [1585], Parte 1, dial. IV.

За відсутності можливості перекласти *concetti ideali* за допомогою слова «ідея», перекладачу доводиться відтворювати італійське слово буквально [у французькому перекладі – *les espèces intelligibles des concepts idéaux*]. Складність полягає не в тому, що істина та краса можуть бути адекватно позначені лише в алегоричний спосіб (в цьому разі, через міф про Актеона), а в тому, що *concetti ideali* можна досягнути тільки через символічний образ. Поняття «ідеального

«Concetto» – естетичний суперник «idea»

Хоча два знамениті вірші Мікеланджело, цитовані Ервіном Панофскі італійською мовою у його дослідженні *Idea*, й видаються віддаленими від філософської манери, вони прекрасно унаочнюють ті труднощі, які трапляються іще й сьогодні перекладачам: *Non ha l'ottimo artista alcun concetto ch' un marmo solo in sè non circonscriva col suo soverchio* («Рими» Мікеланджело Буонарроті). Італійський текст поданий французьким перекладачем книги Панофскі таким чином: *L'artiste excellent n'a aucun concept qu'un marbre seul en soi ne circonscrive de sa masse* «досконалий митець не має жодного поняття крім того, яке сам мармур окреслює у своїй масі» (trad. fr. H. Joly, p. 141). Можна закинути перекладачеві, що слово *concept* не передає значень очевидного неоплатонізму Мікеланджело і що слово *idée* вже було б більш адекватним. Але насамперед треба уточнити, що *concept* майже не може по-справжньому висвітлити проблематику, пов'язану з *concetto*, як воно зустрічається у теоретиків мистецтва чи філософів доби Ренесансу, тож слово *concept* означає майже протилежне до того, що хоче сказати Мікеланджело. Німецький перекладач Карл Фрай (Karl Frey, *Die Dichtungen des Michelangelo Buonarroti*, 1897) виявляється обережнішим і обачнішим, коли перекладає *Non ha l'ottimo artista alcun concetto* як *Im Geiste kann nicht mal der grösste Meister ein Bild sich machen* (буквально: «В духові найбільший майстер не може створити собі образ»). Звичайно, в *ein Bild sich machen* бракує платонівської тональності, і це створює враження діяльності радше психологічної, ніж естетичної та метафізичної. Насправді, задовільне розуміння способів застосування цього слова у італійських теоретиків вимагало б точнішого знання їхніх власних філософських референцій. Навіть щодо Мікеланджело питання про те, чи вживає він слово *concetto* в неоплатонічному сенсі, чи в аристотелівському, є спірним (Панофскі та Поша розходяться в цьому пункті). Це розходження в тлумаченні стосовно *concetto* виникає вже у сучасників художника. Дійсно, на щастя у нас є текст, написаний за життя автора вченим Бенедетто Варкі, який аналізує саме текст Мікеланджело з філологічної точки зору. Навіть якщо зважити на тенденцію Варкі платонізувати сенс поеми Мікеланджело, цей філолог та історик підтверджує від самого початку відповідність і навіть еквівалентність (що більш суперечливо) *concetto* та *idea*:

> В тому вигляді, як його застосовує наш поет, *concetto* відповідає тому, що греки називали *idea*, латиняни – *exemplar*, а ми – *modello*, тобто та форма (*forma*) чи той образ (*imagine*), що позначається деякими [авторами] як прагнення, що його ми маємо у вигаданні (*fantasia*), всього, що ми думаємо забажати, чи зробити, чи сказати; це прагнення є духовним (...) і слугує дієвою причиною всього, що кажуть чи роблять.
>
> *La Lezzione di Benedetto Varchi sopra il sottoscritto sonnetto di Michelangelo Buonarroti,* 1546, in P. Barocchi, vol. 2, p. 1330.

Через напруження, яке він підтримує між погано висвітленим платонізмом та аристотелізмом (що вимагає, аби митець реалізував свій *concetto* в матерії), аналіз Варкі має ту заслугу, що він демонструє надзвичайну пластичність цього слова, притаманну йому полісемію, яка виявляється надзвичайно плодючою у вираженні інтелектуальних функцій. Визначення, які дає Варкі, є не чим іншим, як можливою інтерпретацією слова, як його міг зрозуміти ренесансний гуманіст, насамперед заклопотаний показом того, що естетична думка того часу досконало узгоджується в італійській мові з неоплатонічними ідеями.

концепту», яке вже й саме собою не дуже ясне, не дає змоги зробити відчутним, як *concetto* набуває певної фігуративної конотації, тісно пов'язаної з активністю виображення.

Іще один приклад, також взятий із «Героїчного шаленства», цього разу засвідчує близькість *concetto* та *idea*:

> Високі, глибокі та пильні мої думки (*pensieri*), / що хочуть вийти з материнських пелюшок / скорботної душі, добре озброєні лучники / аби стріляти в ту ціль, звідки народилася / висока ідея (*l'alto concetto*); так сходить шлях / на зустріч із суворим хижаком, якому небо вас не залишить.
>
> *De gli eroici furori* [1585], Parte 1, dial. IV.

Цей уривок символічно описує, як душа, прагнучи примиритись із серцем, має звернутись до лучників, які повинні переслідувати чуттєві зваби, зваби зору, аби таким чином відкрити доступ до вищої краси. Більше того, ці лучники повинні стримати свій зір, закрити очі, аби успішніше вигнати з лігва *l'alto concetto*, добре перекладене як «піднесена ідея» (*idée sublime*), оскільки йдеться про пошуки краси та істини в перспективі неоплатонічного натхнення, і в цьому Бруно йде слідом за Марсиліо Фічино.

Тут можна побачити, як *concetto* виражає алегоричний, символічний та філософський прийом, що тягне за собою дедалі більш загрозливу полісемію. Дві течії ще більше посилюють продуктивність *concetto*: з одного боку, теорія мистецтва, чия парадигма незмінно, з часів «De pictura» Альберті та «De oratore» Цицерона, виявляє мистецький вимисел; з другого боку, концептизм, який пов'язує духовну діяльність з однією лише мовою як такою.

III. «CONCETTO» У ТЕОРІЯХ МИСТЕЦТВА

У Вазарі це слово позначає щось близьке до «ідеї», розглянутої як загальне уявлення:

> *Da questa cognizione nasce un certo concetto e giudizio, che si forma nella mente quella tal cosa che poi espressa con le mani si chiama disegno.*
>
> Із цього пізнання народжується певне розуміння та судження, що в розумі формується така річ, яка виражена руками, називається малюнком.
>
> Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti* [1568].

У Вазарі *concetto* означає особливо активний інтелектуальний акт, концепцію, і використовується задля пропагування образотворчого мистецтва як форми мислення. Ідея краси як ідеалу є найвищим орієнтиром для думки художника, і *concetto* стає ознакою діяльності *intelletto*, який своєю винахідливістю та плідністю дозволяє сконструювати *a priori* системи правил, що скеровують виробництво творів мистецтва. Наприкінці XVI століття, тобто за наступного покоління після Вазарі, очевидне прагнення інтелектуалізувати теорію мистецтва швидко призвело до семантичної інфляції слова *concetto*, що неминуче стало джерелом нових двозначностей. Відтоді жодне мистецтво вже неможливо збагнути без творчої діяльності *intelletto*, *ingegno* [«ум, розумова здібність» – італійський відповідник латинського *ingenium*], у сенсі винахідливого духу чи генія, так що *concetto* потроху починає затьмарювати *idea* в царині метафізичних роздумів щодо мистецтва. Цей рух піднесення акту пізнання завершується об'єднанням метафізики, теології та думки про мистецтво, як це засвідчує, наприклад, теорія *disegno* Федерико Дзуккаро:

> *Ben è vero che per questo nome di disegno interno io non intendo solamente il concetto interno formato nella mente del pittore, ma anche quel concetto che forma qual si voglia intelletto.*
>
> Правда, що під цим іменем *disegno interno* я розумію не одне лише внутрішнє розуміння, сформоване в умі художника, а й те розуміння, що формує який завгодно інтелект.
>
> *L'Idea de' pittori, scultori e architetti* [1607].

Disegno майже ототожнюється із *concetto* у сенсі природженого розуміння інтелекту, оскільки йдеться про аналіз здатностей, які уможливлюють мистецьку творчість. Тому *concetto* рішуче віддаляється від *idea* у платонічному сенсі і стає інтелектуальним актом творчої свободи, що здійснюється у знаках, формах, репрезентаціях. Але іноді це слово настільки сильно насичене божественними ідеями, що воно є вже не продуктом *intelletto*, а формою участі в Божому розумі, як це відкрито говорить Дзуккаро:

> *In questo modo essendo l'intelletto e i sensi soggetti al Disegno e al concetto, possiamo dire, che esso Disegno, come Principe, rettore e governatore di essi se ne serva come cosa sua propria.*
>
> У такий спосіб інтелект та чуття підлягають *disegno* та розумінню, тож ми можемо сказати, що це *disegno*, ніби їхній володар, правитель та управитель, використовує їх як своє власне майно.
>
> *Ibid.*.

В останньому випадку як переклад *concetto* можна запропонувати «ідеальна репрезентація» (*représentation idéale*), і навіть «ідеальна та винахідлива репрезентація». І справді, з поколінням Дзуккаро та першими трактатами єзуїтських теологів XVII століття *concetto* виявляє цікаву властивість: воно одночасно і наближається до *idea* як принцип утворення форм, і значно віддаляється від *idea*, оскільки пориває з будь-якою референцією, а надто з будь-якою можливою подібністю, будучи тільки духовним, пластичним, фігуративним та символічним вираженням. Відтак стає зрозумілим збентеження перекладачів, наприклад у XVII столітті, які змушені задовольнятись часто досить загальними словами, на кшталт «розуміння ума»

(*conception d'esprit*), «думки» чи «виображення», як це зробив Натанаель Дуец у своєму «Dictionnaire italien-français» (1670). На протилежність «ідеї», яка зберігає свій престиж метафізичної інстанції, *concetto* тепер має царину застосування, що простягається від вправних винаходів (усі символічні фігури: алегорії, емблеми, девізи, мальовані загадки) до мови янголів (*i concetti divini*), навіть до шифрованої мови Бога, яка перетворює світ на широку систему загадкових, алегоричних, емблематичних знаків. Відтак можливості перекладу слова *concetto* стають дедалі більш обмеженими і змушують нас звертатись до еквівалентів, запропонованих французькими теоретиками XVII століття, ретельними читачами італійських текстів, як-от *idées ingénieuses* «винахідливі ідеї», *représentations savantes* «вчені уявлення», навіть *inventions savantes* «вчені вигадки».

IV. «CONCETTO» КОНЦЕПТИСТІВ

Від XVI до XVII ст. концептизм, *concettismo* (іт.) чи *conceptismo* (ісп.), був спробою радикалізувати риторичну традицію у сенсі майже виключного переважання в ній метафоричної думки, що розвивається як на рівні дискурсу (мистецтво дотепності), так і на рівні пластичних та символічних репрезентацій. Прагненням цих авторів було надати якнайбільшого поширення всім формам красномовства, дискурсу живописної репрезентації, з метою посилити ресурси *ingegno*.

Теоретики маньєризму та єзуїти намагалися примирити цицеронівський ідеал красномовства з категоріями філософії Аристотеля та святого Томи. Відтоді вираження ідеї вимагає більш духовного дискурсу, якраз більш *concettoso*, більш витонченого, ніж власне концептуального. *Concettosità* винахідливо сформульованої думки – це точність думки тою мірою, якою їй вдається реалізуватись в аналогічний чи метафоричний спосіб. І концептизм, яким його теоретично розбудовує єзуїтська педагогіка, цілком відкрито постулює, що будь-яка думка і будь-яка мова від самого початку є метафоричними, тож існування буквального сенсу висловлювання чи навіть образу виявляється не лише прозаїчним або ілюзорним, неймовірним чи дефектним, а й формою потенційного символізму. Це означає, що будь-який *concetto*, тобто будь-який *concetto ingegnoso*, передбачає концепцію метафори та фігури, вписаної у певний рід загальної семіотики. Думати у манері *concettosa* – це вміти примирити суху строгість поняття з винахідливістю метафори. Саме тому слово *concept* не є адекватним перекладом *concetto*. *Concetto della bellezza* не можна точно передати як «поняття прекрасного», адже французьке слово *concept* залишається вірним латинському *conceptus*, себто не може відтворити продуктивність уявного та естетичну винахідливість, властиву італійській мові. У таких авторів, як Пеллеґрин чи Тезауро, теоретиків метафори, символічного вираження та дотепу, *concetto* підлягає новим вимогам *argutezza*, нескінченного джерела винахідливого красномовства. *Argutezza* стає найвищою здатністю символічних винаходів та витворів у царині більшості дискурсивних мистецтв та пластичних творів, тож Тезауро декларує у своєму *Cannocchiale aristotelico*, що *argutezza* є *gran madre d'ogni 'ngegnoso concetto* «великою матір'ю будь-якого винахідливого *concetto*» (1654, p. 2). Слово *concetto* відсилає до того, що виробляє свідомість у своїй метафоричній творчості, й до будь-якої духовної, витонченої репрезентації. Тут проблематика *concetto* цілком поглинається гегемонією риторичної та софістичної проблематики *argutezza*.

Жан-Франсуа ҐРУЛЬЄ

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Олексія Панича*
і *Андрія Васильченка*

БІБЛІОГРАФІЯ

BAROCCHI Paola (dir.), *Scritti d'arte del Cinquecento*, Milan-Naples, Ricciardi, 1971.

BRUNO Giordano, *Des fureurs héroïques* [1585], éd. et trad. fr. P.-H. Michel, Les Belles Lettres, 1954.

BRUNO Giordano, *De gli eroici furori*, http://www.geocities.com/fylosofya/furori.htm.

DANTE Alighieri, *La Divine comédie*, trad. fr. J. Risset, Flammarion, 1990.

DANTE Alighieri, *La Divina Comedia*, http://www.centocanti.it/template/contenuto.asp?IDFolder=195&LN=IT

DÜEZ Nathanaël, *Dittionario italiano e francese — Dictionnaire italien-français*, Leyde, 1670.

LANGE Klaus Peter, *Theoretiker des literarischen Manierismus*, Munich, Fink, 1968.

PANOFSKY Erwin, *Idea, ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig, 1924; Idea, trad. fr. H. Joly, Gallimard, 1984.

PELLEGRINI Matteo, *Delle Acutezze, che altrimenti spiriti, vivezze e concetti, volgarmente si appellano*, Gênes, 1639.

POCHAT Götz, *Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie, Cologne*, Du Mont, 1986.

SERONI Adriano (dir.), *La Citta del sole e Scelta d'alcune poesie filosofiche*, Milano, Feltrinelli, 1962.

TESAURO Emanuele, *Il Cannocchiale aristotelico*, Torino, 1654.

VASARI *Giorgio, Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti*, Firenze, 1568; *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, trad. fr. A. Chastel (dir.), Berger-Levrault, 1981.

ZUCCARO Federico, *L'Idea de' pittori, scultori e architetti*, Torino, Disserolio, 1607; trad. fr. C. Alunni, in J. LICHTENSTEIN (dir.), La Peinture, «Textes essentiels», Larousse, 1995.

VII. ЕТИКА І ПРАКСИС

ЛЮБИТИ, ЛЮБОВ, ДРУЖБА

гебр.	אהב [ʾāhēḇ], אהבה [ʾahăḇāh]	іт.	*amare, voler bene a, piacere a*
гр.	ἐρᾶν, ἀγαπᾶν, φιλεῖν; ἔρως, φιλία, ἀγάπη	катал.	*amistança*
		лат.	*amare, diligere, amiticia, caritas*
англ.	*to love, to like*	нім.	*lieben, mögen, Minne*
ісп.	*amar, amistad*	фр.	*aimer, amour, amitié*

▸ **ÂME**, MITMENSCH, MORALE, **ПАТОС, ЗАДОВОЛЕННЯ, SENS, VERGÜENZA, *VERTU***

Слово «любити» позначає всю гаму стосунків та афектів, похідних від сексуальності та еротизму, які більш чи менш сублімованим чином стосуються особистостей, цінностей, речей чи поведінки (той, хто «любить», може «віддаватися любощам», «бути закоханим», «плекати», «виявляти схильність»). Сучасні мови індоєвропейського походження по суті зводяться до двох етимологічних типів: у романських мовах латинське дієслово amare, *ймовірно, походить від* amma *(мама), а в германській групі (із* lieben *та* love*) існує санскритський корінь, співзвучний із грецьким* ἔρως *та із латинським* libido*. Але хоч би якою була етимологія, всі ці слова мають родове еквівалентне значення, принаймні доки ми не представимо їх у системі опозицій (пара* to love /to like *англійською;* mögen *поряд із* lieben *німецькою). Спричинена цим семантична неясність термінів змушує звертатись до доповнень чи перефразувань, щоб визначити, про який різновид афекту йдеться – (*aimer d'amitié *«любити подружньому», чи* aimer d'amour *«любити любов'ю», як кажуть французи), що значно ускладнює переклад. Вона спричиняється до пристосування наявних або до створення нових слів, щоб вказати на певний тип любові чи об'єкта (*ἀγάπη *із Нового Завіту та його переклад за допомогою латинського слова* caritas*, німецького* Minne *чи* amistança *Раймунда Луллія). У цьому першою із сучасних мов є латина, адже в латинському слові* amare *«любити», поєднуються два зовсім відмінні полюси, які є у грецькій: з одного боку,* ἐρᾶν *«любити любов'ю», асиметричне співвідношення, якому притаманна нерівність та неподібність (активне/пасивне) – Платонове дієслово, чиє поширення детермінує еротику філософії; з другого боку,* φιλεῖν*, «любити як друга», співвідношення рівності чи сумірності та подібності – Аристотелеве дієслово, що характеризує політичні та етичні зв'язки.*

I. ДВОПОЛЮСНА СХЕМА: У СУЧАСНИХ МОВАХ «ЛЮБИТИ» ОЗНАЧАЄ ВСЕ

Різні афективні модальності, які охоплює дієслово *aimer* «любити» (чи *lieben*, *to love* тощо), розташовані між двома полюсами, між чуттєвістю та інтелектом: залежно від контексту, епохи чи авторів сенс у кожній мові ковзає то в один, то в другий бік. Щоб визначити, до якого полюсу відбувається посилання, ми часто змушені звертатися до численних видів уточнення, враховуючи, зокрема, природу афекту, про який ідеться, його інтенсивність чи об'єкт (можна любити Бога, свого ближнього, свою жінку, сексуального партнера, свою дитину, Ля-Боеті [1530–1563, французький письменник, увічнений Монтенем в есе «Про дружбу»], те, чого ніколи не побачиш знову, Батьківщину, пейзаж, шоколад, любити сидіти вдома). Так, диференціація здійснюється

за допомогою епітетів, доповнень, указування модальності (напр., любити з чуттєвим бажанням, еротизмом, лібідо чи, навпаки, з повагою, ніжністю, дружбою, симпатією, милосердям). Однак цю дихотомію також можна висловити за допомогою антитези між двома семантичними полями: у німецькій мові – *lieben* «любити любов'ю» та *mögen* (напр., любити спектакль, страву тощо), чи *Liebe* та *Minne* (любов у поетичному значенні); в італійській *amare* та *voler bene a* (що включає ідею палкого бажання); в англійській – *love* та *like*. Проте цієї антитези не завжди дотримуються. Наприклад, диз'юнкція між *love* та *like* залишається чинною для диференціації за афектом (*I love you* «я вас люблю» / *I like her* «вона мені подобається»), але вона зовсім не пасує, коли йдеться про інтенсивність; справді, на запитання: *Do you like cabbage?* «Ви любите капусту?» цілком можна відповісти: *I love it* («я її обожнюю!», як ми кажемо, вживаючи те саме слово, що й стосовно Бога), що також можна передати як *to be fond of something* «мати прихильність до чогось».

А. Дихотомії, що ґрунтуються на природі та модальності афекту

Амбівалентний характер словника любові виражається, зокрема, через серію протиставлень, серед яких найузвичаєніші ті, що розрізняють: еротизовану любов, любов чуттєву чи плотську та любов серця, любов-ніжність або духовну любов, два афекти, взаємодію яких аналізував Фройд; «любов хіті» та «любов дружби», класичне розрізнення, зокрема, у Аристотеля, Цицерона та Декарта; любов як *affectus* [кохання] та любов пошани, – протиставлення, споріднене з тим, що Мальбранш встановлює між «любов'ю інстинкту» та «любов'ю розуму»; чи «патологічна любов» та «практична любов», що їх радикально протиставляє Кант. До цього можна додати дихотомію, запропоновану П'єром Русло стосовно середньовічних авторів – між «фізичною любов'ю», що підлягає природним (φύσις) спонукам будь-якої істоти до пошуків свого індивідуального щастя, та «екстатичною любов'ю», шаленою, незалежною від природних прагнень, позбавленою будь-якого власного інтересу, будь-якої егоїстичної схильності. Це розрізнення споріднене з тим, на яке, так само стосовно любові до Бога, спирається Фенелон і квієтизм у протиставленні «корисливої любові» (*amour mercenaire*) та «чистої любові», в якій зневагу до себе та безпристрасність доведено аж до байдужості навіть щодо прокляття.

1. Чуттєва любов та любов-ніжність

Німецьке слово *Liebe* та французьке *amour* поєднують у своєму родовому значенні біполярність *amor/libido*, яку латинські іменники чітко фіксують. Проте й вони спираються на ту саму очевидність. Коли Фройд протиставляє два види любові: що виражається через ніжні та романтичні почуття, з одного боку, та через безпосередні сексуальні прагнення – з другого, – він не вагається вбачати в *Liebe* силу *libido*, сексуального бажання, що організується, інвестується, зміщується, сублімується (див. PULSION). У Лакана, навпаки, *amour* радикально протистоїть бажанню.

♦ Див. вставку 1.

2. Від любові до «ніжності» та чутливості

У Фройдовому протиставленні *sinnliche Liebe* «чуттєва любов» та *Zärtlichkeit* «ніжність» французькі перекладачі передають другий термін цієї пари як *tendresse* «ніжність». Але це слово усталилось у загальному вжитку тільки у XVII – на початку XVIII ст., а його значення обмежилося до сучасного, тобто «любовне почуття», тоді як слово

1

Фройдівська та лаканівська дихотомія

У «Психології мас та аналізі "я"» (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921), § 8, «Стан закоханості та гіпноз» (*Verliebtheit und Hypnose*), Фройд зауважує, що афективні стосунки, які позначаємо словом *Liebe* «любов», становлять настільки широку «шкалу можливостей», що це слово залишається двозначним: воно може позначати й «інвестування в об'єкт, що спричинене сексуальними потягами задля безпосереднього сексуального задоволення, (...) яке називають звичайною чуттєвою любов'ю», й *Zärtlichkeitsgefühle* «почуття ніжності». На певній стадії розвитку ці почуття прищеплюються до початкового лібідінального потоку, в якому потяги стосовно своїх сексуальних цілей загальмовуються. У підлітковому віці чуттєвий потік (*sinnliche Strömung*) певної інтенсивності знову з'являється й починає конкурувати з «орієнтацією *ніжності,* збереженою почуттями», внаслідок чого подальша доля суб'єкта буде позначена співіснуванням цих двох потоків: або справжнім розходженням, або певним різновидом гармонії. У першому випадку «чоловік виявляє романтичні схильності до жінок, яких він високо оцінює, проте це не спонукає його до любовних стосунків; він здатний на це тільки з жінками, яких він *не любить*, яких він низько оцінює чи зневажає»; пор. «Про особливий тип чоловічого об'єктного вибору» (*Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne*, 1910), у «Матеріалах до психології любовного життя» (*Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*). У другому випадку відбувається поєднання любові-ніжності, «не чуттєвої, а небесної», як говорить Фройд, з любов'ю «чуттєвою й земною» стосовно того самого еротичного об'єкта, тож «залежно від того, якою мірою стримані потяги ніжності перебирають на себе [сексуальний] намір, можна виміряти інтенсивність стану закоханості на противагу суто сексуальному бажанню».

У своїй статті 1912 року, що з'явилась у тих самих «Матеріалах до психології любовного життя» під назвою «Про найпоширеніше приниження любовного життя» (*Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens*), Фройд згадував розрив між потоком сексуальності та потоком ніжності, який можна бачити у деяких людей. У цій статті він твердить, що психоаналіз має допомогти таким суб'єктам досягнути «цілком нормального ставлення до любові», гармонійно поєднуючи обидві тенденції. Деякі його учні розвинули цю теорію, посилаючись на останню стадію лібідінального розвитку (яка йде після оральної, садистично-анальної та фалічної стадій) під назвою «генітальна любов» – поняття, що його Лакан критикує, як і тих, хто, незважаючи на «глибоко нарцисичну природу будь-якої закоханості (*Verliebtheit*), міг обожнювати химеру так званої генітальної любові аж до приписування їй чесноти самопожертви, звідки походять чимало терапевтичних помилок» (*Écrits*, p. 54). Можливо, саме з огляду на цю критику французи часто називають генітальну любов *Genital Love*, ніби нагадуючи, що ця «химера» звабила переважно англо-саксонську психологію.

Ж. Лакан запозичив це розрізнення у Фройда, але перетворив його на радикальне протиставлення любові (*amour*) та бажання (*désir*), де першу строго визначено через «ігнорування» другого та як лише таку, що «замінює (*supplée*) сексуальні стосунки»: «Коли є любов, тоді, – стверджує він, – не йдеться про секс». Проте Фройд обстоював зв'язок між ними, стверджуючи, що любов – це те, що дає сексуальному бажанню (*l'appétit*) змогу відновитися після певного часу небажання, яке настає після задоволення, після того, що він називає «вільним інтервалом бажання». У Ж. Лакана слово *amour* позбавлене двозначності, оскільки означає тільки дееротизовану чуттєвість. У такий спосіб проведено природне розрізнення між визначеною саме так любов'ю та тим, що з неї вилучене, – бажанням. Навпаки, для Фройда те, що він називає «духовною любов'ю» – це саме еротична любов, що зазнала перетворення, в найкращому випадку через сублімацію – процес, що переносить інфантильне лібідо на культурні, а не сексуальні цілі.

Ця радикальна лаканівська дихотомія, проте, виявляється пом'якшеною фактом, що для психоаналізу любов означає не лише *Objektwahl* «об'єктний вибір», а й *Übertragungsliebe* «любов переносу», феномен, фундаментальний для функціонування аналітичного механізму. Саме через невдачу лікування перших істеричних пацієнтів Фройд створив теорію перенесення, або точніше, любові перенесення як «спротиву» аналізові. Ця любов перетворюється на «необхідну вимогу», її застосування дає змогу аналітикові «актуалізувати та оприявнити у хворих порухи любові, приховані та забуті (*die verborgenen und vergessenen Liebesregungen*)» («Динаміка перенесення» [*Zur Dynamik der Übertragung*, 1912], у *La Technique psychanalytique*, trad. fr. A. Berman, p. 60; див. також «Conclusion» стосовно випадку Дори, у *Cinq psychanalyses*, trad. fr. R. Loewenstein, p. 83–91).

Отже, можна вважати, що свою опозицію між *amour* та *désir* Лакан нюансує стосовно згаданого сюжету. З одного боку, він визначає любов тільки як «ігнорування» бажання чи сфери сексуального; проте, з другого – він стверджує, що сама любов як рушій перенесення є умовою можливості аналітичного процесу: «На початку аналітичного досвіду, як ми пам'ятаємо, була любов» (*Le Séminaire*, Livre VIII, *Le Transfert*, p. 12). Тому саме цей семінар 1960–1961 рр. майже весь було присвячено проблемі любові. Детальний аналіз «Бенкету» Платона дає Лаканові нагоду по-іншому теоретично описати зв'язки між любов'ю та бажанням. Із міфу про народження *daimôn*'а Ероса, згаданого в розмові Сократа та Діотими («Бенкет», 202a), Лакан запозичує формулу «любов – це віддавати те, чого не маєш» (*Le Transfert*, p. 147–148), проголошуючи: «Можна сказати, що діалектичне визначення любові, розвинуте Діотимою, натрапляє на те, що ми спробували визначити як метонімічну функцію в бажанні» (*ibid*., p. 155).

БІБЛІОГРАФІЯ

FREUD Sigmund, *Cinq psychanalyses*, trad. fr. R. Loewenstein, PUF, 1966.
– «Un type particulier de choix d'objet chez l'homme» (*Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne*, 1910), in «Contributions à la psychologie de la vie amoureuse» (*Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*), dans *La Vie sexuelle*, trad. fr. D. Berger, J. Laplanche *et al*., PUF, 1969;
– «Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse» (*Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens*, 1912), in «Contributions à la psychologie de la vie amoureuse» (*Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*), dans *La Vie sexuelle*, trad. fr. D. Berger, J. Laplanche *et al*., PUF, 1969;
– «La dynamique du transfert» (*Zur Dynamik der Übertragung*, 1912), in *La Technique psychanalytique*, trad. fr. A. Berman, PUF, 1970;
– «Psychologie des foules et analyse du moi» (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921), § 8, «État amoureux et hypnose» (*Verliebtheit und Hypnose*), in *Essais de psychanalyse*, trad. fr. P. Cotet, A. Bourguignon, A. Cherki, J. Laplanche *et al*., Payot, 1981.
LACAN Jacques, *Écrits*, Seuil, 1966;
– *Le Séminaire*, Livre VIII, *Le Transfert* (1960-1961), Seuil, 1991.

«любов» також застосовується до сексуальної чи еротизованої любові. Прикметник *tendre* «ніжний» – що, як і латинське *tener*, виражав ідею юності, свіжості чи делікатності в сенсі, в якому говорять про «ніжний вік» – набув цього значення чутливості, а слово *tendresse* замінило *amitié* «дружбу», яка починаючи з XVI ст. мала сильні конотації любові. За класичної доби слово *tendre* навіть використовували як іменник чоловічого роду на позначення любовних стосунків, зокрема, на «карті [чи країні] ніжності» (*carte* [*ou le pays*] *du tendre*) пані де Скюдері.

♦ Див. вставку 2.

3. Від біполярностей середньовічних до біполярностей Канта

Серед інших численних дихотомій є також вислів середньовічних християнських авторів, який почасти спирається на «Нікомахову етику» Аристотеля (VIII, 2) та на Цицерона (*De amicitia* VI), що протиставляє «любов хіті та пристрасті» (*amor concupiscentiae)* та «любов дружби та доброзичливості» *(amor amicitiae seu benevolentiae)*. Перша любов, що йде від бажання чуттєвих задоволень до бажання божественних благ (споріднена з тим, що Кант пізніше назве *amor complacentiae*), полягає в егоїстичному потягу до об'єктів, які приносять задоволення чи насолоду та якими ми хочемо володіти. Друга, визначення якої нагадує про грецьке εὔνοια, стосується того, кого ми любимо заради нього самого, кому ми бажаємо блага та за кого радіємо, коли він ці блага має. У «Пристрастях душі» (пар. 81) Декарт згадує це «розрізнення» як традиційне, але він вважає, що «воно розглядає лише наслідки любові», і що це не тягне за собою справжньої подвійності в суттєвому визначенні самої любові, яка завжди є сумішшю хіті та доброзичливості, хоч би якими були її наслідки чи об'єкти. Саме намагаючись перекласти сучасною мовою це розрізнення, деякі психологи поширили у 1950-х роках протиставлення *amour captatif* «власницької любові» та *amour oblatif* «жертовної любові» або альтруїстичної схильності не шкодувати себе, яку Ж. Лакан розвінчує як форму егоцентричної агресивності.

2

Ніжне, ніжність, чутливість

Щодо *tendresse* (чи споріднених до цього слова форм *tendreur* та *tendreté*), яке розуміли насамперед у власному значенні – якому ще Воґла надавав перевагу, наприклад, перед *tendresse des viandes* «ніжністю м'яса» – класична французька мова дійшла (через співчуття, яке пробуджувала делікатна та вразлива природа об'єкта) значення схильності суб'єкта, яке відтоді позначається словом *tendresse* в афективному сенсі. Цей семантичний зсув відбувається також в інших мовах стосовно слів, похідних від того самого латинського прикметника *tener* (як англійське *tenderness* чи італійське *tenerezza*), або від іншого слова, що має першим значенням ідею слабкості чи делікатності (як *zart* у німецькій, звідки *Zärtlichkeit*). Завжди, коли Кант згадує саме про вразливість почуття дружби *(teneritas amicitiae)* у своїй «Доктрині про чесноти» («Метафізика моральності», § 46), ми парадоксальним чином повертаємося до власного передкласичного значення французького «*tendresse*». Справді, він стверджує: «Дружба (...) це щось настільки *ніжне*, що коли змусити її триматись тільки на почуттях [а не на принципах та правилах], вона ні на мить не може бути убезпечена проти розривів (...)».

Фактично, семантичну еволюцію слова *tendresse* «ніжність» у французькій мові можна пояснити двома способами: або об'єкт, заторкнутий *tendresse* у передкласичному сенсі слабкості, починає збуджувати в іншому співчутливу увагу, якій призначено перетворитися на любовну динаміку, що набуває імені *tendresse* в афективному значенні; або таке збурення серця, яке виникає спонтанно внаслідок розчулення (*attendrissement*), що сприймається як типово жіноче почуття, споріднене з чутливістю «слабкої статі». В обох випадках маємо справу з регістром слабкості, нахилу, схильності, тобто παθεῖν, або того, що Спіноза називає *animi pathema*, чи навіть вади. Наприклад, коли говорять, що мають слабкість до певної особи, то вираз, який цьому відповідає – *prendre quelqu'un par son faible*, – веде до понять привабливості (*attirance*), тенет зваби, шарму, що його зазнає (*pâtit*) суб'єкт.

Це втілення слова *tendresse* має зв'язки із сучасним значенням, якого воно набуло раніше у французькій мові тієї самої епохи, що й іменник *sentiment* та епітет *sentimental*. Останній виник із тим значенням, яке надаємо йому ми, завдяки перекладові в 1769 році «The Sentimental Journey» Лоуренса Стерна. Перекладач пояснює це в таких термінах: «Англійське слово *sentimental* не можна було передати французькою жодним висловом, який би йому відповідав, тому його залишили таким, як є (*on l'a laissé subsister*). Можливо, під час читання виявиться, що воно заслуговує ввійти в нашу мову [французьку]». Цей прикметник виник в англійській мові зовсім недавно (1749) як похідний від *sentiment*, що його було запозичено від XIV ст. з французької мови; він має подвійне значення думки, заснованої на оцінці більш суб'єктивній, ніж логіка (згідно зі вживанням, на яке ми натрапляємо, наприклад, у Д. Юма), а також настрою, – що відповідає регістрові серця й афективності (та іноді має принизливу конотацію, особливо помітну в тому, що називається *ressentiment* «злостивість, ворожість»). Німецька мова запозичила готовими епітет *sentimental* та іменник *Sentimentalität*, який набуває значення *sensiblerie* «вдаваної чуттєвості», коли йому передує прикметник *affektiert*.

Звернення до біполярної схеми також усталилось у рамках проблеми, що зберігала свою гостроту впродовж усієї історії уявлень про любов, а саме стосовно того, чи любов є справою почуття та афективності, аж до найвищого втілення у втраті будь-якої міри та в найірраціональнішій пристрасті, чи вона доконечно має керуватися розумом та пізнанням. Уже деякі середньовічні теологи повторюють традиційну ідею, що походить від Оригена та святого Авґустина, а також повторюється у Ляйбніца та Мальбранша, про істинну любов як таку, що має керуватися точним оцінюванням (*aestimatio*) чи судженням (*discretio*) щодо цінності свого об'єкта. Ці інтелектуалістські приписи, які, зокрема, застосовано в концепції «впорядкованої милості» (*charité ordonnée*), походять із такого тексту Авґустина: *Ille autem iuste et sancte vivit qui rerum integer aestimator est; ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet* «той живе у справедливості та у святості, хто цінує всі речі згідно з їхньою справжньою цінністю; так він отримує впорядковану любов» (*De doctrina christiana* I, ch. 28). Цій тезі протистоїть спрямованість вчення Бернарда Клервоського, співця любові як *affectus* та як поруху серця, що не знає не лише хоч би якоїсь міри, а й хоч би якогось раціонального регулювання. Водночас його друг та учень Вільгельм Сент-Тьєрський розвиває теорію *amour-intellection* «любові-збагнення», тобто любові, що ефективно впорядковується пізнанням.

У Декарта можна натрапити на ідею оцінювальної любові, яка була досить поширена у XVII ст., зокрема, у творчості Корнеля. Справді, автор «Пристрастей душі» наголошує на важливості оцінки вартості різних об'єктів любові з боку інтелекту. Тож він зауважує, що любов відрізняється від інших афектів «оцінкою того, що люблять, порівняно із самим собою» (пар. 83), та що вона підпорядковується «судженнями, які також змушують душу добровільно поєднуватись із речами, що їх вона оцінює як добрі, та віддалятися від тих, що їх вона оцінює як погані» (пар. 79). Спіноза є автором оригінальної форми відродження ідеї раціонального ладу любові, зокрема, коли йдеться про *amor Dei intellectualis* (лат. «інтелектуальна Божа любов»), яка для нього є вінцем розуму. Однак ця любов виходить за межі самого розуму та закону. Вона втілює повноту пізнання, що утримує душу від загибелі в тумані афективності чи пристрасті-муки, які романтизм возвеличить під іменем *Leidenschaft* (двозначне складне слово, що походить від *leiden* «страждати» – іменник *Leiden* означає «Страсті Христові»), тоді як сама афективність, розвиваючись так само легітимно, як інша природна сила – уява, дає змогу подолати чистий інтелектуалізм.

♦ Див. вставку 3.

В. Дихотомії, що ґрунтуються на об'єкті: створення та нове акцентування слів

До різних бінарних протиставлень, що вживалися задля надання більшої точності такому відверто неоднозначному слову, як *amour* (а також *love, Liebe* чи *amore*...), можна ще додати антагоністичні пари, які вже беруть до уваги не природу чи модальності афекту, а об'єкт любові чи його властивості. У такий спосіб ми отримуємо, наприклад, такі розрізнення: любов до Бога / любов до ближнього чи до себе; синівська любов / любов до Батьківщини; земна любов / небесна любов (згідно з платонівською традицією); священна любов / профанна любов (пор. працю Люсьена Февра про Маргариту Наварську, опубліковану під такою подвійною назвою); любов до себе (егоцентрична любов, «філавтія» за Аристотелем чи *amor privatus* за Гуґо Сен-Вікторським) / альтруїстична любов (за Григорієм Великим); гомосексуальна любов / гетеросексуальна любов.

Створення нових слів, проте, стає необхідним саме тоді, коли об'єкт не можна плутати з будь-яким іншим, наприклад, коли йдеться про Бога чи про безмірну любов.

1. Подружня вірність та куртуазна любов

У своєму славетному есе, що має назву «Любов та західна культура» (*L'Amour et l'Occident*), Дені де Ружмон наважується загострити протиставлення, що з'явилось у XII ст. між двома формами любові: з одного боку – християнське подружжя, засноване на взаємній *fides,* а з другого – «куртуазна любов» (чи *fin'amor* «очищена любов» або «чиста любов» окситанською мовою), яку автор уподібнює до зрадницької та смертоносної пристрасті, що її відчуває трубадур чи герой (зокрема Трістан) стосовно «Дами його думок». Однак вислів «куртуазна любов» виник у французькій мові дуже пізно, 1880 року, під пером Ґастона Париса, тоді як німецька мова на позначення цієї форми любові уже тривалий час мала неперекладний іменник *die Minne*.

♦ Див. вставку 4.

2. Новий Завіт між «ἔρως» і «ἀγάπη»

Трапляється так, що нерівність, з якою стикається людська любов, коли її об'єктом є не інший рівний чи нижчий, а Бог, виявляється такою, яку неможливо передати антагоністичними термінами повсякденного словника. У такій ситуації шведський лютеранський теолог Андерс Нюґрен (1890–1978) звертається, аби подолати це утруднення до грецьких термінів ἔρως та ἀγάπη. Однак він убачає в них більше, ніж просто полюси любові. Це протиставлення зростає «аж до того, що стає філософською антитезою» та постає як непримиренний конфлікт між «двома фундаментальними спонуками». Важливість цього Нюґрен показує, звертаючись до вислову еллініста Ульриха Віламовіца-Меллендорфа: «Хоча німецька

мова настільки бідна, що в обох випадках вживає єдине слово *Liebe*, ці дві ідеї (ἔρως та ἀγάπη) не мають, проте, нічого спільного між собою». Теолог гадає, що в грецькій концепції *epocy* слід вбачати одночасно синтез не-володіння та володіння і шалений перехід між цими крайнощами: це дозволяє суб'єктові переходити від грубих форм бажання до істини та безсмертя, і вважає, що християнство радикально перевернуло цю моністичну концепцію любові, просуваючи *агапе* всупереч платонівському *epocy*, що розкривається в новозавітних писаннях Павла та Йоана.

♦ Див. вставку 5.

Особливий випадок, яким є любов людської душі до Бога, вимагає від теологів та містиків винаходити у своїй локальній мові специфічні слова, найчастіше новотвори на основі зазвичай вживаного або латинського слова. Саме так трапилося і саме стосовно поняття любові з творцем філософської та літературної каталанської мови Раймундом Луллієм (бл. 1235–1315).

♦ Див. вставку 6.

3. Лексичні інвестування та реінвестування у християнській латинській мові

Щоб перекласти гебрейське ʾāhēḇ, яке вживається на позначення любові до Бога, християнські автори насамперед звертались до відносно нових слів: до грецького ἀγάπη (тоді як давнішим є ἀγαπᾶν), а не до ἔρως чи φιλία, або до латинського *caritas*, а не *amor*. У латині вони навіть ввели новотвір *dilectio*, утворений від давнішого дієслова *diligere*.

а) *«Caritas» у отців Церкви.* Поняття *caritas* усталилось у перших християнських авторів, які писали латиною, коли виникла потреба перекладати Біблію цією мовою. Багато в чому вони завдячували грецькій мові – мові перекладу Біблії євреями Александрії (Септуагінта) чи мові книг Нового Завіту. Як ми бачили, для перекладу гебрейського слова ʾāhēḇ, Сімдесят послуговувались трьома дієсловами: ἐρᾶν (ἔρως), φιλεῖν (φιλία) та ἀγάπη, – але надавали перевагу останньому безперечно тому, що воно мало зазвичай менш визначений сенс і було придатним для семантичних нововведень, які б відповідали сильнішому та глибшому значенню гебрейського ʾāhēḇ. Як зазначено в «Theologisches Wörterbuch» Ґ. Кіттеля у статті «ἀγάπη»: «Це старе гебрейське слово ʾāhēḇ надало невиразному грецькому слову свого багатого, але такого точного сенсу (...). Ціла група слів, споріднених із ἀγαπᾶν, набула нового значення завдяки перекладу Старого Завіту».

Згодом християнські латиномовні автори мали поставити перед собою питання, як перекласти слово ἀγάπη, вживане в Септуагінті та в текстах Нового Завіту. Тогочасна латинська мова на позначення дії любові мала два дієслова: *amare* (у широкому значенні як любовної пристрасті, так і безкорисливого афекту) та *diligere*, а також два іменники: *amor* та *caritas*. Слово *caritas*, на яке часто натрапляємо у Цицерона і яке мало виняткову долю в Писанні та християнській теології, походить від *carus* «дорогий», що має подвійне значення: те, про що «піклуються» (*chérir*), та те, що «має велику ціну» – звідки у французькій мові наявна близькість між словами *charité* «милосердя» та *cherté* «дороговизна». *Caritas* додає до значення *amor* значення пошани та поваги, як ми це бачимо, наприклад, у Сенеки й насамперед у Цицерона. Для останнього *amor* означає почуття, яке мають одне до одного подружжя чи брати, а також батьки до дітей, але вживання *caritas* вважається більш бажаним, коли йдеться про любов до богів, батьківщини, батьків, вищих людей чи до людства, зокрема, у виразі *caritas generis humani* «любов до роду людського» (*De finibus* V, 23, 65).

Проте перші латиномовні християнські автори не використовують жодного слова з цього класичного словника для перекладу ἀγάπη Септуагінти та Нового Завіту. Приміром, Тертуліан та Кипрі-

3

«Патологічна любов» та «практична любов» у Канта

Пара «патологічна любов»/«практична любов», запроваджена Кантом на початку «Основ метафізики моральності» (фр. пер. V. Delbos, «La Pléiade», t. 2, p. 258; cf. *AK*, vol. 6, p. 399), ще раз ілюструє амбівалентність поняття любові та необхідність звертатись до епітетів. Проблема Канта полягає ось у чому: любов видається належною тільки до чуттєвості, й на цій підставі її слід виключити зі сфери моралі, де встановлено принцип, що дія чогось варта тільки тоді, коли вона чиниться з обов'язку. Що ж тоді робити з обов'язком любові, про який ідеться в Старому Завіті: «Полюби ближнього свого, як самого себе» (Левіт 19:18; пор. Матвія 22:39)? У «Доктрині про чесноти» Кант буде змушений визнати, що «*обов'язок любити* – це нонсенс» (*Métaphysique des moeurs, Doctrine de la vertu*, trad. fr. J. et O. Masson, «La Pléiade», t. 3, p. 684–685; cf. *AK*, vol. 6, p. 401–402). Його рішенням є розрізнення: «практичну» любов, яка може стати об'єктом обов'язку тією мірою, якою вона присутня у волі, протиставлено «патологічній» любові, яка стосується чуттєвості. «Доктрина про чесноти» послуговується паралельним до цього розрізненням між «добродійністю» чи *amor benevolentiae* «прихильністю», та *amor complacentiae* «любов'ю задоволення». В обох випадках метою вжитого розрізнення є узгодження принципів кантіанської моральної доктрини з Писанням: ця спроба, зокрема, приверне увагу неокантіанців, які на початку XX ст. звернуться до питання про християнство Канта (пор. Bruno Bauch, «Luther und Kant», *Kant-Studien*, no 4, 1900, S. 416–419 und S. 455–456).

ан Карфагенський у першій половині III ст. обмежуються транскрибуванням цього слова. Це стосується й інших засвоєних грецизмів, як βαπτίζειν] чи χάρισμα. Однак у своїх коментарях до Писання та теологічних творах автори виявляють тенденцію перекладати дієслово ἀγαπᾶν як *diligere*, а іменник ἀγάπη то як *dilectio* (насамперед Тертуліан) – словом, що виникло зовсім недавно в мові Церкви, – то як *caritas* (насамперед Кипріан). Тільки згодом, наприкінці IV ст., завдяки святому Єроніму ці терміни увійдуть до перекладу Біблії, але переважати буде *caritas*, вжите у Вульгаті 114 разів, порівняно з *dilectio* (24 рази). Отож, як зазначає Елен Петре, «слово, яке в повсякденній мові позначало почуття і значення якого розширив Цицерон, вживаючи у виразі (...) *caritas generis humani* ["любов до роду людського"], для християн виражає найвищу чесноту, – водночас і любов до Бога, і любов до людей» (1948, с. 59). Саме за допомогою слова *caritas* у Вульгаті перекладається ἀγάπη у відомому гімні Павла з Першого послання до коринтян (13:1–8): «Коли я говорю людськими та ангельськими мовами, а не маю *caritas*, то я як мідь, яка звучить, чи як кимвал, що дзвенить (...). Коли я роздав всі мої блага на милостиню, і не маю *caritas*, то я – ніхто. (...) *Caritas* ніколи не мине (...)». Проте Авґустин, приміром, іноді стверджує, що ці три слова – *amor*, *dilectio* та *caritas* – є майже еквівалентами.

У отців Церкви *caritas* означає любов людей до Бога та до свого ближнього *propter Deum* «завдяки Богові», згідно з євангельськими приписами; також любов є в самому Богові (*Caritas summa* чи *Caritas in Deo*) й виражається, зокрема, у взаємних стосунках між трьома божественними Іпостасями. За Середньовіччя Петро Ломбардський (1100 – бл. 1160) у своїх «Сентенціях» стверджував, що *caritas* – це настільки піднесена любов, що її можна осягнути лише в єднанні з присутністю самого Бога (а точніше, Святого Духа) в душі. Від кінця XII й до початку XIII ст. більшість теологів відкидали цю теорію (яку офіційно засудить собор у Відні 1311-1312 рр.) й тлумачили *caritas habitus* як навичку в Аристотелевому сенсі, себто про власне людську здатність дії чи заслуги, як, приміром, віра чи надія, над якими, однак, любов має першість як «мати всіх чеснот». Далі вони відрізнятимуть цю надприродну *caritas* від *dilectio naturalis*, тобто любові до Бога й до ближнього, на яку були здатні перші духовні створіння (Адам, Єва та ангели) перед гріхопадінням, тобто любов без благодаті, що, згідно з певними твердженнями, відповідало стану чистої природи.

У трактатах теологічних сум XII та XIII ст., присвячених чесноті *caritas*, знаходимо, зокрема, роздуми над поняттям *caritas ordinata* або *amor discretus*, тобто над властивістю надприродної любові узгоджуватись із цінністю свого об'єкта. Ця властивість випливає з різноманіття міри, передбаченого в подвійному повелінні любити Бога «всім серцем своїм» та ближнього «як самого себе». Отож квант (*quantum*) любові, який слугує основою цим двом несумірним рухам любові, – це те, що треба відчувати до себе, *amor sui* «любов до

4

Германське «Minne»

Еротичний ідеал, який оспівували провансальські трубадури та північнофранцузькі трувери, тільки від досить пізнього періоду позначається назвою «куртуазна любов» (що нагадує про досвід, оригінальний також і за місцем, де він розгортається: це королівський чи сеньйоральний двір, *corteis,* тієї епохи). Проте насправді німецька мова ще за часів Середньовіччя мала специфічне слово, *die Minne*, на позначення такої форми любові та, конкретніше, того, що характеризує її суть. Утім, зазначимо, що в «Трістані» Ваґнера її можна знайти персоніфікованою – так само, як і *fin'amor* у куртуазній літературі – божество любові (*Liebesgöttin*). Її називають «пані Мінна» (*Frau Minne*).

Згідно з етимологією, яку приписують цьому слову (латиною *memini* «пригадувати» та *mens* «ум», чи англійською *mind*), іменник *Minne* (як і дієслово *minnen* та прикметники *minnig* і *minniglich*) ставить наголос на присутності душі у свідомості того, хто любить, і на тому, що ця присутність триває у формі фантазму чи спогаду. Загалом ідеться про любов як таку, що опановує розум коханця та змушує його звертатись до поезії, наприклад, щоб усвідомити свій психічний досвід. Цей досвід відповідає тому, що середньовічні теологи таврували як *delectatio morosa* (лат. «повільне задоволення»), тобто задоволення солодкого уявлення відсутнього об'єкта, яке триває в часі. Цей тип любові ілюструється ще виразніше через пристрасть, яку куртуазний поет культивує стосовно «Дами своїх думок», насамперед у доведеній до краю ситуації «любові на відстані». Так, германська лексика має такі компоненти довкола цієї куртуазної авантюри *fin'amor*: *der Minnesang* «поезія трубадурів», *das Minnelied* «пісня кохання», *der Minnedichter* і *der Minnesänger* «трубадур», *der Minnedienst* «суд кохання», *der Minnetrank* «любовний напій».

Проте саме використовуючи цей термін, *Minne,* фламандські бегіни XIII ст. відтворювали прикмети провансальської чистої любові для свого теоретизування про любов до Бога. Зокрема, для Гадевік Антверпенської (померла бл. 1260 р.) любовний досвід, який позначали висловом *Minnemystik,* має два етапи. Перший набуває форми палкого та пристрасного бажання (*aestus amoris*, або голландською *orewoet*), тобто це момент насолоди (*ghebruken*) в тотальному єднанні. Другий етап позначений досвідом піднесення та позбавлення (*ghebreken*), страждання та скорботи. Однак тут ідеться радше про чергування, навіть про співіснування очевидних суперечностей, що відповідають антитетичним почуттям радості та смутку, в яких куртуазна поезія вбачала вираження суттєвої трансцендентності любові.

себе», яку Аристотель називає в «Нікомаховій етиці» (IX, 8) φιλαυτία, а Гобс у «Левіафані» – *self-love*. Здається, що саме це схоластичне поняття лежить в основі прислів'я, яке тепер вживається радше в іронічному сенсі: *Charité bien ordonnée commence par soi-même* «Добре впорядковане милосердя починається з себе». Інші мови передають його дещо поверхово, ігноруючи вимір *ordo amoris* «порядку любові». Приміром, німецькою говорять: *Jeder ist sich selbst der Nächste* «Кожен сам собі ближній»; англійською: *Charity begins at home* «Милосердя починається вдома».

b) *Від «caritas» до милосердя (charité)*

Окрім власне теологічного значення любові до Бога та до ближнього, слово *caritas* дуже рано набуває значення «дару» чи «милостині» (III ст.), а пізніше, із XII ст., – значення щедрості до бідних та знедолених. У французьку мову воно ввійшло у формі *caritet* (з X ст.), а потім – *charité*, і позначало теологічну чесноту, але насамперед в її вимірі милосердя та доброчинності стосовно стражденних чи знедолених ближніх. Тому далі це слово почало позначати зібрання чи спілки (*dames de charité*, Брати чи Сестри милосердя, доброчинці), які присвячували себе саме цим формам відданості. Також значення цього поняття поширилось на різноманітні вияви матеріальної допомоги та підтримки у соціальному житті: *vente de charité* «доброчинний аукціон», *bureau de charité* «бюро доброчинності». Від слова *charité* походять епітети *charitable* «добра душа, милосердний» (іноді вживається іронічно) та *caritatif*. Другий, досить рідко вживаний, набув поширення у XX ст. на позначення католицьких рухів доброчинності; це сталось під впливом англійського слова *caritative*, яке спочатку входило до словника політичної економії. У такий спосіб, цілком зберігаючи значення надприродної чесноти щодо Бога та ближніх, насамперед у моральній теології, *charité* дедалі більше набуває вузького значення милосердя, гуманності чи філантропії. Тоді як у Новий час, навпаки, дебати стосовно самої теологічної чесноти, зокрема, ті, в яких брали участь Фенелон та квієтисти, стосувалися конкретніше любові вірного до Бога та, ще вужче, питання пізнання, «в якому значенні вона має бути безкорисливою», згідно з підзаголовком трактату Мальбранша «Про любов до Бога» (*De l'amour de Dieu*, 1697).

Ця семантична еволюція французького слова *charité* (італійського *carità*, іспанського *caridad* та португальського *caridade*), в сенсі милосердя як

5

«Істинне» християнське поняття любові за Нюґреном

У своєму творі «Erôs i Agapê» Нюґрен висловлює думку, що орфічний чи платонівський ἔρως, навіть якщо він набуває форми «небесної любові», першою характеристикою має «прагнення, хіть, бажання» та неухильно зберігає вірність своєму початковому значенню прагнення людини до володіння об'єктом, тоді як ἀγάπη, проповідувана в Новому Завіті, є по суті даром сама по собі, абсолютно безкорисливим рухом сходження, жертвою, на яку здатен лише Бог. Навіть більше, автор намагається викрити «трансформації», яким, починаючи з патристики й завершуючи пізнім Середньовіччям, теологія піддала «істинне» християнське поняття любові, ἀγάπη. Вона спотворила це поняття, розвиваючи теорію *caritas ordinata* або «впорядкованої любові», тобто любові, якій притаманне обов'язкове узгодження з дійсною цінністю свого об'єкта. На думку Нюґрена, така теорія є «згубним синтезом», від якого Лютер намагався очистити теологію та який повертається, щоб інтегрувати в ἀγάπη один із суттєвих елементів *epocy*, а саме зацікавлене бажання, мотиване рисами, що їх має об'єкт любові. Схоластична сентенція, згідно з якою річ слід любити пропорційно до її цінності (*magis diligendum quia magis bonum*), приводить нас таким чином до любові, яку традиція вважає корисливою та яка насправді є радикально чужою новозавітній концепції любові.

Однак видання Нюґрена, що набуло значного розголосу, хибує своїм філологічним підґрунтям. Зокрема, екзегети зауважили: тоді як гебрейська мова мала тільки дієслово אהב ʾāhēḇ та відповідний іменник אהבה ʾahăḇāh на позначення всіх форм любові (сакральна чи профанна, благородна та нечиста, егоцентрична та безкорислива тощо), грецька версія Септуагінти має для передачі такого різноманіття форм кілька слів: ἀγάπη, ἔρως та φιλία. Та навіть коли в гебрейському тексті йдеться про чуттєву любов, цей переклад надає перевагу не ἔρως – слову, яке взагалі є дуже рідкісним у всій Септуагінті, – а ἀγάπη (яке латинська Вульгата передаватиме словом *caritas*). Саме на нього натрапляємо у найбільш еротичних пасажах «Пісні пісень». Так, строфа віршів 7–10 глави VII, де виявляється пристрасний рух до фізичного оволодіння коханою, починається зі слів: «Яка ти гарна, яка ти чарівна, о кохання (ἀγάπη), о дочка насолоди!».

Проте якщо термін ἀγάπη, таким чином, грекомовні александрійські євреї використовують на позначення інших форм любові, ніж духовна, та якщо, навпаки, християнські автори традиційно інтерпретували цю біблійну поему, приписувану Соломону, як алегорію містичної любові, то, безперечно, за такої неусталеності словника дозволяється певна семантична гнучкість, а також, точніше кажучи, легітимність переходу від одного виду афекту до іншого. Тож на місце «систематичної» дихотомії, яку захищає Нюґрен, прийшов, за словами Поля Рікера (*Liebe und Gerechtigkeit*), «процес метафоризації», виходячи з якого, наприклад, еротична любов, ἔρως, може позначати та передавати ἀγάπη, вказуючи таким чином на реальну аналогію між різними афектами.

почуття та доброчинності як дії, не притаманна німецькій мові. Справді, цією мовою новозавітне ἀγάπη (надприродна любов до Бога та до ближнього) перекладається як *Liebe* (зокрема, у Першому посланні до Коринтян 13:1–8, де фразу «коли б я не мав ἀγάπη» перекладено *wenn ich hatte der Liebe nicht*), а милосердя до ближнього перекладається буквально як *die Nächstenliebe*, але коли йдеться про почуття милосердя чи доброту – тоді як *die Mildtätigkeit*, а коли про доброчинну діяльність – *die Hilfsbereitschaft* чи *die Barmherzigkeit*. Німецька мова, що здатна більше за інші економити на перифразах, перекладає «взаємну любов» як *Gegenliebe*. Макс Шелер навіть пропонує неологізми *miteinanderlieben* на позначення «любити одних поряд із іншими» та *Liebensgemeinschaft* на позначення «спільноти любові» – реалії, яку, на його думку, ввело в історію християнство.

II. ЛАТИНСЬКИЙ ТА ГРЕЦЬКИЙ СЛОВНИК ЛЮБОВІ

A. Латина: «amare», «amor», «amicitia»

У латинській мові, як і в сучасних мовах, слово *amare* має увесь спектр значень сексуальних, любовних, сімейних і дружніх стосунків, тож окремий вид зв'язків виражають через додавання інших слів. Використання розрізнень через зіставлення та протиставлення допоміжних слів у мові Цицерона відіграє специфічну роль, адже йдеться про визначення, з одного боку, *amor* у платонівській еротичної традиції, а з другого – поняття *amicitia*, що виникло на основі римських практик. Розрізнення між двома цими іменниками тим хисткіше, що обидва вони походять від *amare* (*Laelius de amicitia,* 100), і саме «любов» (*amour*) дає ім'я «дружбі» (*amitié*) (26).

Цитуючи в «Тускуланських бесідах» (4, 68–76) численні приклади *amor* у поетів, Цицерон хоче показати, що *amor* найчастіше є *libidinosus* «принесений бажанням», що бажання веде до недозволеної сексуальності (*stuprum*), коли не божевілля (*insania/furor*); тому не слід *amori auctoritatem tribuere* «надавати любові значущості», як це робить Платон, або приймати визначення стоїків (див. D. L., 7, 130), для яких любов – це *conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie* «спонука зв'язати себе дружбою, породженою виглядом краси». Надаючи таких конотацій слову *amor*, Цицерон відмовляється визнати позитивну цінність платонівської еротики; також під час розробки поняття *amicitia* слову *amor* не надано особливої ваги. У діалозі «Laelius» Цицерон фактично використовує різні рівні, на яких виражаються в Римі стосунки *amicitia*, й пропонує визначення дружби, враховуючи грецьку традицію тільки через численні опосередкування, лексика яких у цьому разі є неперекладною. Саме конкретні стосунки, що поєднують двох державних мужів, Сципіона та Лелія, дають змогу визначити політичну та приватну дружбу: вибір співрозмовників уможливлює акцентування того, про що свідчить мова, а саме ідентичність словника політичних та особистих стосунків.

Amicitia – це активне ставлення, що насамперед виражається у *benevolentia*, волі діяти на благо друга (23; 26; 50); і саме *benevolentia* дає змогу відрізнити стосунки спорідненості (*propinquitas*) від стосунків дружби: «Спорідненість може бути без прихильності (*bienveillance*), але не дружба;

6

«Amistat» та «amistança»

Каталонські слова, що закінчуються на *-ança* чи *-ància*, походять від дієслів і позначають дію цих дієслів. Так, *contemplança* означає споглядання, тобто дію дієслова «споглядати» (*contemplar*). Похідне від *amistança* дієслово *amistansar* зафіксовано тільки від 1373 року [тобто вже після смерті Раймунда Луллія]. Воно має два значення: «примиряти», «робити друзями» та «жити в позашлюбних стосунках». Таким чином, Луллій створив слово *amistança* не через деривацію, а тому що потребував третього слова, на додаток до *amor* та *amistat*.

Це слово ніколи не перекладають як «дія поєднання». Тоді як *amistat* набуває сталого значення любовної дружби поза одруженням («жіноча *amistat* – облуда», Луллій, *Blanquerna*, гл. 27), *amistança* зберігає значення вірної, чистої, безкорисливої дружби між двома (Марк Аузіас, вірш XCII: «Та *amistança pura* – інша любов була / Й після смерті сила її трива (...)»). Ця *amistança* (характер якої підсилено іншим словом – *pura*) – це те, що поет відчуває стосовно своєї мертвої жінки. Для поета, який ніколи не згадує любові Бога чи до Бога, *amistança pura* становить любов найвищої міри. Далі *amistança* зазнала тієї ж еволюції, що й *amistat*: у XVII ст. це слово могло означати «позашлюбне співжиття».

Для Луллія *amor* зарезервована *par excellence* для Бога через дієслово *enamorarse*, яке часто вживається для підсилення дієслова *amar*. У «Книзі про закоханого й коханого» (*Libre d'amic e amat*) описується саме любов закоханого (l'*amor* de l'*amic*); тут ніколи не йдеться про плотську *amistat*: «Бланкерна [автор *Libre*] хотів би, щоб вони [читачі-відлюдники] *enamorar* Бога». Або ж: «Закоханий (*amic*) каже до коханого (*amat*): Ти наповнюєш Сонце блиском, наповни моє серце любов'ю». Слово *amistat* у цьому контексті мало б неприйнятні сексуальні конотації, а поняття *amistança* було б занадто людським. Згідно з Раймундом Луллієм, пара *amic/amat* передає інтенційність *amor*, виходячи із засадничої дуальності любові між людиною та Богом.

Домінік де КУРСЕЛЬ

коли це все-таки відбувається, дружба втрачає своє ім'я» (19). Ця активна прихильність дає хід милості (*prodesse*) та насолоді (*delectare*), які переходять одна в одну (22): потяг до іншого може виражатися через *amor* чи *motus animi* «рух душі», він міцніє та утверджується лише в обміні милостями (*beneficium*) та тривалій прихильності (*studium, consuetudo*) (29). Пов'язування насолоди та милості суперечить і тезі епікурейців, для яких дружба виникає через потребу та слабкість (29–32), і тезі про зближення дружби з лестощами (*blanditia*), що характеризує стосунки з тираном, у яких бракує довіри (*fides*) та любові (*caritas*) (52–54). А тут, навпаки, йдеться про гарантування рівності в обміні, яка лише й може давати задоволення: *nihil vicissitudine studiorum officiorumque jucundius* «Немає нічого приємнішого, ніж взаємне виконання обов'язків щодо іншого з відданістю» (50). Саме на цій основі може розквітнути ніжність особистих стосунків (*suavitas-comitas-facilitas «приємність-ласкавість-легкість»*) (66).

В. Грецька мова:
два полюси «ἐρᾶν» та «φιλεῖν»

Грецька мова дуже чітко розрізняє два способи любити: ἐρᾶν та φιλεῖν. Вона має дієслово, а також цілий термінологічний комплекс для для кожного з цих полюсів, які більшість сучасних мов розрізняє тільки завдяки додатковим позначенням. Ἐρᾶν – «любити любов'ю» – постає як пристрасть, що приходить іззовні, як стріли маленького бога, пов'язаного з бажанням (ἐπιθυμία), задоволенням (ἡδονή) та насолодою (χάρις) об'єктом. Це слово позначає принципово несиметричні стосунки між «коханцем», який відчуває любов та її здійснює (це корнелівський «коханець», чи радше «закоханий», адже зовсім не обов'язково, щоб любов була взаємною), та «коханим», який зазнає любові. Φιλεῖν – «любити як друга», «піклуватись» (*chérir*), «любити щось робити». Це, навпаки, добровільна дія чи діяльність, що розгортається зсередини характеру (етичного) чи позиції (політичної, соціальної); вона визначає стосунки, якщо й не завжди симетричні, то принаймні взаємні та обопільні, коли йдеться про подібність, рівність чи про сумірність.

Це прояснює різницю між ἔρως та φιλία чи φιλότης, які в давніх космогоніях є первісними силами; обидва слова найчастіше перекладають як *amour* «любов» (напр. Жан Боллак, перекладач Емпедокла). Гесіодів ἔρως «розтрощує члени» (λυσιμελής; *Теогонія* 121) та сприяє переходу від партеногенезу в обійми Землі та Неба (137 і далі); у «Поемі» Парменіда (28 B XII DK) ἔρως змушує розгортатись, розходитись елементарні полярності. Навпаки, φιλότης Емпедокла поєднує подібне з подібним, а розбрат, νεῖκος, роз'єднує знову (напр., B XXII DK).

Однак власне філософське амплуа цих термінів визначене, з одного боку, Платоном, а з другого – Аристотелем. Перший прагне підпорядкувати любов-φιλεῖν любові-ἐρᾶν і пропонує еротику саме як модель філософії; другий представляє ἐρᾶν особливим і другорядним випадком φιλεῖν та описує за допомогою φιλία сукупність стосунків, засадничих для людського світу. Із певністю можна стверджувати, що сучасні мови значною мірою є платонічними, адже вони збирають все довкола еротичного полюса, вибудовуючи ієрархію об'єктів та афектів.

♦ Див. вставку 7.

1. «Ἐρᾶν» або асиметрія:
платонівська філософія як узагальнена еротика

Платон, пов'язуючи любов до хлопчиків із сократичною діалектикою, виявляє асиметрію, притаманну еротичним стосункам, та робить із *еросу* умову філософії. У «Лісії», який вважають діалогом молодого Платона, Сократ тлумачить ἔρως так, ніби йдеться про φιλία, або, інакше кажучи, еротизує любов-φιλία (підзаголовок діалогу: περὶ φιλίας «про любов-φιλία»), аби переконати юного Лісія, що він повинен поступитися своєму коханцеві, не соромлячись (222b). Ось чому одне з центральних питань стосується різниці між активним і пасивним, «тим, хто любить» і «тим, кого люблять» у стосунках φιλία, осмислюваних за моделлю стосунків *еросу*: «Коли хтось любить (φιλεῖ) іншого, то хто кому є другом (φίλος): той, хто любить, тому, кого люблять, чи той, кого люблять, тому, хто любить (ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ φιλοῦντος)?» (212b). Стратегія полягає в тому, щоб урівняти «бажання» (ἐπιθυμία), *ерос* та φιλία (221b–e) й довести необхідність любити свого коханця (ἐρᾶν) зі взаємністю, притаманною φιλεῖν, яку відображає утворення дієслова ἀντιφιλεῖν «любити навзаєм»: «Ось від чого страждають коханці (οἱ ἐρασταί) – від своїх маленьких друзів (τὰ παιδικά): люблячи (φιλοῦντες) з усіх сил, вони вважають, що або їх не люблять навзаєм (ἀντιφιλεῖσθαι), або їх просто обманюють» (212b–c). Те, що φιλία – це звичайна приманка *еросу*, більш зручна та суспільно прийнятна з погляду коханого (*éromène*), показано у «Федрі» через Сократову палінодію, в якій зваблений коханий бачить себе у своєму коханці як у дзеркалі, «знаходить у коханцеві віддзеркалення кохання (εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων), але не називає це *еросом* і не вважає, що це *ерос*, а радше *філія* (...), навіть коли він бажає спати з цим коханцем» (255d–e; пор. «Бенкет», 182c, де ἔρως коханця є відповідником φιλία коханого).

Цю гру між ἐρᾶν та φιλεῖν особливо складно відчути у французькій мові. *Passion* «пристрасть» – це переклад, який часто обирають, щоб відрізнити ἐρᾶν; зокрема, до цього вдається А. Круазе (Platon, *Œuvres completes*, Les Belles Lettres, t. 2, 1921). Приміром, у «Лісії», 221b: *Est-il donc possible, si l'on éprouve des désirs et des passions* (ἐρῶντα), *de ne pas aimer* (μὴ φιλεῖν) *les choses que l'on désire et vers les-*

quelles on est porté par la passion (ἐρᾶ)? «Чи можливо, якщо відчуваєш бажання та пристрасті (ἐρῶντα), не любити (μὴ φιλεῖν) речі, яких бажаєш та до яких спрямовує пристрасть (ἐρᾶ)?». Проте поруч із цим поставлено, з одного боку, зручну, але мало застосовну різницю між «любов'ю/дружбою» (*amour/amitié*) (ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία «любов, дружба та бажання», 221e), а з другого – конфлікт двох дієслів щодо просто «любити» («Я знаю, що ти любиш [ἐρᾷς]», 204b; але «необхідно, щоб правдиво закоханого[ἐραστῇ] любив навзаєм [φιλεῖσθαι] об'єкт його любові [τῶν παιδικῶν]», 222a). У такий спосіб французький переклад словом *aimer* «любити» як φιλεῖν, так і ἐρᾶν, затирає

7

Етимологічний роман: «amare», материнське лоно; «ἐρᾶν», чоловіча фізика; «φιλεῖν», соціальність зв'язку

Тривають бурхливі етимологічні та семантичні баталії між фантазмами та витісненням: одна сторона намагається зблизити, друга – розрізнити.

Ерну та Меє вважають, що *amare* походить від *amma* «мати», що споріднене з *amita* «тітка», сестра батька, і звичайно від *mamma* «годувальниця», «мати» (так само як *mamelle* «жіночі груди»). Ἐρᾶν, яке має те саме значення, що й *amare*, навпаки, радше належить до чоловічої царини. Шантрен обмежується посиланням на невідому етимологію, разом із Бенвеністом відмовляючись від серії зближень, запропонованих Оніансом (Cambridge UP, 1951, p. 177 n. 2, p. 202 n. 5, p. 472–480), які пов'язують «вологе бажання» (πόθος ὑγρός) та ἔρως із ἔρση «роса» (як і οὐρέω «уринувати», від санскритської назви дощу *varsa-*), а росу із самцем, ἄρσην; цей зв'язок можна віднайти у «соках» «весни» (обидва слова грецькою будуть ἔαρ), або у «весні» та «чоловіку» латинською (*ver* та *vir*).

Хоч би якою була етимологія, в будь-якому разі першим значенням ἐράω Оніанс пропонує: *I pour out* (*liquid*) «я проливаю (рідину)»; й у зворотній формі: *I pour out myself* «я проливаюся»; цього намагаються уникнути у словниках, розрізняючи ἐράω, те, що означає «любити», та друге, яке зустрічається тільки у словосполученнях й означає «лити» (для ἐξεράω «розливаю», «блюю», Шантрен пропонує етимологію від ἔρα, яке збереглося у формі ἔραζε «на землю»), і навіть коли не вдається до кінця дотриматись розділення (приміром, συνεράω, згідно з LSJ – це одне дієслово з двома значеннями: *pour together* «лити разом» та *love jointly* «любити спільно», а не два окремих дієслова, як у «Грецько-французькому словнику» (*Dictionnaire grec-francais*) Беї. Згідно з Оніансом, *eran* поєднує в собі значення λείβω «лити по краплині» (у зворотній формі: λείβεσθαι «розливатись, розріджуватись»), яке він зближує з λίπτω, λίπτεσθαι «бажати» (а через те й із «ліпідною» сім'єю жирного, липкого, блискучого), навіть ототожнює з ὁ λίψ «дощовий вітер», ἡ λίψ «течія, крапля, сльоза чи жертовне узливання», та λίψ «бажання». Отже, він пропонує справді варту уваги констеляцію, яка охоплює розлиту рідину (гр. *leibein*, лат. *libare* «робити узливання»), бажання (лат. *lubet* чи *libet*, *libido*), любов (нім. *lieben*, англ. *love*), зачаття та свободу (*Liber*, італійський бог плодючості, *liberi* «діти», *libertas* «свобода»); ту саму констеляцію він віднаходить також і в саксонській версії (*froda* «піна», *Freyr* та *Freyja*, боги любові та плодючості, *free, frei* «вільний»). Безперечно, йдеться про етимологічний роман, неодноразово цензурований Шантреном чи Бенвеністом, які відрізняють, наприклад, *leibô* та *libare* від *liptô* та *libet/lubet* «бажати». Проте й сама цензура вдається до акробатичних трюків, адже щоб розібратись із «дезорієнтаційною полісемією» латинського *libare*, Бенвеністу доводиться надавати перевагу значенню «взяти дуже маленьку частину» перед збереженням давнього сенсу «налити кілька крапель» (Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 209).

Звертаючи увагу на φιλεῖν, слід починати з прикметника φίλος, який може поєднуватися з кількома сотнями слів грецького словника; та, як пише Бенвеніст (I, с. 353), оскільки ще не припинили «сперечатись про його походження», «важливішим є почати розуміти, що він означає». Бенвеніст виходить із «властивого тільки грецькій мові» факту, що прикметник φίλος, який має значення «друг», має також, і насамперед, очевидно, у Гомера, значення належності «мій, твій, його тощо»: φίλος υἱός означає «його син», φίλον ἦτορ «моє серце» (*Iliada*, XVIII, 307); φίλα εἵματα «твій одяг» (*Iliada* II, 261). Проте присвійне значення не становить парадигми змісту. Бенвеніст вбачає її у зв'язку між φίλος і ξένος «стосунках гостинності», завдяки яким член спільноти перетворює чужинця на свого «гостя»: це взаємне зобов'язання (адже господар є «гостем» свого «гостя») зрештою матеріалізується в σύμβολον (знаку впізнання, напр.: розрізане кільце, відповідні частини якого зберігають партнери). Цей знак упізнання скріпляє взаємні зобов'язання (φιλότης), що їх проявом можна вважати «поцілунок» (φίλημα). Для перекладу φιλεῖν Бенвеніст ризикує використати неологізм: *hospiter* [«гостинити», у значенні «приймати гостя»] (с. 341). Приміром, в «Іліаді»: «це був багатий чоловік, але він був φίλος до людей; адже він «гостинив» (φιλέεσκεν) усіх, бо його дім був край шляху» (VI, 15). Тобто вкорінене у найдавніших інституціях суспільства φίλος означає цілий вид людських стосунків: «Усі ті, хто поєднані між собою взаємними обов'язками (αἰδώς «повага», див. VERGÜENZA), називаються φίλοι» (Benveniste, p. 341): і вороги, що уклали угоду, і батьки, союзники, челядь, друзі та, зокрема, всі ті, хто живуть під одним дахом (φίλοι) – наприклад, наречена, яку називають φίλη, коли вводять до свого дому. У такий спосіб це слово набуває афективного значення.

будь-які сліди платонівської проробки, так, ніби французька мова вже її загалом засвоїла.

Таким чином, ἔρως може набувати рис φιλία, оскільки φιλία завжди є лише одним із можливих видів всеохопного роду, яким є ἔρως. У «Бенкеті» Діотима пояснює Сократові, через яку синекдоху вдалося обмежити до маленької частини (еротичний ἔρως, ἔρως «ерастів», коханців) ім'я, яке насправді є іменем усього: «Не дивуйся: ми обрали форму любові (τοῦ ἔρωτόν τι εἶδος), назвали її, застосовуючи до неї ім'я всього – "любов" (ἔρωτα) – тоді як для інших ми вживаємо інші імена» («Бенкет», 205b); бо не кажуть ἐρᾶν про тих, хто любить гроші, гімнастику чи мудрість, але кажуть φιλεῖν: звідки «філософія» (*ibid.*, 205d). Зрозуміло, що звідси випливає демонстрація досконалої спадковості між бажанням чуттєвої краси та власне любов'ю до краси, цими двома крайнощами для нас, адже сама краса – це μονοειδές «єдина ідея», «унікальна форма» (210b; 211e). Отже, правильний шлях полягає у «сходженні ніби по драбині від одного прекрасного тіла до двох, від двох до всіх прекрасних тіл, від прекрасних тіл до прекрасних занять, а від прекрасних занять до прекрасних наук», щоб зрештою прийти до «науки прекрасного» та пізнати «те, що є прекрасним лише у собі», «красу в собі» (211c-d). Ця аскеза одностатевого *epocy,* в якій вправляється Сократ (212b), хоча й уведена чужинкою, жінкою та софістом (ідеться про красу та міркування, а не про Добро), невпинно визначатиме платонізм, платонічну любов та її процедуру сублімації. Тим більше, що ця сама аскеза є заразною, *de facto* навченою, адже зрештою Алківіад, якого так «платонічно» кохав Сократ, зазначає, що потім сам переслідував його як коханець. «Ераст» уже не той, хто ми думаємо: сократична іронія полягає – і в діалогах, де той, хто запитує, змушений відповідати (Платон часто грається схожістю ἔρομαι «запитую» / ἐρῶμαι «люблю») – в тому, що відбувається зміна ролей, і інші, «спонукані філософською розмовою» (218a; 222b), закохуються в Сократа. Саме так еротична асиметрія визначає філософську практику.

2. «Φιλεῖν»: рівність ролей, зрівняння та сумірність. Аристотель, або етика та політика дружби

Щоб відчути різницю між ἐρᾶν та φιλεῖν, варто починати зі складних слів ἀντιφιλεῖν, ἀντερᾶν. Паралель досить оманлива, адже в першому слові префікс ἀντι- вказує на взаємність: ἀντιφιλεῖν означає «любити навзаєм», «віддавати φιλία за φιλία», у Аристотеля це нагадує про саме визначення φίλος: «φίλος – це той, хто любить (ὁ φιλῶν) та кого люблять у відповідь (καὶ ἀντιφιλούμενος)» (*Риторика* II, 4, 1381a 1). Таким чином, Аристотелеві та Цицеронові формулювання (*redamare*, *Laelius* XIV, 49) діють як витіснення «Лісія» та повернення до звичайного вжитку. Водночас у другому слові ἀντι- вказує на антагонізм: ἀντερᾶν по суті означає «сперечатись у любові», навіть у Платона, де еротична проблематика ще докорінно не змінилася через вживання слова φιλία (приміром, у «Політеї» VII, 521b: правити належить філософові, бо він не бажає влади, адже «не треба, щоб ті, хто люблять владу (ἐραστὰς τοῦ ἄρχειν), її досягали, інакше закохані-суперники (ἀντερασταί) битимуться»; пор. C. Calame, 1996, p. 112sq.), або в апокрифічному діалозі «Anterastai» («Суперники»), де суперництво стосується гідності об'єкта любові, мудрості чи гімнастики.

Книги VIII та IX «Нікомахової етики» (пор. «Евдемова етика» VII та «Риторика» II, 4) розкривають увесь обсяг поняття φιλία: йдеться про всі позитивні взаємні стосунки між «я» та іншим, у домі та в суспільстві, громадські та політичні, на основі стосунків між «я» та «я». *Amitié* «дружба» – це загальноприйнятий переклад, але він вочевидь не витримує критики (пор., напр., фр. пер. J. Tricot, n. 1, p. 381), оскільки не може охопити всю сукупність значень: любов до представників свого виду («філантропія», 1155a 20; господар навіть має φιλία до раба, оскільки той є людиною, 1161b 6), стосунки між батьками та дітьми («прив'язаність», «батьківська/материнська любов, синівська повага»), чоловіком та жінкою («ніжність», «подружня любов»), компаньйонами («товариськість» чи «любов» між ἑταῖροι «товаришами»), зв'язки різних за віком людей («прихильність» старших, «повага» молодих), стосунки взаємодопомоги («доброчинність», «гостинність»), обміну та справ («шана», «довіра», англ. *fairness*), власне політичні стосунки, «по вертикалі» («повага» керівників, «відданість» керованих) та між колегами («соціабельність», «згода»; так, ὁμόνοια «згода», «консенсус» громадян є «політичною дружбою», 1167b 2), аж до стосунків між богами та людьми («пієтет», «милостивість»).

В аристотелізмі, на противагу платонізму, саме φιλία стає родовим поняттям, а ἔρως – тільки одним із її різновидів, що ґрунтується на мотиві «задоволення» (δι' ἡδονήν, 1156a 12), частому серед молодих, тоді як дружба старших заснована на «користі» (τὸ χρήσιμον, 1156a 10). Проте обидва поняття є тільки «акцидентами» третього та суттєвого виду φιλία – власне «дружби», що базується на досконалості (κατ' ἀρετήν «згідно з чеснотою», 1156b 7). Тільки це поняття виражає сутність дружби, адже вона насамперед передбачає обмін, стійку та справедливу взаємність: «Рівність же і схожість – це і є дружність (ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης), і особливо – схожість по доброчесності» (1159b 2–4 [тут і нижче пер. В. Ставнюка у: Арістотель, *Нікомахова етика*, К., «Аквілон-плюс», 2002, с. 351]). У цьому уривку звернімо увагу на співзвучність φιλεῖν з англійським *to like,* адже етимологія першого включає ідею «подібності до» (*like him* «як він»), де любов і

подібність узгоджуються в притягуванні подібного подібним.

Звідси очевидний зв'язок між φιλία та демократією, «бо у рівних багато спільного» (1161b 10). Однак якщо нерівність очевидна, а вищість одного над іншим є базовою для стосунків (чоловік/жінка, панівний/підлеглий тощо), тоді «пропорційність прирівнює і зберігає дружбу (τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σῴζει τὴν φιλίαν)» (1163b 29 *sq.*); φιλία нижчого компенсує своєю інтенсивністю та стійкістю заслуги вищого, віддаючи, наприклад, пошаною те, що отримав грошима: «Друзями в цьому значенні бувають насамперед нерівні, адже їх можна прирівнювати (ἰσάζοιντο γὰρ ἄν)», 1159b 2; пор. VII, 15 та 16). Ця риса сумірності дозволяє зрозуміти, чому інституція грошей (νόμισμα, 1164a 1) стосується φιλία, і як, загальніше, перехід до символічного уможливлює відплату невідплатного і батькам, і богам (напр., 1163b 15–18).

Таким чином, різниця парадигм ἔρως та φιλία показує, якими масштабними є проблеми та перетворення, коли ці терміни перекладають одним словом.

Клара ОВРЕЙ-АССЕЯ, Шарль БАЛАДЬЄ,
Філіп БЮТҐЕН, Барбара КАССЕН

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Андрія Васильченка*
і *Андрія Баумейстера*

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Vrin, 1967, ch. VIII et IX. / Арістотель. *Нікомахова етика*, пер. В. Ставнюка, Київ, Аквілон-плюс, 2002.

CALAME Claude, *L'Éros dans la Grèce antique*, Belin, 1996.

DAUMAS Maurice, *La Tendresse amoureuse XVIe-XVIIIe siècles*, Lib. acad. Perrin, 1996.

DIOGÈNE LAËRCE [abrév. D.L.], *Vitae philosophorum*, éd. H. S. Long, 2 vol., Oxford, 1964; *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Librairie générale française, Le Livre de Poche, 1999.

FEBVRE Lucien, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, Gallimard, 1944.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. fr. L. Ferry et H. Wismann – F. Alquié (dir.), Gallimard, «Folio», 1989 / Кант І. *Критика практичного розуму*, Київ, Юніверс, 2004.

LE BRUN Jacques, *Le Pur Amour. De Platon à Lacan*, Seuil, 2002.

MOMMAERS Paul, *Hadewijch d'Anvers*, trad. fr. C . Jordens, Cerf, 1994.

NYGREN Anders, *Erôs et agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* [*Den Kristna kärlekstanken genom tiderna. Erôs och Agapê*, Stockholm, Svenska kyrkans diakonistyrelses, 1930 et 1936], trad. fr. P. Jundt, Aubier-Montaigne, 3 vol., 1944 et 1952.

PÉTRÉ Hélène, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Université catholique, 1948.

PLATON, *Lysis, Le Banquet, Phèdre* / Платон, *Діалоги*, Київ, Основи, 1999.

RICOEUR Paul, *Liebe und Gerechtigkeit* [*Amour et justice*], Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990.

ROBIN Léon, *La Théorie platonicienne de l'amour*, PUF, 1964.

ROUGEMONT Denis de, *L'Amour et l'Occident*, Plon, éd. définitive, 1972 / Дені де Ружмон, *Любов і західна культура*, Львів, Літопис, 2001.

ROUSSELOT Pierre, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Vrin, 1933.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 2 vol., Minuit, 1969, t. 1, ch. 4, art. «*philos*», p. 335-353.

DK: DIELS Hermann et KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Berlin, Weidmann, 5e éd. 1934-1937.

KITTEL Gerhard, puis FRIEDRICH Gerhard (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 9 vol., Stuttgart, Kohlhammer, 1933–1973.

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert et JONES Henry S., *A Greek-English Lexicon*, 9e éd., Oxford, Clarendon Press, 1925-1940; *A Supplement*, éd. E.A. Berber, 1968.

ONIANS Richard Broxton, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge UP, 1951; *Les Origines de la pensée européenne*, trad. fr. B. Cassin, A. Debru, M. Narcy, Seuil, 1999.

ПРОБАЧАТИ

гр.	συγγιγνώσκειν [сюнгігно́скейн]
лат.	*ignoscere, remittere*
нім.	*vergeben*
англ.	*to forgive*
ісп.	*Perdonar*
фр.	*pardonner*

▸ DEVOIR, FAUX, **ПАМ'ЯТЬ**, **THEMIS**

*У більшості європейських мов слово «пробачати» (*pardonner*), так само як і у французькій, складається з дієслова дарувати / давати (*donner*) і посилюючого префікса, що являє собою кальку з пізньолатинського* perdonare*: так само* to forgive *(англ.),* vergeben *(нім.),* perdonar *(ісп.) тощо. Пробачення, як вища форма дару, дозволяє уникнути точної вимірності провини та покарання. Античність схильна тлумачити пробачення за допомогою гносеологічної термінології: грецьке* συγγιγνώσκειν*, так само як і латинське* ignoscere*, є складовою дієслова, яке означає «навчатися знати» (*γιγνώσκειν *[…],* noscere*); проте ці дві парадигми виявляються протилежними: грецька мова розуміє пробачення як розділене знання (префікс* συν *«з»), тоді як латинською мовою йдеться про незнання та відмову від знання (префікс* in- *є, безумовно, заперечним). Моральні і політичні мотиви цих двох підходів суттєво відрізняються.*

I. Дар і пробачення

У більшості сучасних мов, як латинських, так і германських, *пробачати (pardonner)* є похідним від пізньолатинського *perdonare* (між іншим, існує лише одне-єдине свідчення вживання цього дієслова: у «Ромулі», датованому IV століттям [латинська назва збірки – *Aesopi libri fabularum*; Ромул – удаваний перекладач Езопових байок]). Це дієслово не є прямим похідним від *dare* (лат. «давати»), але походить, через іменник *donum*, від *donare* (лат. «приносити в дар» та, зокрема, «звільняти від чогось [наприклад, від штрафу - *donare alicui*], задовольнити вимоги»). Пробачення (*le pardon*), як вказує посилюючий префікс, має структуру завершеності чи перевершення, вищого додатку до дару. Воно унеможливлює підрахування боргу та розподільчої справедливості, яке утворювало б пряму пропорцію між покаранням та провиною – відповідно до чітко встановленого виміру винагороди, що фіксується за правилом «око за око, зуб за зуб».

«Давати», саме по собі, передбачає вихід поза рамки рівності та взаємності: відповідно до визначення словника «Petit Robert», це означає «полишати» («поступатися»), віддавати щось комусь іншому, «нічого не отримуючи навзаєм» (1993). Так само архаїчна економія дару, висвітлена Марселем Мосом, передбачає певну циркуляцію «дар/віддарунок» (*don/contre-don*), яка є чимось вищим порівняно з ринковим обміном: «у речах, обміняних під час потлачу [свято з роздаванням подарунків у американських індійців], є чеснота, яка змушує дари циркулювати, бути дарованими і повернутими» («Нарис про дар» [1923–1924] у «Соціологія і антропологія», 1990, с. 214). Щедрість віддарунку постійно продукує новий борг, тим самим завжди зберігається процес «витрачання» (висловлюючись словами Жоржа Батая).

Однак таке конститутивне перевершення дару і його систематичність є іншого порядку, ніж у випадку з пробаченням. Замість того, щоб спричинити безкінечний підйом, пробачення скоріше являє собою затримання, у тому самому сенсі, що й «затримання» (*arrêt*) як судовий вирок. Але пробачення, на відміну від покарання, не означає зведення рахунків; навпаки, це згода оплатити рахунок, навіть якщо він є невідповідним, неправильним. Ми пробачаємо помилку (*rimettere veniam*) так само, як Міжнародний Валютний Фонд пробачає борг або суддя, що призначає покарання, повністю скасовує санкції, «у повний розрахунок» (*pour solde de tout compte*). Про це ж свідчить молитва «Отче наш», у якій слова «Прости нам борги наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим» відображають латиномовний контекст розрахунку: *dimitte nobis debita nostra,* літературною моделлю якого, у свою чергу, є грецький оригінал: ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν (див. Мт. 6: 12–15; у літургійній практиці: «і прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим»).

В іншому випадку слід визнати, що, великою мірою, з пробаченням розрахунковий баланс лише зростає. До розрахунку виявляються включеними нові елементи, які до цього моменту здавалися чимось стороннім: прохання про пробачення («Пробачення? А чи коли-небудь вони просили нас про пробачення?», Володимир Янкелевич, *L'imprescriptible* [«Без строку давності»], p. 50), покаяння («Коли згрішить твій брат, докори йому й, як він покається, прости йому», Лк. 17: 3). Всі ці свідчення добровільності або доброї волі утворюють нову, не менш точну форму розрахунку: між проханням і даруванням пробачення. Таку форму, що її можна позначити як «Авраамову», ми зустрічаємо навіть у видатних театральних сценах покаяння. (Поль Рікер, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli,* p. 607).

То у який спосіб відповідним чином осмислити цю визначальну перевагу пробачення /прощення (*par-don*)? Чи можна стверджувати, що пробачення одразу скасовує неправильний розрахунок? Так, і це стосується як мінімум двох модальностей порушення рівномірності у взаєминах (*l'excès*). Насамперед через те, що гіпербола Євангелія, яка заповідає любити

своїх ворогів або ж підставити другу щоку, є «абсолютним» або «нерозсудливим» даром пробачення; пробачення, що завжди випереджає прохання, і можливо (у всякому разі над цим варто замислитись), має мотиваційну структуру, аналогічну до тої, яку ми зустрічаємо у потлачі. Далі, як це підкреслює Жак Деррида, оскільки є *impardonnable* (таке, що не можна пробачити) і *imprescriptible* (те, що не підлягає строку давності), то пробачення як досконалий дар насправді є таким лише тоді, коли пробачається непробачне, прощається непростиме (Голокост у цьому сенсі є більшим за простий «приклад»); тільки пробачення, яке є неможливим, не підлягало б насправді жодним підрахункам і відповідало б своєму власному поняттю.

II. Пробачення і милість: богословсько-політична вертикаль

Аби довести невідповідність будь-якої моделі обміну, у тому числі й неринкової, Поль Рікер відзначає «вертикальну асиметрію, що існує між глибиною провини і висотою пробачення» (*La Mémoire, L'Histoire et L'Oubli*, p. 594). Така вертикальна асиметричність, на його думку, конституює справжню унікальність пробачення; вона дозволяє «відокремити суб'єкта від його вчинку»: «ти цінніший за свої вчинки» – таким є сенс цієї «звільнювальної промови» (p. 637 і p. 642; див. Мт. 18, 18: «Усе, що ви зв'яжете [*alligaveritis*] на землі, буде зв'язане [*ligata*] на небі, і все, що розв'яжете [*solveritis*] на землі, буде розв'язане [*soluta*] на небі»).

Ця потужна концепція без сумніву є богословсько-політичною. Вище є той, хто пробачає, хто має верховну здатність давати новий початок, заново творити, а нижче – той, кого пробачають, оскільки він провинився і впав; якщо *culpa* не має чітко встановленої етимології, то *fallere* й похідні від нього *faute* «провина/хиба» і *faux* «хибний», як правило, пов'язують з грецьким σφάλλω «звалювати», або зі старонімецьким *fallan* «падати», тоді як *peccare* насамперед означає «спотикатися, робити неправильний крок». Врешті, остаточним розрахунком є милостиве прощення. Лише помилування може надати чинності неправильному рахунку. По-перше, йдеться про Боже помилування, хоч би на кого воно було спрямоване (безгрішний стан був втрачений з Адамом, та «благодать хрещення» замінює цей стан, і у ситуації смертного гріха – «благодать покаяння»). По-друге, відповідно до цієї моделі також легітимується милосердя Царя (*la clémence* від *лат. clemens* – м'який, пологий), що завжди перевищує людські очікування (*la transposition humaine*). Така іноді нестерпна милосердна доброзичливість у будь-якому випадку проявляється в асиметричності взаємних стосунків.

III. Пробачати: ігнорувати чи розуміти?

Така вертикальна асиметрія цілком відповідає концепції пробачення, котра існує в класичній латинській мові, і, з другого боку, є несумісною з грецьким розумінням пробачення.

Латинською мовою *пробачати* звучить як *ignoscere* – дієслово, до якого *venia* («індульгенція, милість, помилування») слугує субстантивом (*veniam dare, petere* – «дарувати, просити пробачення», звідки і наш гріх є «прощеним», «помилуваним»). Латинські граматисти вважали, що слово *ignoscere* утворилося за допомогою заперечного префікса та дієслова *noscere* – «пізнавати» (або доконане *novi* – «знати»), наприклад, про це свідчить тлумачення *ignoscere* як *non noscere* (Loewe, *Prodromus*, 409, на якого посилаються Ерну та Меє); але, крім того, ще є дієслово *ignorare*, яке означає «не знати, перебувати у невіданні чогось». Отже, тут присутня складна гра між незнанням, відмовою і пробаченням; зокрема, про це йдеться у Сенеки, коли він згадує випадок із образою Катона: «Він не вибухнув, він не помстився за образу, навіть не образив у відповідь (*ne remisit quidem*), а заперечив, що це сталося, – більше гідності було у тому, щоб заперечити, аніж у тому, щоб пробачити [*majore animo non agnovit quam ignovisset*, де є гра слів з двома похідними *ad-nosco* "визнавати, погоджуватись" та *ignosco*]» (*De constantia sapientiis* [Про стійкість мудреця] 14, 3). Очевидно, що той тип незнання, про який ідеться у випадку з латинським пробаченням, пов'язаний з найкращим рішенням: не зберігати у пам'яті, забути, «амністувати». Той самий випадок згадується у трактаті «De ira» [Про гнів] (2, 32, 2), де він завершується словами Катона: «Я не пригадую, щоб мене вдарили [*Non memini* (…) *me percussum*]». У цьому проявляється велич духу, висота бачення мудреця, який пробачає наче властитель; і ця доброзичливість ґрунтується на відмові від знання.

Грецьке συγγιγνώσκειν дозволяє нам потрапити у зовсім інший світ: пробачення, замість того, аби бути пов'язаним із незнанням чи забуттям, являє собою розділене знання. Дослівно це дієслово означає «знати разом з», тобто це завжди означає «поділитися знанням», що може вказувати і на помилку (Фукідид, 8, 24,6), і на таємничу змову (Аппіан, *Громадянські війни*, 2, 6), і, якщо ми ним ділимося із самим собою, може означати «мати усвідомлення чогось» (Лісій, *Промови* 9, 11); звідси: «дотримуватися тих самих поглядів, погоджуватися» (у випадку із угодою чи міжнародним договором), «визнавати, сповідувати» (так, Софоклова Антигона може сказати: «Що ж, можу я, коли богам угодно це, / Свою, і потерпівши, визнать помилку» або «Що терпіти повинна від цих я людей /Лиш за те, що я гідне пошани шаную» [*Антігона*, пер. Бориса Тена]). Нарешті, за словником Ліддела й Скота (LSJ), це дієслово означає *have a fellow feeling with another,* «пробачати»; це найбільш поширене

значення у трагіків (наприклад, Софокл, *Електра* 257; Еврипід, *Єлена* 1105), а також у Платона (*Бенкет* 218 b: «Ви пробачте мені те, що я тоді вчинив, а тепер ось розповідаю»). Іменник συγγνώμη завжди має це значення «пробачення», «індульгенції». Грек пробачає, коли розуміє ціле, враховуючи резони іншого, що є радше інтелектуальним актом, а не співчуттям.

♦ Див. вставку.

Головна характеристика сучасного розуміння пробачення, себто як латинського незнання, не є чинною: συν не дозволяє пояснити наявність вертикальної асиметрії. Навпаки, саме у горизонтальній площині «з», що відповідає не богословсько-політичному, а лише політичному виміру, набуває чинності пробачення/розуміння. Зв'язок не дуальний, а плюралістичний, такий, що передбачає «ми»; це наче територія, яку по-новому відкриває пробачення. Крім того, провина не розглядається як падіння, а радше як «промах», ἁμαρτία, ἁμάρτημα (ἁμαρτάνειν – «не влучити у ціль», тобто йдеться як про можливість провини, так і просто про можливість помилки). Аристотель підкреслює це, даючи своє визначення доброчесності як дотримання середини: «Погрішати [ἁμαρτάνειν] можна багатьма способами [...], тоді як чинити правильно [κατορθοῦν] можна тільки одним-єдиним способом ([...] адже легко хибити [ἀποτυχεῖν τοῦ σκοπου], важко влучити [ἐπιτυχεῖν])» (*Нікомахова етика* II, 6, 1106b 28–33).

Отже, існують дві гетерогенні моделі, які можна чітко позначити: вивільнення перед лицем втрати, що заперечує знання, готове оплатити помилковий рахунок задля того, щоб розпочати все з нуля; або ж інтелектуальний поділ, який по-новому визначає вимір такого «ми».

Барбара КАССЕН

Переклад *Олексія Сігова*
За редакцією *Костянтина Сігова*
і *Андрія Баумейстра*

БІБЛІОГРАФІЯ

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne* [*The Human Condition*, 1958], trad. fr. G. Fradier, Calmann-Lévy, 1961, rééd.1983.

BATAILLE Georges, *La Part maudite. Essai d'économie générale,* Minuit, 1949, rééd. 1967.

Аристотель: συγγνώμη як розуміння і великодушність

У «Нікомаховій етиці» (VI, 11) Аристотель відносить συγγνώμη до так званих «інтелектуальних чеснот» (διανητικας), на відміну від «моральних чеснот», які відповідають певним складам душі, ἠθικάς [...] (про це розділення див. *Нікомахова етика* I, 13). Συγγνώμη пов'язане з терміном σύνεσις – «поєднання» (дієслово συνίημι означає «зводити разом, наближати, розуміти» і має той самий префікс *συν*, що й συγγνώμη), що перекладається як «розуміння, ум». Значення цього терміна визначається як відмінне від γνώμη, спроможності знати (звичайно γνώμη, те саме, що й у συγγνώμη), яке ми передаємо через «судження», «рішення» і яке стосується не лише «здорового глузду» (*bon sens*) і «розсудливості» (про яку йдеться у прислів'ях, γνώμη), – а ще й «наміру» та «вироку». Обидва терміни, γνώμη і συγγνώμη, відсилають не до розподільчої справедливості (τὸ δίκαιον, що розподіляє порівну або виправляє і вирівнює пропорційно), а до правди (ἡ ἐπιείκια), яка, будучи осердям справедливості, коректує справедливість у її застосуванні до закону, враховуючи при цьому конкретні ситуації й окремі випадки (V, 14). Досить однієї цитати, щоб зрозуміти, яким чином «пробачення» вкорінюється в розуміння, спосіб мислення і світогляд та чому виникає складність перекладу.

> Так звана поблажливість, γνώμη (J. Voilquin: *sens*; Gautier-Jolif: *bon sens*), яка дозволяє називати людей милостивими, συγγνώμονας (в деяких манускриптах стоїть ευγνώμονας, у фр. пер. J. Tricot: «які є благорозсудливими»), і поблажливими, – це правильний суд (ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή) доброї людини. Це підтверджується [ось чим]: доброго ми вважаємо особливо поблажливим, συγγνωμονικόν (J. Tricot: «добре налаштованим щодо іншого»; J. Barthélémy Saint-Hilaire: «людина, яка, розуміючи смисл інших, готова їх пробачати»), а бути прихильним у деяких речах [τὸ ἔχειν (...) συγγνώμην; J. Tricot: «показати величність/широту духу»], – це властивість доброти. Милостивість (συγγνώμη) же – це здатна судити (γνώμη) правильна поблажливість доброї людини, а правильна вона в істинно [доброї людини].
>
> Аристотель, *Нікомахова етика* 1143a 19-24, пер. Віктора Ставнюка. Київ, Аквілон-Плюс, 2002, с. 265.

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, éd. I. Bywater, Oxford [1894], 13e éd., 1962 ; *Éthique de Nicomaque*, trad. fr. J. Voilquin [1940], Flammarion, « GF », 1965 ; *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain-Paris, Publications universitaires-B. Nauwelaerts, 2e éd., 1970; trad. fr. J. Tricot, Vrin, 7e éd., 1990 ; trad. fr. J. Barthélémy Saint-Hilaire, rév. A. Gomez- Muller, Librairie générale française, « Le Livre de poche », 1992.

DERRIDA Jacques, «Le siècle et le pardon», entretien avec Michel Wieviorka, *Le Monde des débats*, déc. 1999, repris in *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Seuil, «Points Essais», 2000, p. 101–133.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *L'Imprescriptible*, Seuil, 1986.

LACOSTE Jean-Yves, «Pardon», in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 1996, p. 1069-1075.

MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie* [1950], PUF, 8e éd., 1990.

RICOEUR Paul, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, 2000.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4e éd. augm. J. André, Klincksieck, 1994.

Le Petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, nouv. éd. du *Petit Robert* de Paul Robert, éd. J. Rey-Debove et A. Rey, Le Robert, 2002.

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert et JONES Henry S., *A Greek-English Lexicon*, 9e éd., Oxford, Clarendon Press, 1925-1940; *A Supplement*, éd. E.A. Berber, 1968.

СТЫД[*] рос. – укр. *сором*

гр.	αἰδώς [айдóс]
лат.	*verecundia*
англ.	*shame*
нім.	*Scham*
фр.	*honte*
шв.	*skam*

▸ VERGÜENZA

Лексема *стыд* у сучасній російській мові тематизується головним чином відповідно до інваріантного набору значень, пов'язаних з розкриттям і описом морально-психологічного феномена, що його переважно позначають і такі загальновживані у відповідних мовах лексеми, як англійське *shame*, німецьке *Scham*, французьке *honte*, шведське *skam*, українське *сором* тощо. Головні ознаки, фіксовані усією цією родиною термінів, знайшли більш або менш виразне втілення ще в давньогрецькому αἰδώς, латинському *verecundia*. Це передусім: а) звернення уваги на іншого; б) переважно візуальний характер засвідчення присутності іншого; в) корелятивний зв'язок з почуттями честі й гідності.

Усі ці головні риси феномена, про який ідеться, добре охоплені російським *стыд*. Так, на відміну від *совести*, суд якої людина вислуховує сам на сам із нею і яка має бути у кожного своя власна, *собственная*, – *стыд* витоково завжди є соромом перед кимось: *стыдно перед людьми*. Характерним чином проблематизує зазначене «передрозуміння» сорому Ф. М. Достоєвський, в оповіданні якого «Сон смішної людини» герой замислюється над тим, чи здатна була б людина, яка скоїла негідний вчинок десь на Місяці чи на Марсі, знаючи, що більше на ту планету ніколи вже не повернеться, – потім, на Землі, відчувати *стыд* за нього? (Достоевский, с. 108) Так само органічно російське *стыд* асимілює і згадане акцентування візуальності: якщо *совесть* передбачає *весть*, звістку, тобто певне аудіальне за своєю первинною природою повідомлення, яке вимагає слухання і послуху, то *стыд* не менш виразно засвідчує презумпцію побаченості: стосовно розкриття зорового підґрунтя сорому росіянин Ф. Достоєвський, зокрема, є не менш промовистим автором, аніж француз Ж.-П. Сартр. Явне домінування зорових конотацій прослідковується і в тлумаченні *стыда* П. О. Флоренським як «сили, котра огороджує містичні частини людського тіла від вторгнення до їхньої сфери недоречного там світла дня» (Флоренский, с. 704). Отже, за Флоренським (на відміну від думки В. С. Соловйова), безпосереднім джерелом *стыда* є не неналежність, негідність тих чи тих потенційних його предметів, а насамперед, саме́ їх розглядання, саме́ спрямування погляду на те, що покликане залишатися у пітьмі. Відтак, подібно до західноєвропейських лексичних відповідників, *стыд* (знову ж в опозиції до *совести*) може набувати і негативних моральних значень: у російській мові узвичаєним є вираз *ложный стыд*, який кваліфікує випадки, коли людина, відчуваючи сором від потрапляння потаємних порухів своєї душі чи зумовлених ними вчинків (реально здійснених або можливих) «під об'єктив» чужого погляду, зрікається позитивних, можливо, кращих проявів своєї моральної вдачі.

Водночас *стыд*, як переймаюче душу холодом відчуття схопленості поглядом іззовні, є надзвичайно ефективним чинником зміни людської самосвідомості та поведінки. Вигук *стыдно!*, почутий людиною іззовні або звернений нею до себе самої, зазвичай отримує незрівнянно більшу негайну ефективність, ніж тихе й розважливе *совестно*, для якого форма імперативу залишається в російській мові не властивою.

Нарешті, наведене спостереження щодо вигуку *стыдно!* засвідчує й так само спільну для російського *стыд* та його західноєвропейських відповідників функцію охорони честі й гідності людини (ще характерний щодо цього вислів: *забыть стыд*, тобто вчинити щось низьке; пор. до цього рядок В'яч. І. Іванова: *Личности хранитель – стыд*). Утім, ця семантична функція для російського *стыд* явно не є домінантною.

На тлі окреслених рис подібності більш рельєфно вимальовується істотна відмінність родин значень лексеми *стыд*, з одного боку, і лексем типу *shame*, *Scham*, – з другого, в семантичному просторі, зумовленому відмінністю (під певним кутом зору – навіть протилежністю) внутрішньої форми згаданих слів.

Справді, як повідомляє, зокрема, Етимологічний словник Е. Клейна, англійське *shame* походить від індоєвропейської основи **skam-*, **skem-*, яка своєю чергою, ймовірно, веде походження від **kam-*, **kem-*, що означає «ховати», «покривати» (*A comprehensive etymological dictionary*, p. 678). Своєю чергою, російське *стыд* (архаїчна форма *студ*) безпосередньо походить від *студить*; сама зміна вокалізму на *стыд* пояснюється впливом дієслів *стыть*, *стынуть* (*Этимологический словарь русского языка*, с.140).

Відповідно до цих первинних лексично втілених значень своєрідним центром кристалізації смислового наповнення термінів *shame*, *Scham*, *skam* тощо постає уявлення про активну дію приховування, прикриття того, що не призначене для стороннього ока, а отже, певною мірою і про подолання цього приховуваного, про вихід за його межі. Модифікації феномена сорому, які конституюються в зазначеній смисловій перспективі, – це передусім сором-захищеність, сором-самоподолання. Такий сором спонукає людину боронити від втручань іззовні інтимну царину свого буття – і одночасно переборювати в собі те, що може ганьбити її в очах оточення; в той чи інший спосіб сором стимулює активно-вольову основу особистості, прищеплює їй прагнення до самовдосконалення.

Взірцеву формулу сорому (*Scham*) в дусі зазначеної традиції дав свого часу Г. В. Ф. Геґель: сором, на його думку, являє собою «реакцію на суперечність мого власного прояву з тим, чим я маю і хочу бути, отже, захист мого внутрішнього єства проти неналежного виявлення його назовні» (Геґель, с. 121). Інший бік цієї ж парадигми сорому висвітлює відоме висловлювання К. Маркса про сором як «свого роду гнів, тільки обернений всередину» (Маркс, с. 345).

На відміну від цього, російське *стыд* – це передусім деякий душевний холод, холод відʼєднаності, що охоплює людину саме внаслідок її спроб закритися в собі, перейнятися собою, відриваючись у такий спосіб від усталеного спільного життя з його первинним теплом. Такий сором не захищає, а розвінчує, викриває людську гордість, налаштовує, скоріше, не на самовдосконалення, а на самозречення і смирення.

Вкорінений у традиційній культурі Русі й суголосний її православному спрямуванню, такий різновид сорому тісно повʼязаний з деякими іншими прикметними рисами, що характеризують «кенотичний» полюс цієї культури, як-от: жертовність, духовна тихість, *кротость*, ненаполягання на своєму. *Стыд* (*студ*) у такому його розумінні – одне з найважливіших моральних понять ще в давньоруській агіографічній та церковно-учительній літературі. Згодом, у XIX ст., *стыдливость*, *застенчивость* дають відчутні пагони і на секулярному ґрунті, стаючи своєрідними відмітними ознаками російського різночинця (пор. вірш М. О. Некрасова «*Застенчивость*», про що див.: Корман, с. 73–74), інтелігента чеховського типу. Безперечно, в цій інтелігентсько-різночинській сором'язливості неважко розпізнати і елемент гордості, і вкрай загострене, на тлі постійних принижень, відчуття власної гідності. І все ж визначальним тут було інше – глибинний острах самовисування і самоствердження, надмірного навʼязування світові себе. В основі цього «руського» почуття сорому – небажання не відкриватися іншим (*душа нараспашку* – це про російську національну вдачу сказано), а саме виставлятися, висовуватися, вистромлюватися напоказ. Російський етос сорому знайшов утілення й у філософському опрацюванні цього поняття. Етика сорому В. С. Соловйова – найпослідовніша спроба побудувати на цій засаді цілісну, систематизовану філософію моралі. Поза сумнівом відомий соловйовський парафраз Декарта *Я стыжусь, следовательно, существую* (Соловьёв, с. 124) набував переконливості і для самого філософа, і для його безпосередньої аудиторії як внаслідок аргументації, зверненої до «інваріантної» людської природи сорому, так і завдяки відлунню вітчизняної традиції розуміння цього почуття.

Присутність у російській культурі прослідкованої модифікації сорому не обмежується, втім, суто етичною сферою. Д. С. Лихачов відзначав, зокрема, *стыдливость формы* як самобутню рису давньоруської, а згодом російської літературної творчості, що втілюється у відразі до пишномовності, фразерства, в уникненні надто помітних, надто навʼязливих стильових або жанрових ознак, що набувають ореола самодостатності, і, з іншого боку, у схильності до спрощенства будь-якого ґатунку (Лихачёв, с. 5).

Визначення *стыдливости, застенчивости* незрідка докладаються російськими авторами і до світу рідної природи; цим зазвичай підкреслюється її неяскравість, ненастирливість, стриманість проявів її внутрішнього життя, пануюча в ній тиша; «працюючими» можуть виявлятися також асоціації *стыдливости* з прохолодою, весняною свіжістю:

Весны пословицы и скороговорки
По книгам зимним проползли.
Глазами синими увидел зоркий
Записки стыдесной земли…

В. Хлебников

Імплікована російським *стыд* концепція сорому як холоду відʼєднаності від спільного життя з його первинним теплом – звідки постає відраза до самовипинання всілякого ґатунку, – має, звичайно, і свої морально негативні аспекти. Сумнозвісна заповідь «не випинайся!», «не висовуйся!» надто

часто слугувала надійною внутрішньою підпорою для деспотизму, для свавілля можновладців. Цей негативний, уярмлюючий аспект *стыда* відобразився в характерному визначенні останнього В. І. Далем як своєрідного «застигання крові від принизливого, скорботного почуття» (Даль, с. 347); «скорботне почуття», про яке йдеться, досі не вивітрилося з пам'яті і живого досвіду мешканців посттоталітарного світу. Слід сказати, що відмінність між щойно окресленими ціннісно позитивним і негативним аспектами *стыда* є тонкою і водночас принциповою – так само як відмінність між смиренням і конформізмом.

У будь-якому разі, сама амбівалентність російського *стыд* збагачує поліфонію уявлень про сором, які є загальним людським надбанням. Вище наводилася думка П. Флоренського, яка цілком перебуває в річищі «інваріантних» констатацій щодо зорових витоків сорому. Загальнолюдський інтерес становлять, однак, і наступні міркування мислителя, які вже жодним чином неможливо відокремити від внутрішньої форми лексеми *стыд* і духовно-моральної традиції, яка цю внутрішню форму актуалізує:

> …Стыд есть чувство духовного холода, возникающего от обнажения того, что должно быть покрыто и сокровенно. Если снять с себя одежду, то и телесное и духовное состояние будет требовать покрытия наготы: телу будет студно, а душе – стыдно.
>
> Флоренский, с. 704.

Своєю чергою, виразно акцентований російським *стыд* зв'язок сорому з відчуттям внутрішнього холоду знаходимо й у таких західних мислителів, як Ж.-П. Сартр, Е. Левінас та ін.

Занепад культури сорому, що став одним з характерних симптомів моральної кризи XX ст., очевидним чином був пов'язаний з монологізмом властивого добі Модерну способу світосприйняття. Нині, однак, об'єктивний розвиток подій змушує нас дедалі частіше зважати на інших, переймати на собі їхні погляди. Давній поетичний образ світу, сповненого очей, знову повертається до нас. Чи не повертається разом із цим відчуття екзистенційної серйозності сорому – відчуття, здатне надати життєвої вагомості усім нюансам полікультурного бачення і розуміння цієї засадничої категорії людської моральності?

Віктор МАЛАХОВ

БІБЛІОГРАФІЯ

ГЕҐЕЛЬ Г. В. Ф., *Энциклопедия философских наук*, М., Мысль, 1977, т. 3.

ДАЛЬ В. И., *Толковый словарь живого великорусского языка*, М., Рус. яз., 1980, т. 4.

ДОСТОЕВСКИЙ Ф. М., *Сон смешного человека. Фантастический рассказ. Дневник писателя за 1877 г. Апрель*, гл. 2. В: ДОСТОЕВСКИЙ Ф. М., Полн. собр. соч. в 30 т., Л., Наука, ЛО, 1983, т. 25.

КОРМАН Б. О., *Лирика Некрасова*, 2-е изд., перераб. и доп, Ижевск: Удмуртия, 1978.

ЛИХАЧЁВ Д. С., «Россия», *Литературная газета*, 1988, 12 октября.

МАРКС К., *Листи з «Deutsch-Französische Jahrbücher»*, в: МАРКС К., Енгельс Ф. *Твори*, К., Політвидав України, 1958, т. 1.

СОЛОВЬЁВ В. С. *Оправдание добра. Нравственная философия*, в: Соловьёв В. Собр. соч. в 2 т., М., Мысль, 1990, т. 1.

ФЛОРЕНСКИЙ П. А. *Столп и утверждение Истины*, в: ФЛОРЕНСКИЙ П.А. [Соч.], М., «Правда», 1990, т. 1 (II).

Этимологический словарь русского языка, сост. А. Г. Преображенский, М., 1958.

Klein's Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language, Amsterdam-Oxford-New York, Elsevier, 1971.

VERGÜENZA [ісп.] – укр. *сором, ганьба, погорда, честь*

гр.	αἰδώς [айдóс]
лат.	*verecundia*
іт.	*vergogna*

▸ *HONTE* і ART, CIVILTÀ, DESENGAÑO, FAIR, GÉNIE, **МІМЕСИС**, MITMENSCH, **ФРОНЕСИС**, **ПОЛІС**, RELIGIO, **THÊMIS**, SPREZZATURA, **VIRTÙ**

У французькій мові слово vergogne *«сором» вживається тільки у негативному звороті* sans vergogne *«без сорому». Його значення зберігає зв'язки із латинським коренем: приміром,* vereri *означає «відчувати релігійний чи шанобливий страх перед чимось». Але головне значення – це* honte *«сором, ганьба». Згодом значення* honte *було суттєво звужене до поняття тільки сексуальної моралі («сороміцькі члени», як латиною* pudenda*), а слово* vergogne *почало означати «пристойність, соромливість».*

В іспанській та італійській мовах ці слова, vergüenza *та* vergogna*, аж ніяк не пішли у забуття, їх досі використовують у різних обставинах. В іспанській мові* vergüenza *тяжіє до полюса поцінування власної гідності; але насамперед, як підкреслює психолог Едуардо Креспо, її можна розуміти лише як колективне почуття, про що свідчить вислів* vergüenza ajena *(букв. «сором іншого»), що означає наш сором за чиюсь поведінку. Таким чином, тут віднаходимо одну із визначальних рис грецького* αἰδώς.

I. «*VERGÜENZA*» / «*VERGOGNE*»

Слова *vergüenza* (ісп.), *vergogne* (фр.), *vergogna* (іт.) походять від того самого латинського кореня, що й латинське *verecundia* «скромність, стриманість» чи «соромливість», яке набуло у латинській мові часів Імперії значення «сором за вчинок, гідний осуду». *Verecundia,* у свою чергу, походить від прикметника *verecundus* «сповнений поваги, стриманий», «поважаний, шанований». А цей прикметник походить від дієслова *vereri* «відчувати релігійний чи шанобливий страх перед чимось, виявляти делікатність до». *Vereri* належить до групи слів, пов'язаних із індоєвропейським коренем **swer-* «звертати увагу», як і грецьке *ὁρᾶν* «дивитись, звертати увагу, бачити» (пор. DHLF).

У сучасному вжитку французької мови *vergogne* трапляється лише у формі, поєднаній із маркером заперечення *sans* «без». Сама архаїчність слова використовується для позначення добродушного несхвалення, що межує з іронією. Але чого не вистачає тому, про кого кажуть, що він є або діє *sans vergogne* «без сорому»? У прислівниковій формі кажуть, що йому не вистачає скрупульозності та стриманості; атрибутивна форма додає конотацію імморальності: «безсоромний». Здається, що визначити *vergogne* можна лише непрямим чином через протиставлення: «*sans vergogne*» по суті вживають згідно із фігурами звинувачення чи осуду.

В іспанській мові це слово розвивається цілковито протилежним чином: перед тим, як бути *sin vergüenza*, треба бути *con vergüenza*. *Hombre con vergüenza* – це людина честі, людина слова. Не та, що тримає слово, а та, яку дане слово тримає: те, через яке беруть на себе обов'язок *cumplire* та *ser cumplido*, «виконати» (виконати свої обов'язки перед колективом) та «виконати» себе. В цьому випадку значення клятви переважає ідею осуду. Відповідно, мотив сорому стосується клятвопорушення, порушення зобов'язання, що підриває власну гідність. Саме по собі виконання обов'язку означає пошану до колективності: кожна гідність надана у кредит колективу, становить його цінність; і навпаки, брак *vergüenza* завдає збитків колективу, робить йому шкоду.

У французькій культурі негативне судження стосується надміру, крайнощів осудливої поведінки; тут же обурення є реакцією на порушення обов'язку та спробою запобігти цьому. У першому випадку переступ засуджують згідно із системою норм, конвенцій, традиції (див. вст. 6 у статті МІМЕСИС); у другому – він передбачає, гарантує та конструює самі стосунки. Цей контраст особливо впадає у вічі у вживанні вислову *vergüenza ajena* (буквально «сором іншого» чи «інших»). Згідно з іспанським психологом Е. Креспо, *vergüenza ajena* – це почуття сорому за некомпетентність та неадекватність поведінки іншої людини. Почуття сорому у цьому випадку зовсім не стосується дій суб'єкта, адже він не діяв і тому не може ані почуватись відповідальним чи винним, ані вважатись таким. Саме тому, що він не відповідає за того, за кого почуває сором, почуття *vergüenza* виявляє та створює зв'язок. *Vergüenza* створює матрицю солідарності: саме вона визначає колектив. Призвідник *vergüenza* не стільки виключає себе із колективу, скільки десолідаризується із ним. «*No te da vergüenza?*»: обурення – це не звинувачення, а заклик до обов'язку гідності – «тобі від цього не соромно?».

♦ Див. вставку.

II. «АІΔΟΣ» ТА ПОГЛЯД ІНШОГО

Зв'язок зі спільнотою, про який свідчить іспанський вираз *vergüenza ajena*, дуже відчутний у грецькому слові αἰδώς, головними значеннями якого Бейллі вважає так звані пасивні: «почуття честі», «сором, соромливість», «повага» (*reverence, awe, respect, shame, self-respect, sense of honour, regard, reverence* – це переклади, пропоновані LSJ), а також так зване активне значення «суб'єкт сорому» (*shame, scandal,* LSJ), звідки у множині parties honteuses «сороміцькі члени» (Гомер, *Іліада* II, 262).

Насамперед αἰδώς відрізняється від αἰσχύνη, терміна, для якого Бейллі пропонує одночасно значення «сорому» та «почуття гідності»: ця друга група слів відсилає насправді до безформності та потворності, на відміну від краси (αἰσχύνω має перше значення «сплямувати, спотворювати» (*Іліада* XVIII, 24)). Платон також протиставляє αἶσχος чи αἰσχρός прекрасному, καλός, у «Бенкеті» (201a 4–5, 206c 4–5, див вст. 1 у статті BEAUTÉ). Αἰσχύνη часто пов'язане з тілом, передусім з тілом жіночим, із «соромливістю» у сучасному значенні слова (αἰσχύνω набуває значення «червоніти через»; у ботаніці αἰσχυνομένη означає «чутливе», чи це *mimosa pudica* [Bailly], чи *asperata* [Chantraine, LSJ]), аж до того, що може позначати конкретно почуття сорому, пов'язане зі зґвалтуванням, та, насамперед у множині, саме «зґвалтування», derniers outrages «найтяжчу образу» (напр., Ісократ, 64d [= *Panégyrique*, IV, 114]).

Отож, у випадку αἰδώς та αἰσχύνη увагу зосереджено вже не на можливості почувати сором, а на тому, що спричиняє сором, тож, очевидно, у того самого автора αἰσχύνη чи αἰδώς можна з усіма нюансами перекласти то як «честь», то як «безчестя» (Фукідид, II, 51,5 / I, 5, 1). Про цю подвійність, що характеризує структуру сорому, говорить Федра, коли не знає, на який бік αἰδώς її схилить кохання до Гіпполіта: «І сором (αἰδώς); він подвійний: з них незлий один, а другий – бич сімейства; була б ясною їх суть, словами б означались різними» (Еврипід, *Гіпполіт* 385–387 [пер. А. Содомори]; інший аналіз див у B. Williams, p. 229–234). Латинське слово *pudor,* від *pudeo* «мати сором», «спричинювати сором», набуде такого самого спектру значень: *ecqui pudos est?* «Ти маєш відчуття честі?» (Цицерон, *In Verrem actio* 4, 18); *vulgare alicujus pudorem* «розголосити чиєсь безчестя» (Овідій, *Heroides* 11, 79). Але, на відміну від *pudor*, що часто слугує для перекладу αἰδώς, саме

дублет *pudicitia* однозначно позначає соромливість-цнотливість: синтагма *pudor et pudicitia*, таким чином, означає честь та цнотливість, моральність та гарні звичаї (Цицерон, *In Catilinam orationes* 2, 25; щодо спартанського поєднання αἰδώς-αἰσχύνη, див. Фукідид, I, 84, 3).

Що ж до αἰδώς, то воно визначає гомерівського героя: слово означає, як каже Шантрен (s. v. αἴδομαι), «почуття поваги до бога чи вищого, але також (...) почуття людської поваги, яке забороняє людині боягузтво»: «Друзі, будьте мужами і в серце вкладіть собі сором (αἰδῶ θέσθ᾽ ἐνὶ θυμῷ). Тож один одного завжди соромтесь (ἀλλήλους τ᾽ αἰδεῖσθε) у битвах жорстоких» (*Iliada* XV, 561–562 [пер. Бориса Тена]); пор. 659–666, де Нестор додає до тих самих закликів фразу ὑπὲρ τοκέων «заради моїх

«Безсоромність» (Le "sans vergogne") у Франсиса Понжа

Більша частина випадків вживання *vergüenza* перетинається із вживанням в італійській мові терміна *vergogna*. Більшість закликів та вигуків перебувають у лексичному полі французького *honte*; загальновживані вислови в італійській та іспанській мовах таким чином піддаються перекладу (*Quelle honte!* «Який сором!», *C'est une honte!* «Це соромно!»), але згадане значення у французькій мові найчастіше істотно послаблене. Дійсно, як в іспанській, так і в італійській мові закликати до *vergüenza* чи до *vergogna* – це зачепити почуття гордості. Було б добре мати змогу повернутись до *vergogne* за умови надання йому нового сенсу. Франсис Понж зумів повернути це слово до життя.

Щоб реактивізувати силу його значень, досить трьох прикладів:

> Щодо синтаксису, форм просодії та загального стилю риторики, тут також їх відновлення буде чимось інстинктивним і безсоромним (*sans vergogne*) (може й розсудливим, але таким, що зважає лише на результат, ефективність).
>
> Але раніше варто сказати, що досвід недавніх успіхів (та розчарувань) у справах літературної чи мистецької слави був досить повчальним для нас (Малларме, Рембо).
>
> Ми констатували, що нахабство у цій сфері окупилось.
>
> «My creative method», p. 19.

> Дехто зі свого боку буде нам нарікати, очікуючи від нас нашого власного розуміння слів (словника, каламбурів, рими, тощо): так, ми це визнаємо, треба в цьому разі застосовувати цю процедуру, поважати матеріал, передбачати його спосіб старіння тощо. (...) Проте ми відповімо, що це не є чимось особливим і що ми також вимагаємо неупередженого споглядання та навіть певного цинізму, відвертості у стосунках без зайвого сорому (*sans vergogne*), хай нам це також забезпечать.
>
> «My creative method», p. 19–20.

> (...) Коли ви хочете спритно вивернутись, йдіть за мною – це має претензійний вигляд, – але це одночасно так просто. Вам не треба йти за мною дуже довго. Лише до цього недопалку, наприклад, неважливо чого, за умови розглядати це чесно, тобто зрештою (без турботи про все, що нам патякають про дух, людину) розглядати це без сорому.
>
> «Tentative orale», p. 254.

Цей пошук «вершини точності у термінах» (comble de la propriété dans les termes) (вислів Понжа), застосований до *vergogne*, повертає це слово до життя. Звичайно, Понж вживає негативний вислів *sans vergogne*, але він вивільняє його, вписуючи в інші поляризації, згідно з іншою системою відголосся та резонансів; те, що він називає *tenir compte uniquement du resultat* «зважати лише на результат» – від латинського *resulto*, у поетичному сенсі «відгукуватись, повертати луну». У першому випадку *sans vergogne* поєднується зі спонтанністю інстинкту та фантазії й відновлюється з усією нахабністю та розсудливістю, з «безстрашністю» (le sans crainte) – *verecundia*, *verecundus*, *vereri*. У другому – *sans vergogne* відсилає до вульгаризації стосунків, звільнених від тягаря літературних та соціальних конвенцій, звільнених, зрештою, від підходу, що був на боці людей чи ідей проти речей. У третій цитаті розглядати «без сорому» байдуже що (навіть недопалок) – це «чесно» постати із ним віч-на-віч, як із чимось гідним інтересу без уваги до онтологічних ієрархій. Краса парадокса – і це ознака вдалої знахідки – без сумніву пояснюється цим: Понж має потребу витягнути із забуття сором, аби відродити «гідність честі» того, на чий бік він стає – речі, – там, де іспанці та італійці, навпаки, щоб виразити вимоги гідності надають перевагу модусу *avec* «разом-із».

БІБЛІОГРАФІЯ

PONGE Francis, «My creative method» et «Tentative orale», *Méthodes*, Gallimard, «Folio essais», 1961, p. 9-36 et 189-215.

батьків». П. Мазон передає пару Αἰδὼς καὶ Νέμεσις у Гомера (*Ιλιαδα* XIII, 122) та Гесіода (*Труди і дні,* 200) як «Честь та Сором» (*Honneur et Vergogne*) та зараховує перше до «індивідуальної свідомості», а друге до «свідомості публічної» (Гесіод, *Travaux*, trad, fr. P. Mazon, p. 93, n. 2). Хай там як, у будь-якому разі можна сказати, що, як стосовно «сорому-честі-поваги», так і стосовно «справедливості-помсти» йдеться радше не про самосвідомість, а саме про погляд іншого, що визначає та вимагає поведінки та кари за бездіяльність (див. вст. 1 у статті CONSCIENCE, THEMIS). Серед етимологічних гіпотез варто віддати перевагу гіпотезі Ван Віндекенса, на думку якого αἰδέομαι походить від *ἀ-ϝιδομαι, тієї самої кореневої групи, що й гр. ϝιδειν, лат. *videre* «бачити». Αἰδὼς дуже чітко вказує на конститутивну вимогу до героя «брати до уваги» своїх φίλοι (друзів, улюблених) та свій γένος (рід).

Αἰδώς, «честь як відчуття погляду іншого», змушує шукати κλέος «слави», та τιμή «честі як повагиіншого»,та,більшточноуГомера,тієїчастини честі, яку люди та боги визнають за королівською гідністю, і яка утілюється у γέρας, частині здобичі, яку воїни визнають за королем (пор. Benveniste, t. 2, ch. 5, p. 43–55, «*L'honneur et les honneurs*»). Те, що шкодить αἰδώς'у, – це ὕβρις «нахабство, надмірність, ексцес, образа» (це може бути, як у нас, пунктом обвинувачення, пор. LSJ, *s.v.,* II.3), незалежно від того, чи від нас походить цей ὕβρις, чи ми самі зазнаємо його впливу. Приміром, інтрига «Іліади» зав'язується довкола ὕβρις Агамемнона, який відбирає собі Хрісеїду, яка належала до паю Ахілла (*Ιλιαδα* I, 203), а інтрига «Одіссеї» доходить кульмінації у ὕβρις женихів (*Odiccea* IV, 627): «їхнє нахабне чванство» (*leur morgue insolent*, переклад V. Bérard, p. 119). Ὕβρις, яку народна етимологія зближує із ὑπέρ «понад», як скаже Аристотель, полягає «у тому, щоб говорити та чинити речі, за які той, хто їх зазнає, відчуває сором (αἰσχύνη), без жодної іншої мети, крім самого цього сорому та заради задоволення» (*Риторика* II, 2, 1378b 23–25). Ὕβρις – це показник поганої чи фальшивої зверхності, якої люди повинні остерігатись як між собою, так і стосовно заздрісних богів: вона порушує космічну та людську впорядкованість.

На тлі цього врегульованого спільного світу можна інтерпретувати міф Протагора: зібрання воїнів замінюється на спілку громадян. Хоча люди вже й забезпечені Прометеєвими τέχναι «мистецтвами» та λόγος «мовою» (див. ART, ЛОГОС), вони невпинно нищені звіром, або, коли збираються у громади (cité), вбивають один одного. Зевс, занепокоєний людським родом, «посилає тоді Гермеса принести людям αἰδώς та δίκη (А. Круазе перекладає це як *pudeur et justice* «соромливість та справедливість», p. 37 [у перекладі Володимира Соловйова «стыд и правда»]) заради існування структури громад та зв'язків дружби, що змушують триматись разом» (Платон, *Протагор,* 322c 2–3, пор. B. Cassin, *L'Effet sophistique*, p. 216–225 та 295–308). Αἰδώς та δίκη становлять разом ἀρετή πολιτική «політичну досконалість чи чесноту», яку важливо, на відміну від технічної компетенції, розподілити однаково між усіма людьми: «Встанови від мого імені закон розподілу (νόμον [див. LEX]), згідно з яким того, хто не може брати участь (μετέχειν) у αἰδώς та δίκη, буде віддано на смерть як хворобу міста» (322d 3–4). Αἰδώς – це стійкість, добра поведінка та стриманість (це слово замінюється на σωφροσύνη, 323a 2, див. ФРОНЕСИС), спричинена повагою до погляду та очікувань іншого; перед тим, як вона стала «справедливістю», δίκη пов'язували з правилами, усталеностями, процедурами, тобто з усім, що можна «змусити продемонструвати» (δείκνυμι, див. THEMIS), публічною нормою поведінки. Отож, αἰδώς – це лише мотивація дотримуватись δίκη, а друга має силу лише оскільки кожен відчуває αἰδώς. У цій протагорівській комбінації немає жодного місця для етичної інтенції і ще менше для автономії морального суб'єкта, а міститься тільки визначення політики як дотримання правил публічної гри. Насправді, відверто завершує свою думку Протагор, той, хто відомий несправедливістю, коли не прикидається на людях справедливим, становить доказ не мудрості, чесності чи поміркованості (σωφροσύνη), а просто дурості (μανία, 323b–c).

Аристотель перебирає цей політичний вимір αἰδώς'у. Тією мірою, якою політика не збігається з етикою, а становить її архітектоніку (*Нікомахова етика* I, 1, див. ПРАКСИС), послідовним є, що αἰδώς – це не чеснота, ἀρητή: це πάθος, емоція, яка передбачає радше тіло у широкому значенні, а не ἕξις, диспозицію, вибрану душею (IV, 15, 1128b 10–11; пор. II, 6, 1106b 36–7 a1, визначення чесноти як ἕξις προαιρετική). Розрізнення із αἰσχύνη у цьому контексті стає безперечно ще тоншим (пор. *Риторика* II, 6, та заперечення Трико, який передає αἰδώς як «скромність» у своїх примітках до «Нікомахової етики», IV, 15, p. 210). Але водночас стає більш ніж будь-коли очевидним, що αἰδώς пояснюється перехрещенням поглядів: «Αἰδώς у очах», як мовиться у приказці (*Риторика* II, 6, 1384a 33–36). Ось чому у «Політиці» дається рекомендація «перебування на очах (ἐν ὀφθαλμοῖς παρουσία)» магістратів у гімнасіях як для молодих, так і для старих, адже це «породжує істинну сором'язливість та острах, притаманний вільним людям (ἐμποιεῖ τὴν ἀληθινὴν αἰδῶ καὶ τὸν τῶν ἐλευθέρων φόβον)» (*Політика* VII, 11, 1331a 40 [пер. О. Кислюка у: Арістотель, *Політика*, К.: Основи, 2000]); і навпаки, більшості, οἱ πολλοί, «за природою властиво підкорятися не почуттю сорому, а страху, і утримуватися від поганого не тому, що це ганебно, але побоюючись помсти (οὐδ΄ [...] διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας)» (*Нікомахова етика* X, 9, 1179b 11–13 [пер. В. Ставнюка у: Арістотель, *Нікомахова етика*, К.: «Аквілон-плюс», 2002]).

Від αἰδώς, що відсилало до латинського *videre* «бачити», до *vergüenza*, яке походить від грецького ὁρᾶν «бачити», ми залишаємося у просторі поглядів. Але структура цього простору змінюється. Еволюція поділу між приватним та

публічним збігається із розрізненням, нещодавно запропонованим, між *shame civilisation* та *guilt civilisation* (пор. B. Williams) [а також розрізненням між *shame culture* та *guilt culture*, встановленим свого часу Рут Бенедикт на основі розгляду традиційної японської культури (R. Benedict, p. 223)]. Коли першість належить публічному простору, οἶκος «дім» чи «сім'я» належить до приватного, тобто є униканням публічності, укріпленням власної «ідіотії», «окремішності» (див. VÉRITÉ, зокр., I, B, «Aletheia», і PROPRIÉTÉ, PROPRE): таким чином, αἰδώς структурує як стосунки з богами, так і стосунки між людьми – *shame civilisation*. Із появою суб'єктивізації та індивідуального чи інакше опосередкованого зв'язку між людиною та її Богом, саме совість (*conscience* та *consciousness*, див. COSNCIENCE), погляд у себе та погляд Бога, а не іншого, структурує приватне, придатне до публічної репрезентації – *guilt civilisation*. Але можливо, що термін *shame civilisation* має не найвідповіднішу етимологію для позначення αἰδώς: англійське *shame* чи німецьке *Scham* походять від кореня, що означає «покривати» (пор. напр. Klein). Адже, безперечно, потрібні помилка та провина, щоб «відкрилися їм обом очі, вони пізнали, що вони нагі» (Бут. 3:7) – грецька статуя не ховала своїх *pudenda*. Ось чому термін *vergogne* і, до певної міри, *vergüenza* – завжди є тільки свідченнями процесу змін у ціннісних орієнтирах.

Барбара КАССЕН, Венс'ян ДЕСПРЕ,
Маркос МАТЕОС-ДІАС

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Віктора Малахова*
і *Андрія Баумейстера*

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, nouv. trad. fr. avec intr., notes et index J. Tricot, Vrin, 1967 [2e éd.].

CAIRNS Douglas L., *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995.

CRESPO Eduardo, «Emotions in Spain», in R. HARRÉ (dir.), *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 209-217.

HÉSIODE, *Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*, trad. fr. P. Mazon, Les Belles Lettres, «CUF», 1967.

HOMÈRE, *Iliade*, trad. fr. P. Mazon, Les Belles Lettres, «CUF», t. 3, 1961;

— *Odyssée*, trad. fr. V. Bérard, Les Belles Lettres, «CUF», 1924.

PLATON, *Protagoras. Œuvres complètes*, t. 3, 1re partie, texte établi et traduit par A. Croiset avec la coll. de L. Bodin, Les Belles Lettres, «CUF», 7e éd. 1966.

WILLIAMS Bernard, *La Honte et la Nécessité* [*Shame and Necessity*, 1993], trad. fr. J. Lelaidier, PUF, 1997.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, coll. E. Egger, éd. rev. L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, 1950.

BENEDICT R. *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Cleveland; New York, 1969.

BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 2 vol., Minuit, 1969.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

DHLF: REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 vol., Le Robert, 1992.

Klein's Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language, Amsterdam-Oxford-New York, Elsevier, 1971.

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert et JONES Henry S., *A Greek-English Lexicon*, 9e éd., Oxford, Clarendon Press, 1925-1940; *A Supplement*, éd. E.A. Berber, 1968.

VAN WINDEKENS Albert J., *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Louvain, Peeters, 1986.

VIRTÙ it. – укр. *чеснота*

гр.	ἀρετή
лат.	*virtus*
нім.	*Tugend*
англ.	*virtue*
фр.	*vertu*

▸ *VERTU* і *DESTIN*, FORCE, GÉNIE, GLÜCK, LEX, MORALE, PIETAS, **ФРОНЕСИС**, SÉCULARISATION, TALENT

Сконструйований з опорою на семантичне поле грецького ἀρετή *(досконалості), римського* virtus *(сміливості) та християнських* virtutes *(чеснот), термін* virtù *в італійській мові набуває нової ускладненості та, якоюсь мірою, досягає рівня поняття завдяки Макіавеллі. Дійсно, для Макіавеллі чеснота має співвідноситись із двома фундаментальними парадигмами: парадигмою чесноти/фортуни як принципу відмінності нових держав та парадигмою чесноти як рішення та рішучої поведінки (action resolutoire). Перехід від першої до другої парадигми у нього відбувається завдяки переоцінюванню якостей, які традиційно асоціюють із чеснотою, що призводить до зняття цих двох парадигм у концепції фортуни, зрозумілої як історична необхідність. Ця необхідність, якій має коритись абстрактна чеснота, є тим, що Ґеґель у «Феноменології духу»*

називає Weltlauf *«перебігом світу». Через таке звертання до темпоральності та історичної необхідності Макіавеллі розходиться з чеснотою античних філософів, від Платона до стоїків та Авґустина, відновлюючи тим самим зв'язки із традицією римської республіканської* virtus, *та заявляє про співвідношення між могутністю та необхідністю, на яке ми будемо натрапляти у Спінози, Ґеґеля та Ніцше.*

I. ДВІ ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ПАРАДИГМИ: «VIRTÙ»/«FORTUNA» ТА «VIRTÙ-IMPETUS»

Лише у своїх великих творах, написаних після 1512 року – «Державці» (*Il Principe*, 1513) та «Роздумах» (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, 1513–1518/21), – Макіавеллі, спираючись одночасно на свою колишню дипломатичну практику і свої безперестанні звернення до грецьких та римських істориків, говорить про *virtù* й посилається на дві фундаментальні парадигми, стосовно яких це поняття впорядковується. Але, хоча він розкриває проблематику тільки зараз і до цього саме слово не з'являлося з-під його пера, місії Макіавеллі у Чезаре Борджа у 1502–1503 та у Юлія II у 1506 р. вже зорієнтували його роздуми у цьому напрямку.

Перша парадигма: Чезаре Борджа та розділення чеснота/фортуна. Чеснота, властива цій моделі «нового державця», означає закласти власноруч міцне підґрунтя своєї політики, але успіх останньої все ж залежить від фортуни, у цьому випадку – від життя папи. Так, у «Державці» (гл. 6) Макіавеллі робить із Чезаре Борджа приклад «чеснотної людини», хоча й враженої «надзвичайною та крайньою несприятливістю фортуни». Проте його поразка була визначена не тільки смертю папи, але насамперед тим, що від дозволив непередбачливо вибрати наступним папою ворога – Юлія II. Співвідношення між чеснотою та фортуною встановлюється у формі нестійкої рівноваги, від якої залежить успіх чи неуспіх справи.

Протягом своєї місії у папи Юлія II Макіавеллі стикається із другою парадигмою чесноти, а саме з тим, що вона є справою рішення, визначеності, сміливості. У важливому листі до племінника гонфалоньєра Флоренції Джованні Баттисти Содерині під назвою «Ghiribizzi» (що можна перекласти як «Фантазії») він змальовує принципи політичного рішення. Він запитує себе, яким чином у конфлікті зі своїм ворогом Джанпаоло Баліоні папа зміг отримати випадково і без зброї те, чого йому важко було б досягти завдяки наказам та зброї. Це, говорить Макіавеллі, тому що люди керуються фантазіями та різними талантами. З другого боку, оскільки часи мінливі, успіх матиме той, хто, добрий він чи поганий, зуміє пристосувати свою природу до порядку речей (аспект *virtu*) або натрапить на епоху, що відповідатиме цій природі (аспект *fortuna*). До першої можливості Макіавеллі ставиться дуже скептично: оскільки для нього людська природа залишається чимось твердим та незмінним, існування людей, які можуть змінити свою природу відповідно до часів, що змінюються, є так само малоймовірним, як і мудреців, здатних керувати зірками. Що ж тоді робити? Людські вчинки, пише Макіавеллі (*Державець*, гл. 25), залежать наполовину від свобідної волі, наполовину від фортуни, яка показує свою могутність там, де немає впорядкованої чесноти, щоб протистояти їй. У цьому сенсі чеснота споріднена із грецькою *phronêsis* та римською *prudentia*, якостями, що полягають у вживанні запобіжних заходів, наприклад, коли споруджують дамби, щоб запобігти повеням. З другого боку, що стосується справжнього рішення, звертаючись до теореми «*Ghiribizzi*», Макіавеллі робить висновок, що коли немає добрих якостей самих по собі, «варто радше бути нестримним, ніж обережним, адже фортуна – це жінка; і для того, щоб її опанувати, треба її бити та ображати» (там само). Поряд із чеснотою як розсудливістю існує чеснота як *impetus*, рішучий і остаточний вчинок: це «стрімкість та шаленство» Юлія II (*Роздуми* III, 9); це принцип, згідно з яким «фортуна більше дружня з тим, хто атакує, ніж з тим, хто обороняється» («Історія Флоренції» [*Istorie fiorentine*, 1520–1525] V, 6); це «надзвичайний» вчинок, завдяки якому отримують те, що залишається недосяжним для звичайних вчинків (*Роздуми* III, 36 та 44). Це питання знову постає у «Роздумах» (кн. III, гл. 9), ллючи воду на млин прихильників республіканізму Макіавеллі, згідно з яким республіки мають кращу «фортуну», ніж принципати, «адже вони краще вміють пристосовуватись до різноманіття часів». Востаннє на це питання натрапляємо у «Роздумах» (кн. III, гл. 21) із такою остаточною відповіддю: якщо хочеш, щоб тебе поважали, треба вміти змішувати чесноту, яку маєш, із жахом, який хочеш викликати, у виваженому поєднанні жорстокості та великодушності.

II. ПЕРЕОЦІНКА АНТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

Друга парадигма визначає складові частини політичного рішення: з одного боку – запобіжна розсудливість, з другого – рішучий *impetus*. Що ж до фортуни, то вона функціонує як незалежна змінна у першому випадку і як залежна – у другому. Протягом усіх «Роздумів» Макіавеллі робить численні уточнення щодо цієї мінливості фортуни залежно від чесноти. Так, чеснота тим сильніша (а фортуна, відповідно, тим слабша) там, де люди діють за необхідністю, а не за вибором (кн. I, гл. 1); саме добрі інституції створюють добру фортуну (кн. I, гл. 11); Рим міг насолоджуватись «фортуною та чеснотою» своїх консулів, і в добре керованій республіці справи можуть бути проникнуті лише чеснотою (книга I, гл. 20). Макіавеллі стверджує, що римляни здобули панування більше завдяки чесноті, ніж завдяки фортуні (кн. II, гл. 1). З другого

боку, він не перестає таврувати італійських князів за те, що вони приписують руїну Італії більше фортуні, ніж браку чесноти в собі. Завершення його думки знаходимо у розділах 29 та 30 книги II «Роздумів», де він проголошує щось на зразок передгеґелівської філософії історії, де фортуна вже ніби й не протистоїть чесноті, а пронизує її: так, вона осліплює людей, коли вони протистоять її бажанням або «коли вона хоче звершити великі справи, вона обирає мужа, обдарованого таким духом і такою чеснотою, що він розпізнає нагоди, які вона йому постачає». В остаточному рахунку чеснота виглядає тільки «мужнім» та довірливим сприйняттям задумів фортуни. Дійсно, висновує Макіавеллі, люди можуть йти за фортуною, але не протистояти їй; «вони можуть ткати нитки її основи, а не розривати їх. Вони ніколи не повинні розслаблюватись, адже, оскільки вони не знають її мети й оскільки вона обирає непрямі та незнані шляхи, вони завжди повинні сподіватись та, сподіваючись, ніколи не розслаблюватись, хоч би якими були обставини та справи, в яких вони беруть участь».

Перед тим, як зробити висновок щодо другої парадигми про парі, яке нагадує римський вислів *audaces fortuna iuvat* «фортуна допомагає відважним», Макіавеллі звертається задля визначення чесноти до іншого вислову: *fata volontes ducunt, nolentes trahunt* «охочих доля веде, неохочих тягне». Тут є певний тип необхідності, якій треба скоритися, щоб досягти успіху. Але якщо фортуна допомагає *volentes*, яким є об'єкт цього воління? Яку воно повинне «мати спрямованість» і якою є його ейдетична ціль? Проте починаючи з античності чеснота (чи йдеться про грецьку ἀρετή [див. вст. 1], чи про римський *virtus* або християнські *virtutes*) позначає цінність людської дії залежно від телеологічного принципу, який може бути сократівською мудрістю, епікурівським задоволенням (ἡδονή), стоїчним щастям (εὐδαιμονία, *vita beata*) чи поведінкою, спрямованою від часів Авґустина на доступ до Граду Божого. У Макіавеллі ж, навпаки, вартість чесноти, доброї поведінки у політиці визначають, разом і по черзі, любов до батьківщини, прагнення свободи та безпека держави. Любов до батьківщини: мудрий засновник держави повинен «поставити собі за мету бути корисним не собі самому, а спільному благу, не своїм спадкоємцям, а спільній вітчизні» (*Роздуми* I, 9); «екзальтація та захист батьківщини», як каже Макіавеллі, заповідані навіть християнською релігією, адже вона вбачає найвище благо у «скромності, самоприниженні та зневазі до людських речей» (кн. II, гл. 2). Щодо вбивства Брутом своїх синів, цей злочин Макіавеллі вихваляє (а тому це вчинок, сповнений чесноти), адже він був скоєний «задля блага вітчизни, а не через амбітність» (кн. III, гл. 3). Отож, чеснота є тією «природною прихильністю, яку кожна людина повинна мати до своєї батьківщини» (лист від 16 жовтня 1502 р.), або ж тією річчю, про яку він скаже у листі від 16 квітня 1527 року, що любить її більше за власну душу, як любили її ті флорентійські магістрати, які наважились протистояти папі Григорію IX у 1357-1358 рр. (*Історія Флоренції*, кн. III, гл. 7).

З другого боку, Макіавеллі здійснив ту переоцінку античних цінностей, яка спричинила погану репутацію «Державця», не в ім'я мудрості, задоволення чи щастя, а в ім'я безпеки держави. Саме там, у главах з 15 по 21 (підсумованих у главі 41 книги III «Роздумів») любов до батьківщини та безпека держави сконденсовані у формулі «порятунок батьківщини»: «Там, де йдеться про порятунок батьківщини (*salute della patria*), не треба брати до розгляду, що є справедливим, а що ні, що є милосердним чи жорстоким, гідним похвали чи зневаги; навпаки, залишаючи без уваги будь-які інші роздуми, варто без вагань іти за партією, яка рятує її життя та зберігає її свободу». Залежно від справи порятунку батьківщини «якості» традиційної етики змінюють сенс так само, як і співвідношення порок/чеснота. Отож, державець не повинен боятися використовувати свої пороки, без яких йому було б важко врятувати державу; дотримання того, що видається чеснотою, тягне за собою її загибель, тоді як дотримання того, що видається пороком, забезпечить її безпеку (*securta*) та добробут. Тому державець повинен уникати щедрості й не боятись ганьби жорстокості, якщо він хоче утримувати своїх підданих «об'єднаними та вірними»; він не повинен дотримуватись даного слова, якщо це шкодить; він повинен вміти відповідно до обставин застосовувати хитрощі лиса та силу лева і діяти, якщо треба, проти віри, милосердя, людяності та поваги до релігії. Для Макіавеллі, здається, неприємною є поведінка, що грає на бутті та позірності (sur l'être et le paraître), на подібності й неподібності, адже вона призводила б до абсолютного релятивізму політичної дії (єзуїтського типу), якби не була зумовлена необхідністю: саме через цю необхідність державець повинен мати «дух, готовий повернутись за велінням вітрів та коливань фортуни; не відхилятися від добра, якщо це можливо, та пройти дорогою зла, якщо він змушений» (*Державець*, гл. 18).

♦ Див. вставку 1.

III. «VIRTÙ» ТА ПУБЛІЧНА СФЕРА, МІЖ РИГОРИЗМОМ ТА УТИЛІТАРИЗМОМ

Ці глави «Державця» насправді забезпечують перехід між першою та другою парадигмою, адже вони оцінюють дію, що незмінно співвідноситься з фортуною у захопленні влади та визначається по-різному, вибірково, як *impetus* та шаленство. Але, з одного боку, не йдеться, як у Канта, про універсальну цінність за будь-яких умов. Дійсно, якщо успіх у політиці залежить від часового періоду, узгодженого з природою людини (в плані фортуни), чи від здатності пристосовувати цю природу до часу (в плані чесноти), тоді не було б добрих чи поганих якостей самих собою, ані абсолютного добра чи

зла, а жорстокість Ганнібала могла б бути чеснотою так само, як і гуманність Сципіона. З другого боку, тут не йдеться про абсолютний релятивізм, як у де Сада, адже чеснотний вчинок повинен мати стосунок до спільного блага, захищеності держави, патріотичних цілей (*Державець*, гл. 26).

Відсилання до публічної сфери надає макіавеллівській чесноті щось на зразок умовної загальності, на однаковій відстані від кантівського ригоризму (що звертається до суб'єкта, який має справу з універсальністю закону) та від садівського утилітаризму (що бере до уваги тільки індивіда, яким рухають його приватні інтереси). Всі ці параметри разом визначають те, що можна назвати «системою» Макіавеллі, системою, що у кожному разі є далекою від послідовності, стабільності, лінійності, адже на неї чинять вплив різні флуктуації, зміни, часто суперечності, що залежать від двох змінних: з одного боку, розділення у його думці між надією (чого варто бажати) та необхідністю (чого не можна уникнути); з другого боку, вписування цієї думки не до логіки часів миру (кращий уряд,

1

«Ἀρετή»: досконалість та цілеспрямованість

▸ **ART, GLÜCK, MORALE, ЗАДОВОЛЕННЯ , ПРАКСИС**

Ἀρετή: досконалість, вартість, чеснота, заслуга, повага... У давньогрецькій мові це одне слово, утворене від ἄριστος, найвищого ступеня порівняння від ἀγαθός «благородний» (див. також вст. 1 у статті BEAUTÉ), що позначає всі види досконалостей, які таким чином виявляються пов'язаними: тілесні («цінність», насамперед у сенсі «відваги», «сміливості», пов'язаних із силою, красою, здоров'ям – але саме невіддільні властивості тіла, серця та розуму становлять у Гомера досконалість героя [*Іліада* XV, 642 *sq.*], богів [*ibid.*, IX, 498], навіть жінок [*Одіссея* II, 206]), а також душевні («чеснота», що визначається контролем над собою [σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, Геракліт, 112], повагою [τὸ αἰδεῖσθαι, Демокрит, 179]), політичні та публічні чесноти, як і чесноти етичні та приватні [Платон, *Політейя* VI, 500 d; IX, 576 c16]), а також винагорода за них, тобто повага та щастя, що до них додаються (*Одіссея* XIII, 45; Гесіод, *Труди і дні* 313). У ще ширшому значенні це слово означає «компетенцію» ремісника, а також «працездатність» [performance] добре пристосованого органа, який справно функціонує. Для кожної істоти ἀρετή насправді означає досягнути, реалізувати, активізувати своє призначення, хоч яким воно було. Навіть якщо ἀρετή, перекладене як «чеснота» («vertu»), належить до визначення моралі, воно завжди передбачає онтологію. І якщо цінність людської діяльності можна ефективно визначити згідно з моральними системами, що залежать від щоразу визначеного телеологічного принципу (σοφία «мудрість», ἡδονή «задоволення»…), це насамперед тому, що будь-яка цінність як така по суті є введенням у дію τέλος, відповідної цілі, спрямування: ἡ ἀρετὴ τελείωσίς τις «досконалість – це певна завершеність» (Аристотель, *Метафізика* Δ, 16, 1021b 20), тож говорять, підкреслює Аристотель, як про «досконалого лікаря», так і про «досконалого крадія».

Щоб зробити очевидними труднощі перекладу мовою сучасної моралі, розглянемо два класичних тексти, що мають на меті визначити, що ми називаємо чеснотою, чи можна її навчитися, як її практикувати, але в цьому випадку амплітуда прикладів змушує безмежно розширити наші рамки розуміння.

У «Протагорі» Платона Протагор намагається навчити τέχνη πολιτική (319a), але Сократ сумнівається, чи це можливо, адже він сумнівається, чи чесноті навчаються (320b). Регістри мистецтв та етики пов'язані нероздільно, вони обидва виражаються у понятті ἀρετή. Все рухається довкола порівняння між компетенцією у царині τέχναι (ἀρετή τεκτονική, наприклад, яке Круазе передає як «достоїнство в архітектурі», 322d), та досконалістю в політиці (ἀρετὴ πολιτική, 323a1, Круазе: «політична чеснота»), що переходить у питання «людської чесноти» (325a 2) і взагалі «чесноти» (328e 9). Жоден переклад не є задовільним, хоча «досконалість» і виявляється найменш поганим спільним знаменником, адже жоден не є відповідним у всіх випадках. Так відбувається у випадку інтерпретації практики афінського зібрання: якщо у випадку технічної компетенції дослухаються тільки до майстрів, – як-от до архітекторів для побудови земляних валів, – то, коли йдеться про управління містом, навпаки, дослухаються до всіх: ковалів та мореплавців, багатих та бідних, благородних та простолюдців. Для Сократа це є доказом, що афіняни не вважають, що це справа навчання, адже вони не вважають, що чесноті можна навчитись (319b-d). Але для Протагора це доказ того, що – як про це свідчить у знаменитому міфі Зевсів розподіл αἰδώς та δική, поваги та справедливості [див. *aidos* у VERGÜENZA, та *dikê* у THÊMIS] серед усіх людей, 322c-d – політична чеснота, на відміну від технічної компетенції, просто справедливо розподілена серед усіх, з кого складається місто:

> Афіняни, як і всі інші, щоразу як постає питання про досконалість у теслярстві / чесноту теслярства (περὶ ἀρετῆς τεκτονικῆς) чи у будь-якому іншому ремісництві (ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς), вважають, що лише нечисленні мають входити до ради, і якщо хтось опріч цих нечисленних дає пораду, вони її не підтримують, як ти кажеш, та й це видається правильним, скажу я. Але коли ми говоримо про раду політичної досконалості / чесноти (πολιτικῆς ἀρετῆς), яка вся цілком має бути наділена справедливістю та розсудливістю (διὰ δικαιοσύνης… καὶ σωφροσύνης), видається правильним допускати всіх мужів, оскільки всіх стосується те, що причетне чесноті (ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς), без чого немає полісу.
>
> *Протагор* 322d–323a; див. Cassin, *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995, p. 295–308.

Не менш видимою амплітуда сенсу виявляється й у Аристотеля у книзі II «Нікомахової етики», де він визначає етичну чесноту та моральний акт, який їй відповідає. Щоб прояснити, в якому типі схильності, *habitus* (ποία ἕξις), полягає ἀρετὴ ἐθική, і перш ніж визначити її як середину (μεσότης), він визначає її як чесноту – де «досконалість» (excellence) знову є найменш оманливим еквівалентом:

> Слід сказати, що всяка досконалість / чеснота (πᾶσα ἀρετή), стосовно того, чия вона досконалість / чеснота, надає доброї завершеності і цьому самому (αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ), і його справі (τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν): наприклад, досконалість / чеснота ока (ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ) робить гарними (σπουδαῖον) і око, і його справу, бо завдяки досконалості / чесноті ока ми добре бачимо (τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν). Подібним чином і досконалість / чеснота коня робить коня гарним (σπουδαῖον), добрим (ἀγαθὸν) для бігу, аби носити вершника, і для протистояння ворогу.
>
> *Нікомахова етика* II, 5, 1106a 15–21.

Σπουδαῖος (від σπουδή – поспіх, зусилля, старання, запал, розташованість, відданість) протистоїть φαῦλος (потворному, гидкому, поганому, негідному, нижчому, підлому) і термінологічно відрізняє, наприклад, у «Політиці», добрих громадян від поганих. Таким чином, та сама грецька фраза має значення як «фізіологічне»: «досконалість ока – це робити ефективним саме око та його функцію», так і «моральне»: «чеснота ока – це робити старанним саме око та його справу». Оскільки «чеснота» завжди є лише оптимумом ἔργον, властивого кожній речі, із попереднього зрозуміло, що, по праву і якщо ніщо цьому не завадить, щастя для Аристотеля одразу узгоджується з чеснотою, що є далеким від обережної кантіанської надії на суверенне добро.

Барбара КАССЕН

теорія справедливості, уявні держави тощо), а радше до логіки часів війни, коли епохи пронизані цією фактичною істиною (*verita effettuale*), яка складається зі змін, обставин та випадковостей. Ось що він називає «якістю часів (*qualita dei tempi*)» і що також означає історію, яка перебуває в процесі перетворення у радикальну історичність світу. Саме залежно від цієї системи та її нестабільності треба у кожному разі оцінювати загальне значення *vertu* у всьому спектрі її варіантів; але це значення переломлюється та розгортається у множині партикулярних та локальних значень, залежно від контексту та потреб аргументації.

♦ Див. вставку 2.

У більш загальному плані макіавеллівська чеснота радикально відходить від греко-римської та християнської етико-філософської традиції: вона не є чимось, що здобувають вправами (ἄσκησις) або повільною та наполегливою працею над собою (*cura sui*); вона не є чимось, чого навчають, як майстерності (τέχνη), – а саме це живило невтомні дебати античності, від Сократа до стоїків та Плутарха; вона не є середньою мірою (μέτρον; див. вст. 1 у статті LEX) між двома надмірами, як для Аристотеля, ані простим мистецтвом життя (τέχνη τοῦ βίου). Це те, що можна мати або не мати; *virtu* не існує поза вчинком, поведінкою, які вписуються у темпоральність та прагнуть змінити її спрямування. Тому вона не є стоїчною практикою суб'єктивації індивіда у самотньому стосунку із самим собою, іншими та суспільством, це радше модифікація світу публічною людиною шляхом взяття влади та підтримки чи збільшення держави. Вона в жодному разі не пов'язана з якимось природним чи космополітичним універсалізмом, а радше вписується, як продуктивний вчинок, в історико-політичний контекст, легітимуючи себе громадськими та патріотичними цілями або просто захистом держави; у «Державці» вона є насамперед актом заснування нової держави, а у «Роздумах» – поверненням до добрих початкових засад. Прообраз макіавеллівської чесноти слід шукати не у філософів, а у істориків (насамперед у Фукідида, Тита Лівія, Саллюстія, Плутарха, Тацита), маючи за модель Спарту Лікурга та республіканський Рим перед громадянськими війнами та встановленням Імперії, коли, згідно із самими римськими істориками, давня чеснота була втрачена. Саме виходячи з цієї моделі, відживленої англійськими республіканцями XVII століття, англосаксонська школа (Покок та Скіннер), підкреслюючи рівняння Монтеск'є, Руссо та Робесп'єра «чеснота=республіка», дещо затушкувала другу парадигму, а саме парадигму чесноти як *impetus*, яка може визначати, наприклад, поведінку когось на кшталт Септимія Севера, імператора, злочинного як особистість, але обдарованого, як і Сервій Туллій, «великою фортуною та чеснотою» (*Роздуми* I, 10); або ж поведінку Клеомена у Спарті (*Роздуми* I, 9) та Агафокла у Сиракузах (*Державець*, гл. 8), правителів, які без вагань вдавалися до надзвичайних заходів та насильства, аби захиститись від ворогів та відновити могутність держави.

IV. «VIRTÙ» ТА ПЕРЕБІГ СВІТУ: «EXEMPLUM» ТА «WELTLAUF»

У стилістичному плані вживання слова virtù у Макіавеллі позначає розрив зі стилем дипломатичної кореспонденції, де цей термін майже ніколи не з'являється. Коли ж він звертається до нього у своїх великих творах, то нібито бажає підняти політичний дискурс на «піднесений» рівень традиційної літератури, так, ніби він не стільки «винайшов» політику, як повернув її в

Італії до великого стилю античної історіографії. Дійсно, політичний аналіз, до цього обмежений у дипломатичних депешах дешифруванням сучасного та здогадами щодо майбутнього, вкорінюється, за допомогою *virtu*, в *exemplum* (приклад), що не належить до порядку навчання, і не позначає попередження, пораду чи припис. Приклад – це історичний урок, який сучасні державці, за доби псування звичаїв та політичних інституцій, вже не можуть зрозуміти і тому не можуть наслідувати.

В кінцевому рахунку, макіавеллівська чеснота перекладає вторгнення історії та історичності у політичний дискурс: антична історія як *exemplum*, сучасна історія як сукупність нагод, обставин та випадковостей, історія, яку треба створити, як задум та політична воля. Отже, радикальна новизна Макіавеллі полягає в тому, що він перетворив суверенну чесноту філософів на те, що Геґель, критикуючи «лицарів чесноти (*Ritter der Tugend*)» від стоїків до «Дон Кіхота» й Канта, називає «перебігом світу (*Weltlauf*)». Упродовж цього пасажу раніше непримиренна опозиція між абстрактною чеснотою та перебігом світу анулюється, й одразу стає пустим «помпезний дискурс» щодо найвищого блага, жертвування заради добра та поганого застосування дарів. У цьому дискурсі індивід, за Геґелем, «роздувається і роздуває свою пусту голову та пусту голову інших»; отож, він береться у бундючності та багатослів'ї дискурсу чесноти як цінність у собі, як «абстрактна сутність пустої реальності», у відриві від перебігу світу та у боротьбі з ним. Чеснота, вписана у *Weltlauf*, це чеснота античних істориків, це практика колишніх республік, це також чеснота Макіавеллі.

> Антична чеснота, – пише Геґель у «Феноменології духу», – мала своє точне значення, оскільки мала *змістовну основу* в *субстанції народу* і мала на меті *справді вже існуюче благо*; тому вона й не повставала проти дійсності як *загальної зіпсованості* та *проти перебігу світу* (*Weltlauf*).
>
> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 1832, S. 291.

У цьому сенсі те, що Макіавеллі у своїй першій парадигмі називає фортуною, є лише представником того, що Геґель називає *Weltlauf*, безпосередньою темпоральністю в іманентності секуляризованого часу і в цьому остаточному залізному законі необхідності, згідно з яким «справжнім буттям» людини є «те, що вона робить, а не її вигляд, який мусить виразити те, що вона розуміє під своєю дією, і не те, що інші думають про те, що вона лише могла зробити» (*ibid.*, S. 242). Взята у перебігу світу чеснота вже не є мудрістю, задоволенням, щастям, опануванням себе – принципами, які вимірюють цінність вчинків у традиційній етиці. Вона є вторгненням у темпоральність, зіштовхненням між людською природою та історією, волею

2

«Virtù» та «virtus»

Щодо множинності його значень можна сказати, що вони відповідають значенню слова у романському семантичному полі, де *virtus* – як добре показав Ж. Еллеґуарк – асоціюється то з величчю душі (*magnitudo animi*), то із судженням (*consilium*), мудрістю (*sapientia*), розсудливістю (*prudentia*), сміливістю (*fortitudo, animus*): з одного боку, якостями характеру, а з другого, здатністю управління. У Макіавеллі чеснота асоціюється по-різному: із дисципліною та добрим порядком у війську, сміливістю та подвигом армії чи вождя, із силою (δύναμις) та доброю організацією речей (чеснота міста, народу, інституції), із досконалістю великих людей та засновників держав, із політичною та військовою могутністю, із добротою та розсудливістю як здатністю передбачати, «бачити здалеку» (*Роздуми* I, 18, та III, 28). Їй протиставлено безпорядку, боягузтву, непередбачливості, ваганню, середнім шляхам та половинчастим заходам, якостям, що можуть супроводжувати «гуманність та терплячість», але перед якими варто віддавати перевагу, якщо це у згоді із часами, нестримності та шаленству Юлія II (*Роздуми* III, 9).

Моделлю цієї чесноти є антична чеснота (*antiqua virtu*), насамперед спартанська чи римська, що протиставляється не стільки, як у античних філософів, багатству та порокам, які воно породжує, скільки корупції та її політичним наслідкам, таким як ослаблення, загрози, незахищеність та руйнування держав. Макіавеллівська чеснота ніколи не є абстрактним принципом: з одного боку, дійсно, вона завжди відповідає реальній поведінці людей, зразковій та історично зумовленій; з другого боку, вона сама підкоряється, ведеться, пронизується історією. Це теорія *translatio imperii* «переносу влади»: чеснота, мовить Макіавеллі (передмова до книги II «Роздумів»), була встановлена «суспільством» у ассирійців, потім у мідійців, персів, римлян, і врешті серед народів (насамперед північних), які «живуть чеснотно». У кожному разі, як каже Цицерон, чеснота існує тільки «у вжитку (*in usu*)» (*Respublica* I, 2) та «в дії (*in actione*)» (*De officiis* I, 19). Через таку множинність сенсів, перекладаючи слово *virtù* у Макіавеллі, треба мати на увазі такі дві координати: його позицію у системі та положення у контексті, навіть якщо дехто завжди перекладає *virtù* Макіавеллі як *vertu* у французькій мові, *virtue* в англійській та *Tugend* у німецькій.

БІБЛІОГРАФІЯ

HELLEGOUARC'H Joseph Marie, *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Les Belles Lettres, 1963.

рішучого вчинку. Таким чином, згідно з другою парадигмою, вона є не чим іншим, як могутністю, чистою могутністю й могутністю чистого стану у спінозівському сенсі слова:

> Чеснота – це сама могутність людини (*virtus est ipsa humana potentia*), яка визначається тільки сутністю людини, (...) тобто (...) яка визначається тільки зусиллям, яке людина здійснює задля збереження свого буття. Отож, що більше хтось прагне і може зберегти своє буття, то більше він обдарований чеснотою (eo magis virtute præditus est), і як наслідок (…), наскільки хтось нехтує збереженням свого буття, настільки він є безсилим (impotens).
>
> Спіноза, *Етика*, ч. IV, теорема 20, доведення.

На думку Ніцше, ἀρετή вписується у рамки моралі та систему «цінностей», у гайдеґґерівському сенсі цього терміна, завдяки Сократу. Вона вже більше не є проявом первинної могутності, а лише оцінюванням заслуги залежно від цінностей (знання, правота, переконання), які є необхідно зовнішніми щодо неї. Концепція чесноти у Ніцше є власне концепцією, яку Каллікл виголошує у «Горгії» Платона (491d-492a) й до відкидання якої Сократ докладає зусиль саме в ім'я «цінностей» (насамперед поміркованості та опанування бажань). Чеснота ж Каллікла (сила енергії та розуму на службі у пристрастей) – це, як скаже Ніцше у посмертно опублікованих записах 1887-1888 рр., «чеснота в стилі Ренесансу, *virtu*, вільна від моралі чеснота (*moralinfreie Tugend*)» (фр. 356). А у «Tractatus politicus», який він задумував написати того ж часу, він говорить про «політику чесноти (*Politik der Tugend*), її засоби та її шляхи досягнення могутності» (фр. 320). Ця політика чесноти була не чим іншим, як макіавеллізмом, але, як він говорить, «макіавеллізм, *чистий, без домішок, сирий, зелений, у всій своїй силі, у всій своїй терпкості* [текст, позначений курсивом, в оригіналі Ніцше поданий французькою], є надлюдським, божественним, трансцендентним, якого люди ніколи не досягнуть, хіба доторкнуться» (там само). Це чеснота античних істориків, переглянута греко-римськими та християнськими філософами. Як він каже у «Сутінках ідолів», у 1888 р., саме Фукідид та, «можливо» (vielleicht), «Державець» Макіавеллі вилікували його від платонізму, навчивши його бачити «розум у *реальності* (die Vernunft in der Realität) – не у "розумі", і тим більше, не у "моралі"» (*Те, чим я зобов'язаний древнім*, 2).

Макіавеллівська *virtù* відновлює зв'язок із традицією, що походить від θεία μοῖρα (божественна доля, якої не можна навчитись, яку не можна передати, у Аристида, Фемістокла та Перикла), згідно з визначенням, яке Сократ дає чесноті в «Меноні» (100a); вона відновлює зв'язок із спартанською ἀρετή Тиртея (військова цінність, а не знак належності до касти, яку Гомера) та ἀρετή афінян у промові, яку Фукідид вкладає у вуста Перикла у похвалі мертвим («Пелопоннеська війна», II, 35 і далі); вона, нарешті, зв'язок із республіканською чеснотою римської історії наприкінці Республіки й за часів Імперії. Але справжніх нащадків цієї чесноти слід шукати насамперед у Спінози, Геґеля, Ніцше, принаймні більше, ніж у «скептиків» із їхнім релятивізмом (від Юма до Ларошфуко і Сада) та у політиків із їхнім реалізмом (від Монтеск'є до Руссо й Робесп'єра). В остаточному рахунку, макіавеллівська чеснота є лише могутністю, волею до влади, зіткненням із часом, «якістю часу (*qualita dei tempi*)» та тією фортуною, яка є не чим іншим, як геґелівським *Weltlauf*.

Отож, макіавеллівський концепт чесноти не споріднений зі свободою античної моральної філософії (ставання вільним через практику розсудливості, справедливої міри, управління й турботи про себе), а радше з історичною необхідністю, її обмеженнями та рабством. Для Макіавеллі *virtù* повстає лише там, де є необхідність; свобідна воля, навпаки, надихає амбіції та розпалює бажання, які є причиною руїни держави (пор. *Роздуми* I, 5 та 37). Відтак на тлі необхідності чеснота є сукупністю вчинків та рішень, що додають могутності індивіду чи державі. І не треба було чекати сучасних революцій, аби поставити цю історичну необхідність на порядок денний, як, здається, вважає Х. Арендт у своїй книзі «Про революцію». Дійсно, Макіавеллі, Ґвіччардині та їхні сучасники досить рано отримали цей досвід, зіткнувшись із нестабільністю світу, зміною часів, безліччю нагод та випадків, а також із незахищеністю держави внаслідок війн в Італії після 1494 р. По суті, макіавеллівська чеснота, порівняно з логікою держави в сучасній війні, дивним чином нагадує ставлення протестантів до обраності милістю Божою. З тою різницею, що *віра* Лютера та Кальвіна у Макіавеллі зветься virtù і що благодать у віці цьому (*saeculum*) набуває імені *fortuna*, фортуни-необхідності: непереможна сила часу, залізний закон перебігу світу, незглибинні резони та хитрощі історії.

Алессандро ФОНТАНА

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Олексія Панича*

БІБЛІОГРАФІЯ

ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution* [*On Revolution*, New York, Viking Press, 1963], trad. fr. M. Chrestien, Gallimard, 1985.

DUMÉZIL Georges, *Servius et la Fortune*, Gallimard, 1943.

FONTANA Alessandro, «Fortune et décision chez Machiavel», *Archives de philosophie*, no 62, 1999.

HYPPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946.

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, éd. et trad. fr. J.-L.

Fournel et J.-C. Zancarini, PUF, 2000; / Макіавеллі Н. *Флорентійські хроніки. Державець*, К., Основи, 1998;

– *Discours sur la première décade de Tite-Live*, éd. et trad. fr. A. Fontana et X. Tabet, Gallimard, à paraître.

NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, éd. G. Colli et M. Montinari, trad. fr. P. Klossowski et H.-A. Baatsch, Gallimard, vol. 13, 1976.

POCOCK John J. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton UP, 1975;

– *Virtue, Commerce and History*, Cambridge UP, 1985.

SKINNER Quentin, *Machiavelli*, Oxford UP, 1981.

WALKER Leslie J., *The Discourses of Machiavelli*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1950.

ПАТОС πάθος [па́тос/па́фос] гр. PERTURBATIO лат. – укр. *пристрасть, потерпання*

гр.	ἐπιθυμία, ὄρεξις, πάθημα, πάθος, θυμός
лат.	*affectus, emotio, morbus, passio, perturbatio*
ім.	*Affekt, Begierde, Hang, Leidenschaft*
англ.	*emotion, feeling, passion*
іт.	*emozione, passione, sentimento*
фр.	*passion, emotion*

▸ *PASSION* та *ACTE*, **ЛЮБИТИ**, **АМЕ**, **КАТАРСИС**, FEELING, FOLIE, GLÜCK, JE, LEIB, *LIBERTÉ, MALAISE*, **ЗАДОВОЛЕННЯ**, PULSION, *SAGESSE, SENTIR*, СТРАДАНИЕ, VOLONTÉ

Психічне життя – це рух. Душа ворушиться. Психічне життя – це пристрасть, страждання, потерпання (passion). Дійсно, душа – і розворушена, і зворушена (mue, émue). Словник почуттів у європейських мовах організується поміж цими двома полюсами: з одного боку, ідея турбулентності, становлення, нестабільності – щось метушиться та перетворюється; існує психічна діяльність; з другого боку, така діяльність є наслідком зовнішньої причини, якій душа віддається, підкоряється пасивно. Щось із нею стається та перетворює її. Збудження (l'agitation) – це одна з форм потерпання. Отож, у грецькій мові ми маємо θυμός, ἐπιθυμία, *але також і* ὄρεξις, πάθος, πάθημα. *В латині, з одного боку –* motio, perturbatio, *з другого –* morbus, passio, affectus. *В італійській:* sentimento *та* passione, emotione. *У французькій:* sentiment *та* passion *чи* emotion. *Англійською:* feeling, passion, emotion.

Історія перекладу давніх слів на сучасні мови унаочнює боротьбу між кінетичною та «пассіональною» концепціями відчуттів. Дискусії щодо понять часто мають вигляд глос лінгвістичного характеру, як, наприклад, у Цицерона, коли він перекладає грецьке πάθος *за допомогою латинського* perturbatio, *а не* morbus, *або в Авґустина, коли він критикує такий переклад. Цією ж напругою позначена й сучасна проблематика, зокрема, психоаналітична.*

I. ВІД «ΕΠΙΘΥΜΙΑ» ДО «ΠΑΘΗΜΑ»

Афективне життя – це надмір руху, як спонтанного, так і рефлексивного. В реакції, тобто імпульсивній відповіді, теж вказують на активний та імперативний аспект. Метафорою такої активності є кінь, який у Платона представляє пристрасну частину душі. Чутлива до краси тіла та речей, якими ця частина душі прагне заволодіти, вона реагує на них енергійно та нестримно, наче неприборкана тварина. Мужність та лють (*la rage et le courage*) – це інший кінь, сповнений поривання. Такий опис у термінах руху нагадує, що досвід чуттєвого (*sensible*) – це досвід змін, становлення, нестійкості. До царини того, що безнастанно ворушиться і ніколи не застигає, поруч із іншими почуттями/відчуттями (*sensations / perceptions*), належать і задоволення та страждання. Платон вживає слова πάθημα та πάθος лише тоді, коли хоче акцентувати на хворобливій, анормальній, невиліковній природі афектів, на їхньому патологічному вимірі. Більш властивою йому є лексика рухливості.

А от у словнику Аристотеля переважає «патетичний» аспект афектів. Етика та риторика базуються на можливості впливати на душу, свою чи інших, викликати потрібні афекти – παθήματα. Якщо Платон переймається турбулентністю та неспокоєм, то у Аристотеля ми знаходимо техніку впливу, маніпуляції. Шаленство, любов, ненависть, сором, обурення є відповідями, водночас і раціональними, й ірраціональними. Вони раціональні, бо вмотивовані думкою, але ірраціональні, бо думка супроводжується тілесними змінами – холодом, жаром, сльозами, тремтінням. Кожна пристрасть відповідає конкретній ідеї, пов'язаній з певним типом ситуацій та певними фізичними відчуттями: ідея неочікуваної образи, поєднана з бажанням помсти, запускає те, що називають «гнівом» (ὀργή). Готовність до небезпеки називається «страхом» (φόβος). Пізнавальна та інтелектуальна природа емоції виправдовує зміщення центру афективної вітальності в напрямі поняття пасивності: пристрасть змушує мене думати, а отже, згадувати (*ressentir*). Пристрасть – це резонанс мого розуму та тіла з обставинами світу. Пристрасть – це мій спосіб взаємодії з тим, що мене оточує та стається зі мною. Те, що відбувається довкола мене, торкається мене, те, що мені роблять, – афектує мене, те, що мені говорять, – зворушує мене. Моя

пасивність – це вразливість щодо зовнішнього мені, щодо оточення, в якому я живу. Відтак, без сумніву, пристрасть не патологічна: навпаки, страждати – це вияв здоров'я, це досвід очищення, катарсису.

Слово πάθος остаточно усталилося завдяки стоїкам. У теорії, яка, з одного боку, відстоює когнітивну концепцію почуттів та, з другого боку, визначає мудрість і щастя як незворушність, пристрасть стає (ще більше, ніж для Аристотеля) реакцією суб'єкта, який постає перед світом. Когнітивна операція виступає посередником між мною і тим, що зі мною стається: це співчуття (συγκατάθεσις). Я завжди маю казати «так» або «ні» моїм уявленням, відчуттям, думкам. Але мене не охоплює лють, якщо я кажу «так» думці про отриману образу й бажанню помститися. Мене не охоплює паніка, якщо я схвалюю переоцінку небезпеки. Я не гніваюсь і не тремчу, якщо я поділяю переконання, що гнів та страх – це тілесні осади. Отже, я відповідальний за свої пристрасті: я хочу відчувати те, що відчуваю зі своєї згоди. Така теорія узгоджує з бажанням рухи, яким душа дозволяє заволодіти собою, приймає свою охопленість ними. Ніщо не є таким добровільним, як пасивність, згода, посібництво пристрастям.

II. ВІД «ΠΑΘΟΣ» ДО «PERTURBATIO»

Саме в цьому моменті переклад із грецької на латину стає вирішальним. У «Тускуланських бесідах» Цицерон розмірковує над тим, як найкраще передати латиною поняття, яке грецькі стоїки висловлювали за допомогою слова πάθος. Якщо підходити буквально, то πάθος треба передавати як *morbus*. *Morbus* «хвороба» означає щось, що раптом спіткало нас і змушує нас страждати. Але Цицерон віддає перевагу іншому слову, *perturbatio*: *Quae Graeci* πάθη *vocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos* «Те, що греки називають πάθη, нам більше подобається називати хвилюваннями, а не хворобами», – пише він (*Tusculanes* IV, 4, 10; пор. *De finibus* III, 35). *Perturbationes*, за його визначенням, – це звихрені та нерівномірні рухи душі, протилежні розуму. *Perturbationes* – найгірші вороги духу та спокійного життя (*Tusculanes* IV, 15, 34).

Чому Цицерону більше по душі – *nobis magis placet* – називати «хвилюванням» те, що греки називали «хворобами/пристрастями»? Через низку причин. Перша – через повагу до усталеного латинського слововжитку, *consuetudo*. У повсякденній мові ми називаємо *perturbationes* всі ті стани, що їх греки називають *morbi* (*ibid.*, III, 4,7), зауважує він. Але чи варто так безрефлексивно покладатися на примхи розмовної мови? Аж ніяк; річ у тім, що вибір *perturbatio* – правильний: *Nos autem hos eosdem motus concitati animi recte, ut opinor, perturbationes dixemus* «Що ж до нас, то ми називаємо, і на мою думку, справедливо, хвилюваннями всі ті рухи, що збуджують наші душі» (loc. cit.). Знову латина, як це часто буває, виявилась точнішою і доречнішою, ніж грека. Отже, грецькі слова не варто передавати дослівно: *verbum a verbo* (loc. cit.). Краще – *magis placet* – замінити *morbus*, що було б буквальним перекладом, на *perturbatio*. Але замінити *morbus* на *perturbatio* – означає замінити на *perturbatio* πάθος, отже, в певному відношенні скоригувати грецьку мову, перелицювати її філософський словник, раціоналізувати його.

Демонструючи у коментарі, з якими труднощами він стикнувся як перекладач, Цицерон виправдовує свій лінгвістичний та філософський вибір. Ось ще один з його аргументів проти дослівної передачі πάθος через *morbus*: синонімом *morbus* є *aegritudo* – «страждання, смуток, горе». Завдяки своїй любові до точності, римляни позначають словом *aegritudo* виключно скорботу, за аналогією з тілесною хворобою, тоді як греки називають πάθη всі рухи душі, включно навіть із приємними, такими як бажання та статевий потяг. Отже, переклад надає можливість критикувати мову оригіналу, лексика якої наводить на роздуми й породжує дискусії. Задоволення та бажання – не хвороби, зазначає Цицерон, бо від них не страждають. Переклад πάθος через *morbus* адекватний лише для специфічного хвилювання, – того, яке ми називаємо *aegritudo* «нездужання» (*ibid.*, III, 10, 22).

Що далі він втягується в полеміку щодо словника пристрастей, які він прагне перетворити на емоції, то більш наш філософ у тозі виявляє свою амбіційну стратегію: реформувати метафоричне поле. Здається, мова давньої психології та етики домінує у нього над метафорами тіла, медицини й, отже, хвороби. Адже що краще ця метафора описує хвилювання, яке її переймає найбільше, – страждання, то менше вона придатна для опису афективності загалом. *Morbus* – не дуже влучений термін, тому що πάθος – не дуже влучна філософська концепція. Чому?

Тому, що для Цицерона історія душі походить від Платона, або ще раніше, від Піфагора. Піфагор, а згодом Платон, розрізняли у ψυχή дві частини,на основі визначальної ознаки чи дії. Тоді як одна частина є спокійною та постійною, друга – сповнена *motus turbidi*, рухів та хвилювань, таких як гнів чи бажання (*ibid.*, IV, 4, 10). Цю ідею рухомості, неспокою, непостійності, що якнайточніше відповідає поняттю пристрасті, слід оприявнити за допомогою нового латинського відповідника. Цицерон користується своєю роллю перекладача, творця неологізмів, імпортера грецьких понять, аби відновити філософську пам'ять, що поблякла у грецькому словнику. Латина, нова мова, виносить на поверхню слів первинне значення, якому теорія завжди приписувала центральну важливість в афективному житті: ідею хвилювання. У латині, цій мові *in fieri*, яку створюють своїми рішеннями перекладачі, слова стають загалом більш адекватними поняттям. Якщо найточнішим

визначенням пристрасті є *motus turbidus*, то слід називати її *perturbatio*.

Завдяки обдуманим рішенням, до яких спонукає переклад, з'являється шанс знайти точне слово, краще приладнати слово до поняття. Переформулювання на іншій мові дозволяє відродити забуте чи недооцінене значення і таким чином виправити неправильний вжиток. Здається, Цицерон закидає грекам, від Піфагора до Зенона, що вони не віддали перевагу слову на зразок ταραχή перед πάθος, як вчинив Цицерон, обравши *perturbation* замість *morbus*. Він щиро впевнений, що давня етика завжди мала на увазі «емоцію», говорячи про «пристрасть». У коментарях, якими він супроводжував свій лексичний вибір, виявляється характер його критики стоїцизму: він відкидає нав'язливу нозографію класифікації πάθη, але зберігає його бунтівний характер. Таким чином, завдяки перекладу, кінетична метафора посідає місце медичної. Всі стоїки, особливо Хрисип, – зауважує він, – занадто трималися за аналогію хвороб душі та хвороб тіла. Нам варто краще заглибитись у те, що міститься в самій речі (*ea quae rem continent pertractemus*), – продовжує він. Важливо зрозуміти, що хвилювання – це завжди рух: *intellegatur igitur perturbationem* (…) *in motu esse semper* (*ibid.*, IV, 10, 24). Цей безнастанний рух є *res* «річчю», сутність якої найкраще виражає слово *perturbatio*. До того ж Зенон визначив *perturbatio* як «потрясіння» (*commotio*), протилежне розуму (*ibid.*, IV, 6, 1). Це свідчить, що Зенон теж причетний до піфагорійської та платонічної традиції, яка ототожнює мудрість зі спокоєм душі (*ibid.*, IV, 4, 10). Лишається дивуватися, що греки, а з ними і Зенон, називають *perturbatio* – цю річ, яку вони самі визначають як *commotio* – словом πάθος.

Давня, витерта мова примирилась із тим, що вона не влучає в осердя важливої ідеї. Але нарешті нова філософська мова здатна оприявнити цю семантичну рису. Слово *perturbatio* висвітлює те, чим насправді є *perturbatio*, і що лиш затемнює слово πάθος. У цьому конкретному випадку переклад – це інтерпретація. Це ретроспективний урок точності. Це переосмислення історії філософії. Витіснення метафорики хвороби метафорикою руху – це частина історіографічної стратегії. Стоїки, твердить Цицерон, мали рацію, зосереджуючи афективність довкола руху. Вони віднайшли тут головний нерв думки Піфагора та Платона. Натомість аристотеліки, з їх небезпечно толерантною етикою помірних пристрастей, про це забули. Говорити, що афекти – це *емоції*, значить, розглядати їх як падіння в порожнечу та сковзання пологим схилом, мислити їх як рух, який стає неможливо зупинити і якому, отже, потрібно запобігти, – а не слідувати йому, хоча б і з почуттям міри. *Perturbatio* – це *commotio*, звихреність, збудження, – кажучи метафорично, стрибок із мису Левката, пірнання, стрімке падіння; це не хвороба, яку можна вгамувати ліками. Попри те, що існують смертельні хвороби, медична мова – це, за визначенням, мова лікування. У фізиці, навпаки, той, хто падає, не може спинитись на півдорозі; той, хто зісковзує, не підійметься по схилу; той, кого відносить течією, вже не зможе повернутись назад. Хворобу лікують, якщо це не смертельна пошесть, але падіння в прірву *уникають*, адже цей рух не можна відміряти. Краще зовсім не пірнати у потік, який віднесе вас у відкрите море, де ви втратите опору. Краще зовсім не ступати на слизький схил (*ibid.*, IV, 18, 41). Необхідно запобігати емоціям заздалегідь, доки вони не народились, адже інакше вони самі розвиватимуть швидкість – *ipsae se impellunt*. Саме вони ворушаться, ворушать вас, рухають вас.

Цицерон спрямовує аргумент стоїків проти аргументації аристотеліків, при цьому дотримуючись пересторог, що пасують доброму скептику. Ці аргументи плідні, але *ad hominem*. І все ж він не приховує свого схвалення, хоч би й критичного, до «мужності» стоїчної моралі, – та своєї зневаги до кволості думки та мови Аристотеля. *Ratio* та *oratio* перипатетиків бракує нерву (вони – *enervatae*). З другого боку, стоїчний дискурс, цілковито спрямований на запобігання, видається йому суворим. Але, тим не менше, за однієї умови: натягувати тон, ще більше посилювати настійливість щодо нестримного, неуникного, невиліковного аспекту *motus turbidis*. Щоб цього досягти й поглибити контраст із Аристотелем та його поміркованістю, потрібно узгодити стоїчне *oratio* з його змістом, із його суворим *ratio*: треба наситити його лексикою з галузі механіки руху. Словник фізики – це словник незворотного. Саме релевантність цього словника щодо етики відновлює латинський переклад πάθος як perturbatio. У словах нової мови філософська лексика узгоджується із філософією.

III. ВІД *PERTURBATIO* ДО *AFFECTUS*

Цицерон реорганізує словник пристрастей довкола їхньої рухливості та хаотичності, на противагу непорушності розуму. Це відбувається в ході перекладу й коментування. Однак його переклад було поставлено під сумнів у «Граді Божому» Авґустина. Християнський поворот у психології афективного, зокрема, мав вигляд рефлексії довкола розуміння грецького πάθος та його перекладу на латину. Переходячи від Цицерона до Авґустина, ми залишаємось у межах однієї мови, латини, й знову повертаємось до правильності мови та лексичної передачі.

Те, що греки називали πάθη, а Цицерон – *perturbationes*, – пише Авґустин, – більшість людей називають *passiones* (*De Civitate Dei* XIV, 8, 1). Тому він припускає, що не варто беззастережно приймати Цицеронове *perturbatio*: це ідіосинкратичний авторський переклад. Краще дотримуватись загального слововжитку *passio* або, ще краще, вживати термін *affectus*. Адже останнє дозволяє уникати в обговоренні емоцій виключно

негативних конотацій. Термін *perturbatio*, що відлунює визначення емоцій як *motus turbidus*, насичений філософською зневагою. Як і етична категорія *anamiї* (ἀπάθεια), це слово пасує до теорії чеснот, де *добре* – це лише синонім *раціонального*, тоді як будь-яка форма афективності зустрічає недовіру. Авґустин відкидає стоїчний ідеал незворушного мудреця, якого ніщо не розгубить, не роздратує, не зворушить. Для нього той, хто ніколи не радіє, не має жодного бажання, не страждає та нічого, по суті, не боїться, є нечутливим до добра та зла. Адже християнська етика вимагає, щоб ми любили Бога, щоб ми бажали добра та ненавиділи зло. Нам необхідні розкаяння у скоєних гріхах та острах покарання. Як вірити без пориву та каятись без сліз? Чим би було милосердя без співчуття, страх без тремтіння? Християнин – це істота із плоті та крові. Він втратить свою *humanitas*, якщо житиме в суворості, що є не чим іншим, як погордою та марнотою (*ibid*., XIV, 9, 6). Християнин знає, що після гріхопадіння він приречений на помилки, тому йому слід відчувати та почувати. Він знає, що пристрасті – результат первісного гріха, спогад про втрачений рай. Адже афекти – це лише викривлення волі, яка була абсолютно доброю і лише після падіння роздвоїлася на добру і злу. Стосунки між добрим та злим – цілковито афективні: емоції змушують нас грішити, але вони також становлять єдину дорогу до спасіння. Нас врятує не розум.

Заперечити ототожнення добра із ἀ-πάθεια означає відкинути ідею, що будь-який рух – це хвилювання, що будь-яка емоція – це *motus turbidus*. Це змушує відмовитись від *per-turbatio*, терміна, який у мові Цицерона став осердям стоїчної етики. Тому Авґустин обирає *affectus* за його нейтральність: праведні афекти супроводжують праведне життя, а зіпсуті афекти має той, хто веде зіпсуте життя (*ibid*., XIV, 9, 6). Лише місто нечестивих, тобто невіруючих, сотрясається (*quatitur*) викривленими (*pravi*) *affectus*; лише їх можна назвати хворобами та хвилюваннями (*tamquam morbis ac perturbations*). Пристрасть хвилює там, де немає віри, бо хвилювання – це афект, але виключно в негативному вимірі (*ibid*., XIV, 10, 26–27; 12, 31).

Віддаючи перевагу *affectus*, Авґустин повертається до слова πάθος. По-перше, тому що він критикує ригоризм стоїків, рупором якого став Цицерон. По-друге, тому що він знову вбачає в почутті радше пасивність, ніж рух. Розглядаючи іншу стоїчну ідею, ідею, що ми свідомо приймаємо враження й добровільно погоджуємось зі своїми уявленнями, він наполягає на зовнішньому характері того, що на нас чекає, що збуджує чи лякає нас. Якщо певна причина викликає у нас афект, це означає, що ми прив'язані до неї, перебуваємо під її впливом, і це дозволяє їй приводити нас у той чи той стан (*afficere*). У цьому полягає поразка нашої *voluntas*, цієї бездоганної господині, – повної свободи вибору, колись спотвореною Адамом та Євою. Тепер наша воля збилася з дороги (*perversa voluntas*). Дозволяючи задоволенню чи болю заволодіти собою, ми говоримо «так» чомусь, що мали б відкинути. Але ми говоримо це «так» тому, що наша воля відтоді розколена, розділена і тепер може обирати поганий напрямок. У можливості помилки, у коливаннях волі, яка дозволяє себе закабалити, захопити, подолати, таїться пристрасть, тобто скінченність, яка робить нас людьми.

IV. СУЧАСНІ ПЕРЕСТАНОВКИ АКЦЕНТІВ: «ENDEVOUR», «TRIEB»

Європейські мови прозоро відтворюють слова, чию грецьку та латинську історію ми змалювали. Вже розглянуті нами тексти Аристотеля, стоїків, Авґустина постануть постійною точкою відліку в концептуальних та лінгвістичних дискусіях, які визначали долю філософії пристрастей. Черговим поворотним пунктом у цій довгій історії, сумірним доробку Цицерона, постали ідеї Томаса Гобса.

♦ Див. вставку.

Як і Цицерон, Гобс усвідомлює важливість вибору правильного слова для перекладу іншомовного поняття. Як і для Цицерона, проблема для нього постає гостро, адже він береться за словник пристрастей. Він пише:

> *These small beginnings of motion, within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking and other visible actions, are commonly called endeavours.*
>
> Ці малі начала руху всередині тіла людини до того, як вони виявляться у ходінні, говорінні, ударах та інших видимих діях, зазвичай називаються зусиллям.
>
> *Левіафан* I, 6 [тут і нижче пер. Р. Димерця у: Томас Гоббс, *Левіафан*, К., Дух і літера, 2000, с. 99].

Отже, *endeavor* – новий родовий термін на позначення зусиль, прагнень, «перших рухів» давньої етики (*mouvement initial*), котрі є умовою будь-якого бажання чи відрази. Бажання (*appetite* чи *desire*) та відраза (*aversion*) утворюють пару протилежностей, від яких залежать пристрасті. Проаналізувавши, кожну з них можна віднести до тієї чи тієї категорії.

> *These words, appetite and aversion, we have from the Latins ; and they both of them signify the motions one of approaching, the other of retiring. So also do the Greek words for the same, which are* ὁρμή *and* ἀφορμή.
>
> Слова *прагнення* та *відраза* ми маємо від латинян, і означають вони рух: перше – наближення, друге – віддалення. Те ж саме означають грецькі слова ὁρμή та ἀφορμή.
>
> Там само.

Appetite та *aversion* – це англійська версія *appetitio* та *aversio*, які, у свою чергу, передають ὁρμή та ἀφορμή. Читаючи Цицерона, Гобс засвоює словник

пристрастей, стоїчну версію якого знаходимо в «Академіках» (*Lucullus* VIII, 24; cf. *De fato* 17), а епікурейську – у «De finibus». Пізнавальна, афективна та моральна діяльність людини пояснюється двома рухами: один штовхає нас до об'єкта, яким він спричинений, другий віддаляє від нього. Це і є два *endeavors* – *appetite* та *aversion* – чиїми модифікаціями є всі інші пристрасті. Тут виконана вимога ясності, а легкість перекладу з грецької на латину забезпечує прозору референцію до минулого. Адже у давніх мовах істина природно торувала собі шлях, і сучасним мовам лишається тільки перебирати ясні та чіткі ідеї давніх. *For nature itself does often press upon men those truths, which afterwards, when they look for something beyond nature, they stumble at* «Бо природа сама часто спонукає людей до тих істин, об які вони згодом, коли шукають щось поза природою, спотикаються» (*Левіафан* I, 6 [укр. пер. там само]). *Trains of words* переходять із однієї мови в іншу: це засвідчує ясність справжньої філософії. В такий спосіб вони проходять випробування сучасністю. Тому Гобс виконує завдання, відмінне від завдання Цицерона, але він поділяє зі своїм римським попередником турботу про наведення мостів між мовами. Філософія не повинна залишатись замкненою у незрозумілій іноземній ідіомі. Потрібно або засвоїти її, або відкинути. Перекласти – це зрозуміти та зробити зрозумілим. Перекласти – це прояснити. Тому не дивно, що переклад став ключовою справою для проекту Просвітництва.

Серед сучасних оцінок напруження між зовнішньою пасивністю та внутрішнім збудженням

Гобс та переклад

▸ ПЕРЕКЛАДАТИ

У Гобса є теорія перекладу, який він вважає тестом на філософську ясність та валідність. Протиставляючи себе схоластичній традиції, що продовжує вживати латину протягом усього XVII століття, він висловлює глибоке презирство до цієї спотвореної та виснаженої мови, що втратила зв'язок зі своєю величною минувшиною:

> *The writings of the School divine are nothing else for the most part, but insignificant trains of strange and barbarous words, or words otherwise used than in the common sense of the latin tongue; such as would pose Cicero, Varro, and all the grammarians of ancient Rome.*
>
> Твори вчених-теологів – це переважно безглуздий набір недоладних та варварських слів або ж слів, ужитих в іншому сенсі, ніж той, в якому їх вжили б Цицерон, Варрон та граматики Давнього Риму.
>
> *Левіафан* IV, 46 [тут і нижче укр. пер. В. Єрмоленка у: Томас Гоббс, *Левіафан*. К.: Дух і літера, 2000, с. 560].

Брак здорового глузду та граматики створює езотеричну чужу мову, яка вже нічого не говорить. Цій варварській мові, ані дійсно античній, ані дійсно сучасній, автор «Левіафана» кидає виклик: її потрібно перекласти.

> *Which if any man would see proved, let him, as I have said once before, see whether he can translate any School divine into any of the modern tongues as French, English, or any other copious language.*
>
> Коли хтось хоче в цьому переконатися, нехай він (як я вже раніше казав) спробує переконатися, чи зможе він перекласти твір якогось вченого-теолога однією із сучасних мов, скажімо, французькою чи англійською.
>
> Там само.

Це єдиний спосіб перевірити, чи ці «безглузді сполучення дивних та варварських слів» насправді щось означають. Якщо переклад можна зрозуміти, значить сенс був і в латинському зразку. Якщо ні, то це має переконати у його безсенсовності.

> *Which insignificancy of language though I cannot note it for false philosophy, yet it hath a quality not only to hide the truth, but also to make men think they have it, and desist from further search.*
>
> І хоч ця недоладна мова сама собою ще не є доказом хибності їхньої філософії, все ж мова ця може не тільки приховувати істину, а й змушувати людей думати, що вони володіють останньою, і відмовлятись від подальшого дослідження.
>
> Там само.

Перекладність стає критерієм істинності. Як філософська вправа набуває вигляду аналізу аргументів на предмет їх узгодженості та валідності, так і переклад набуває статусу експериментального методу. Це операція над текстом, втручання в тіло тексту, і її результат доводить гіпотезу, дає відповідь на запитання. В цьому творі, який вважають базовим для англійської традиції, філософія набуває аналітичного характеру, зокрема, завдяки перекладу. Вимога ясності та зрозумілості спонукає до лінгвістичної зацікавленості: важливо не стільки писати сучасною мовою – Гобс сам писав і англійською, і латиною, – скільки мати *спроможність* перекладати.

можна пригадати, як цей оксюморон осмислює психоаналіз (див. PULSION та JE). Тут ми спостерігаємо радикальний розрив із попередньою філософською традицією. Несвідоме та, насамперед, витіснення переводять проблему активності й пасивності в інший, складніший, план. Але напруження залишається. Психоаналіз каже про потрійну пасивність, яку повинне усвідомити «Я». Насамперед це пасивність, яка полишає його на милість потягів (*Trieb*) – згустків енергії, що прагнуть розрядки; далі, пасивність стосовно «Над-Я», інтеріоризованого закону, який став несвідомим; і нарешті, безпомічність, яку воно виражає в симптомі. Потяг – це стимул, але він діє, коли уява дає йому вихід назовні. Це життя, активність, бажання бути, але також і повторення, примус, рефлекс. Мова фізики дозволяє Фройду знов-таки переформулювати оксюморон психічної активності – тим більш активної, що вона підкоряється невротичним обмеженням, тим більш імперативної, що її вияви патологічні, захоплені патосом витісненого, яке повертається. Бажання, яке колись зазнало витіснення, бажання, реалізація якого в акті чи дії була загальмована, стає завдяки цьому загальмуванню безмежно могутнім, настійливим, «активним». Гіперактивним, оскільки свого часу воно було пасивним.

Джулія СИССА

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Дарини Морозової*

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. et trad. fr. J. Tricot, Vrin, 2001. / Арістотель, *Нікомахова етика*, К.: Аквілон-плюс, 2002 (пер. В. Ставнюка).

– *Rhétorique*, éd. et trad. fr. M. Dufour, Les Belles Lettres, 1973.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 3 vol., trad. fr. L. Moreau, rev. J.-C. Eslin, Seuil, «Points Sagesse», 1994.

CICÉRON, *Tusculanes*, 2 vol., éd. G. Folhlen et J. Humbert, Les Belles Lettres, 1968 et 1970.

HOBBES Thomas, *Léviathan*, trad. fr. G. Mairet, Gallimard, «Folio», 2000. / Томас Гоббс, *Левіафан*. К.: Дух і літера, 2000.

JAMES Susan, *Passion and Action. The Emotions in Sixteenth-Century Philosophy*, Oxford UP, 1997.

KAHN Charles, «Discovering the Will. From Aristotle to Augustine», in J.M. DILLON et A.A. LONG (éd.), *The Question of Eclecticism*, University of California Press, 1988, p. 234-259.

NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire*, Princeton UP, 1994.

PLATON, *Phèdre*, éd. C. Moreschini, trad. fr. P. Vicaire, Les Belles Lettres, 1985.

RORTY Amelie O., «From Passions to Emotions and Sentiments», *Philosophy*, 57, 1982, p. 159-172.

IMPUTATIO* [лат.] – укр. *осудність, увідповідальнення*

нім.	*Imputation, Zurechnung*
англ.	*imputation, accountability, liability*
фр.	*imputation, responsabilitè*
пол.	*poczytalność, poczytanie za winę, odpowiedzialność*
ісп.	*imputación, responsabilidad*
іт.	*imputazióne, responsabilità*
рос.	*вменяемость*

Хоча imputatio *є одним із підставових понять теології і практичної філософії, його сьогоднішнє розуміння пов'язане з певними проблемами, які можна позначити за допомогою трьох аспектів неперекладності. Перший аспект – це (1) забування головних засад моральної та правової традиції Заходу. У вченні про* imputatio *прихована моральна онтологія центральних ідей західної традиції. Йдеться про теологічний і онтологічний фундамент таких понять, як «гідність особи», «вільний вибір», «свободна воля», «обов'язок», «провина», «відповідальність» тощо. З другої половини XIX століття поняття* imputatio *поступово втрачає своє теологічне й онтологічне значення, а сьогодні можна казати про забування навіть моральних конотацій цього терміна. Тепер ми можемо його знайти головним чином у кримінальному праві. З цим пов'язані серйозні небезпеки натуралізації людської практики, що не може не турбувати. Іншими словами: первинне й головне значення терміна* imputatio *вже непросто відтворити навіть у тих мовах, де цей термін відігравав таку важливу роль і де він ще має право на існування. Другий аспект – це (2) неперекладність значень і контекстів терміна* imputatio *в рамках православної традиції. Зазначений факт має декілька причин, серед яких можна назвати й особливості розвитку православної теології, і відносно пізній розвиток автономної (стосовно Церкви) філософської традиції, і особливості політико-правового життя у країнах християнського Сходу. Зрештою, виникає (3) проблема перекладу цього терміна українською мовою, що також має свої культурно-історичні причини.*

I. ЗНАЧЕННЯ ТЕРМІНА В ЄВРОПЕЙСЬКИХ МОВАХ

Поняття *imputatio* походить від дієслова *puto*, *putare* «думати», «вважати», «гадати», «рахувати», «враховувати», «оцінювати». Дія немов би «зараховується» суб'єкту. Ці латинські «рахувальні» конотації ми знаходимо в німецькій мові: термін *Zurechnung*, буквально –

«прираховувати», «зараховувати», походить від іменника *Rechnung* «рахунок, рахування». Так само французький іменник *imputation* означає як «звинувачення», так і «зарахування», «зачислення певної суми» (приміром, на поточний рахунок). Схожий зв'язок можна також знайти в іспанській, англійській та польській мовах. Звідки такі дивовижні паралелі?

Варто звернути увагу на те, що в європейських мовах ми подибуємо дивну ситуацію дублювання значення терміна *imputatio*. З одного боку, цей термін увійшов майже в усі європейські мови, але вживається головним чином у юридичному контексті. Так, наприклад, в італійській мові термін *imputazióne* означає «звинувачення», «ставлення у провину», хоча дієслово *imputare* має і більш широкий контекст ужитку (наприклад, *imputare al caso* – «приписати випадковому збігу обставин», або *imputare a errore* – «вважати щось помилкою»). Іспанське дієслово *imputar* означає не тільки «ставити у провину», «звинувачувати», але також і «зараховувати», «вносити на чийсь рахунок», хоча іменник *imputación* також має головним чином юридичне значення – «звинувачення», «притягнення до відповідальності». Подібним чином і французьке *imputer* має як юридичне значення «звинувачувати когось у скоєнні злочину», так і значення рахування («нарахувати на щось», «вирахувати з чогось», «віднести на рахунок чогось»). Наведені приклади свідчать про потужний вплив римського права на формування політико-правової традиції європейських національних держав. З другого боку, при перекладі на національні мови багатозначність латинського терміна (крім юридичного – ще теологічне, моральне, політичне та інші значення) знайшла своє відображення в інших термінологічних відповідниках. Найчастіше таким відповідником, що зберігав багатство терміна *imputatio*, але не калькував його, був термін «відповідальність». Цей термін, наприклад, у німецькій мові (*Verantwortung*), з'явився приблизно у XV столітті й також був пов'язаний з юридичною практикою: *respondere, respondum* означало насамперед захищати щось у суді. Однак іншим важливим «джерелом» цього терміна була християнська доктрина виправдання та її центральне поняття – *imputatio*, за яким на той час закріпилося переважно теологічне значення.

Зумовлений християнським контекстом, утворений шляхом поєднання теологічного та юридичного значень термін «відповідальність» поступово входить у всі європейські мови (англ. *responsibility,* ісп. *responsabilidad,* іт. *responsabilità,* фр. *responsabilité,* пол. *odpowiedzialność,* рос. *ответственность*) і «врівноважує» вузько-юридичний сенс поняття *imputatio* у цих мовах. Сказане не означає, що тільки «відповідальність» відіграє роль доповнення і розширення латинського *imputatio* у національних мовах. Вищенаведені приклади з німецьким *Zurechnung* і французьким *imputation* вказують на дивовижні паралелі між латиною і сучасними європейськими мовами (до цього слід додати також наведені значення іспанського дієслова *imputar,* італійського *imputare* і французького *imputer*). Так само й англійські терміни *accountability, accountable* «відповідальний», «такий, що може бути поясненим», «підзвітний» походять від *count* «рахунок», «підрахунок». Можливо, ці конотації рахування і підрахунку зумовлені прихованим впливом «латинських» значень терміна *imputatio* на формування відповідних понять у європейських мовах. Цікаво, що значення зараховування – приписування з економічної та юридичної сфер переходить у сферу теології і моралі, набуваючи сенс оцінки, оцінювального судження (про це далі). Такий «оціночний» аспект може бути й більш широким. Так, Поль Рікер вказує на той факт, що французьке *imputer* до середини XIX століття могло вживатися «у позитивному сенсі» приписування комусь (чомусь) певних переваг або заслуг (конкретний твір «приписується» можливому авторові, комусь «приписують» славу тощо). Подібні «оцінювальні» констатації виходять за межі як теології і моралі, так і за межі економіки й права. Тут можна пригадати церковнослов'янські звороти «виновник нашего спасения» (стосовно Христа), «виновница нашего спасения» (стосовно Богородиці) або російське «виновник торжества» (така амбівалентність церковнослов'янського слова «вина», поміж іншим, пов'язана з багатозначністю грецького поняття αἰτία). «Церковний латинсько-польський словник» витлумачує поняття *imputatio* як *obliczenie* («рахунок»), *poczytanie za winę, ocenienie winy, odpowiedzialność* (Ksiądz Alojzy Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski,* Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, wydanie IV, s. 318).

У російській мові цей термін передається як «вменяемость», «вменить кому-либо в вину», що може мати і релігійне, і моральне, і юридичне значення. В українській мові існує термін «осудність», але він використовується тільки у кримінальному праві (стаття 19 Кримінального кодексу України: «Осудною визнається особа, яка під час вчинення злочину могла *усвідомлювати свої дії* (бездіяльність) і керувати ними»).

II. ПОХОДЖЕННЯ ТЕРМІНА IMPUTATIO

Сенс терміна *imputatio* має три джерела походження. Це (1) грецька філософська традиція, (2) політико-правова традиція Риму та (3) юдео-християнська релігійна традиція. Передусім важливо реконструювати інтелектуальний контекст, в якому формуються уявлення про щось таке, що пізніше буде позначатися за допомогою терміна *imputatio*.

(1) У грецькій філософії ми знаходимо перші спроби раціонального тлумачення людської практики в її різноманітних проявах. *Платон*

розвиває теорію «правильної», «здорової» душі, в якій має правити розум (на відміну від хворої душі, яка підкоряється пристрастям). Цікаво, що у більшості випадків, там де йдеться про розуміння особи, про структуру людської душі та її функціонування, мова раціонального дискурсу поступається місцем міфічному візіонерству (як, наприклад, у «Федрі» чи «Політейї»). У «Тимеї» Платон каже про хвороби душі, які треба їй приписувати (θετέον), тобто ставити їй у провину (*Tim.* 86 b).

Позицію *Аристотеля* слід розглядати у контексті його проекту практичної філософії. Необхідність людської практики відрізняється від необхідності, що панує у фізичному світі (зазначений момент є підставою розрізнення теоретичного і практичного знання). І хоча у дослідженні людської практики також ідеться про виявлення принципів і причин, однак у сфері вчинків ми подибуємо вельми специфічний принцип – це сама людина, суб'єкт дії (ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων, EN 1112 b30). Специфічність такого ἀρχή полягає у тому, що суб'єкт дії реалізує своє *рішення* (ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὑτῷ πρακτῶν) у спрямованості до певної мети. Навіть у подіях фізичного світу можна виявити такий особливий модус каузальності, як «акцидентальна каузальність» (*Met.* 1025 a15–25). Однак у площині природних подій «акцидентальна каузальність» не є «справжньою» причиною. Наприклад, Петро хотів посадити картоплю, а викопав золото. Тут «копати землю» і «знайти золото» не перебувають у необхідному зв'язку причини і наслідку. Так само як і відхилення від певного закону тільки підтверджує закон. Вже цей розгляд вказує на те, що людські дії, відбуваючись у фізичному світові, приховують якусь специфічну каузальність. Однак постає й інше питання: чи є закономірність людських дій «легітимною» у фізичному світі? Чи є метою людської поведінки поводження на кшталт руху зірок? Це важливе для античності питання. У Платоновій «Політейї» філософи, споглядаючи вічний і незмінний порядок ідей, створюють ідеальну державу й ідеальних громадян. І тут перед нами альтернатива: або розуміти світ ідей виключно у космологічно-натуралістичний спосіб (і тоді світ людини є другорядним і має бути скоригованим відповідно до космології), або розуміти світ ідей не лише в термінах космології, а вкладати у поняття ідеї духовне значення, що включає у себе аспект моралі і свободи. Іншими словами: чи повинна людська практика орієнтуватися на математику (у Платона конкретно – на геометрію), чи вона має за свою парадигму щось більше і глибше за математику.

Аристотель уважає: те, що людина є принципом своїх дій, означає, що дія є *вільною, «добровільною»*. Дія добровільна за тієї умови, якщо людина, не зустрічаючи зовнішнього опору, діє свідомо, з власних сил (EN 1111 a20; 1135 a20). Така перспектива розуміння ἀρχή виявляє не властивий для фізичного світу аспект: суб'єкт, будучи причиною (αἰτία) власної дії, «відповідає» за неї (тут важливо пам'ятати, що первинне значення терміна αἰτία – «провина», «вина», і тільки пізніше це слово отримує статус наукового терміна). Однак у такому разі сам термін ἀρχή (як і αἰτία) є не лише недостатнім для розуміння специфічного зв'язку між суб'єктом і його вчинками, а ще й ускладнює розуміння вказаного зв'язку, породжуючи небажані аналогії з фізичного світу (хоча тут варто зазначити, що в архаїчному праві «винними» визнавалися також і речі). Аристотель це добре розуміє і тому шукає інші інтелектуальні засоби, щоб прояснити стосунок суб'єкта до власної дії. Спочатку він порівнює автора вчинку з батьком, а самі вчинки – з дітьми (EN 1113 b15–20). Потім він каже, що ми – «від початку і до кінця є господарями (κύριοι) власних учинків» (EN 1114 b31–32). Однак як метафора батька й сина, так і метафора господаря і раба не покращують наше розуміння суті справи, позаяк вносять нові небажані нюанси.

Спірною у цілому залишається теза: чи можна Аристотелю приписувати концепцію «свободи волі». Так, за нормальних умов суб'єкт є автором власного учинку (ἀρχὴ ἐν αὐτῷ). Безумовно, що від нас залежить робити те, що ми хочемо. Однак чи означає це, що ми маємо свободну волю, що «мати *можливість* (силу, здатність) робити *X*» – це те ж саме, що «бути *вільним* (свободним) робити *X*»? Іншими словами: чи є тотожними поняття «особлива каузальність людської дії» (коли людина – автор своїх учинків) і «свобода волі»?

Отже, за Аристотелем, між суб'єктом дії та дією існує певний зв'язок. Людина – принцип, батько, господар своїх вчинків. Саме тому вона може відповідати за свої вчинки. Відповідаючи за них, людина розкриває себе як носій певних зобов'язань. Цікаво, що всі ці значення вкорінені у життєвій практиці греків. Стосунки батьків і дітей, господарів і рабів є життєвим контекстом Стагіритових метафор. Раб та інститут рабства постають тут важливою умовою усвідомлення поняття «вільний громадянин» (тобто громадянин, який має політичні права і може обстоювати свої інтереси в суді). Тільки разом з ідеєю рабства поняття класу вільних людей отримало осмислене значення. На тлі рабів і чужаків (метеків), в античності формується поняття «вільний народ» (δῆμος). З інститутом вільновідпущеників формується поняття особистісної свободи на відміну від громадянської.

(2) У римському праві відповідальність особи витлумачується як юридична відповідальність. Бути відповідальним означає бути суб'єктом права, бути особою на відміну від речі. Римський *юрист Гай* (II ст. н.е.) стверджує, що «все право, яким ми користуємося, стосується або осіб, або речей, або позовів» (*omne jus, quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*). Речами володіли (*mancipio* – володіння, *res mancipi* – розпорядження речами). Речі – це не лише неживі предмети, а й худоба, раби. За Аристотелем, раб – живе знаряддя (EN 1161

b4–5). У римського оратора Катона знаходимо латинський еквівалент (*servus instrumentum vivum est*). Юрист *Ульпіан* стверджує: «раби – це речі» (*servi res sunt*). Це означає, що на речі не поширюється право. Речі не є правоздатними суб'єктами. Тобто речі не відповідають самі за себе. Вони немов би «делегують» це право своєму господарю. Річ не є суб'єктом правових стосунків, а саме в рамках останніх мають сенс такі поняття, як «свобода», «відповідальність», «зобов'язання». Ми не можемо «приписувати» дії речам. Римське право позначає вільновідпущеників за допомогою терміна *libertini* (*libertine sunt, qui ex servitute manumissimi sunt,* як стверджує юрист Гай). Ця багатоплановість свободи відображається у складній системі обов'язків. Але поки що зафіксуємо важливий момент: поняття права розвивається в античній філософії й у римському праві разом з поняттям особи. Права (участь у політиці й у судових справах, право на власність) належать вільній особі. І тільки вільна особа відповідає за свої вчинки. Вчинки «належать» їй саме як вільній особі. Ці вчинки можна їй «приписати», «поставити у провину». Для цього вчинки необхідно оцінювати. Право окреслює і «розмічає» стосунки між вільними індивідами у просторі політичного життя.

У «Дігестах» термін *imputatio* і дієслово *imputare* відіграють суто технічну роль: *imputatio* означає «розрахунок», «облік»; *imputare alicui tria milia* – «зарахувати комусь (ставити у рахунок) три тисячі». У римських авторів зустрічаємо і більш широкий контекст приписування, чи то негативний: *i. alicui culpam* – «приписувати комусь провину» (*Пліній Старший*) або *i. alicui caedem* – «звинуватити когось у вбивстві» (*Квінтиліан*), чи то позитивний: *i. beneficium* – «ставити в заслугу» (*Федр*).

(3) Зрештою, вирішальним для розвитку поняття *imputatio* є християнська теологічна традиція і схоластична філософія. Початок цього розвитку був покладений тоді, коли *Ієронім* використав латинський термін *imputatio,* перекладаючи ключові для християнської доктрини фрагменти.

На початку четвертої глави Послання *апостола Павла* до римлян читаємо: Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην «Повірив Авраам Богові, і це йому *було пораховано* за оправдання» (Рим. 4:3; у рос. Синодальному перекладі: «и это *вменилось* ему в праведность»; у перекладі Лютера: *und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet*). У Вульгаті вживаються два терміни *imputatio* і *reputatio*, які передають грецьке λογίζεσθαι, що також означає «рахувати», «враховувати», «мислити», «міркувати». Цікаво, що Іван Огієнко, перекладаючи ключові для нас фрагменти, завжди використовує аналогію рахування, відтворюючи тим самим букву оригіналу (поряд з позитивним, таке рішення перекладача має і негативний бік – ми втрачаємо сам термін *imputatio*): «А заплата виконавцеві *не рахується* з милості (οὐ λογίζεται κατὰ χάριν), але з обов'язку. А тому, хто не виконує, але вірує в Того, Хто виправдовує нечестивого, віра його *порахується* в праведність (λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην)» (Рим. 4:4–5); «Як і Давид називає блаженною людину, якій рахує Бог праведність без діл: "Блаженна людина, якій Господь не порахує гріха" (μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν)» (Рим. 4:6–8). Апостол посилається на Буття 15:6. Там ідеться про те, що Аврам прийняв певне рішення, що вплинуло на історію людства: він наважився повірити Богові, і саме цей акт віри був йому «зарахований» (ἐλογίσθη, *reputatam est*) у праведність (справедливість). Павло також цитує тут (Рим. 4:8) псалом 32:2 (відзначимо, що у багатьох перекладах відтворена аналогія рахунка: *beatus vir, cui* ***non imputavit*** *Dominus delictum, nec est in spiritu eius dolus; blessed is the man whose sin the Lord will never* ***count*** *against him; Wohl dem Menschen, dem der Herr die Schuld* ***nicht zurechnet****; beato l'uomo al quale il Signore non mette* ***in conto*** *il peccato*).

III. ПОЄДНАННЯ ТРЬОХ ДЖЕРЕЛ У ХРИСТИЯНСЬКОМУ ВЧЕННІ ПРО ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ОСОБИ І ПІДСТАВИ ЇЇ ПРОВИНИ ТА ВІДНОВЛЕННЯ

Послання апостола Павла і теологія Авґустина вперше запровадили у традицію поняття свободи волі, якого не знала античність.

Ця нова духовна й інтелектуальна настанова отримала свою концептуалізацію у творчості *Петра Абеляра*. Саме у нього (передусім у його «Етиці») ми знаходимо одну із перших спроб розрізнення моральної провини («гріх») і юридичного правопорушення. Ключовим поняттям, за допомогою якого здійснюється таке розрізнення, виступає термін *intentio* («внутрішній намір»). Моральна оцінка будь-якого вчинку можлива тільки за певної умови: якщо брати до уваги намір (*intentio*) суб'єкта дії. Цей намір народжується «в серці», «в душі» людини і є відкритим лише для Бога, Котрий тільки і може бути істинним і справедливим суддею.

Бог зважує не вчинки людини, а те, з якою душею вона це робить; «нагорода або заслуга стосується не вчинків, а намірів суб'єкта» (*nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit*). Він, караючи провину, вглядається в нашу душу, а не дивиться на вчинок (*in puniendo peccatum non opus attendit sed anima*), тоді як ми, навпаки, звертаємо увагу на фактичність учинку. «Бог судить душу за намірами, які вона виявляє» (*Deus dijudicat animum in propositio suae intentiones*). Бог – *inspector intentionem*. Вчинок, узятий сам по собі, не є добрим, але походить від доброго наміру (*operationem vero non quod boni aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat*).

Ретельно досліджуючи вчинки згідно з правими або неправими намірами (*secundum intentionem*

rectam vel non rectam), Господь закликає до духовного зору (*oculum mentis*), тобто до «простого» наміру, немовби до очищеного від бруду бачення, і каже: «Як око твоє буде здорове (*si oculus tuus simplex fuerit*), то й усе тіло твоє буде світле» (Мт. 6:22). Тобто якщо намір буде правим, то й усі вчинки, що з нього виникають, будуть гідними світла.

Могутність диявола – і та є благою і навіть праведною, бо цю могутність він отримав від Бога. Але воля його є злою, бо це – його власна воля. Господь «бачить нирки та серце» (Єр. 20:12); Він бачить потаємне (Єз. 8:12).

Термін *imputatio* з'являється у специфічному контексті. Абеляр запитує: чи можна скоїти гріх несвідомо, з причини незнання (як згрішили ті, хто розпинали Христа)? Абеляр спочатку вказує на багатозначність терміна «гріх». «У власному значенні гріх – презирство до Бога, тобто згода на зло» (*proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus vel consensus in malum*). «З цієї причини маленькі діти і люди, від природи позбавлені розуму, не можуть мати заслуг»; їм не можна «зарахувати провину» (*nihil eis ad peccatum imputatur*). Вони можуть спастися лише за допомогою таїнства причастя.

Розглядаючи вчинки тих, хто робить щось нерозумно (*peccare per ignorantiam*), ми вживаємо термін «гріх» не у власному значенні гріха як провини (*non proprie pro culpa ponimus*), а в широкому значенні цього слова – маючи на увазі те, що заборонено чинити (*quocumque modo inconvenienti fiat*). Такий «гріховний» учинок може бути результатом випадкового збігу обставин (наприклад, ненавмисне убивство на полюванні), але дієвець все ж таки повинен бути покараним. Карає спільнота, показуючи цим, що так не можна чинити (що певні вчинки є небезпечними або неприйнятними для неї). «Так, неусвідомлене чинення гріха не є провиною, а є лише дією, до якої нам не слід вдаватися» (*tale est ergo per ignorantiam peccare, non culpam in hoc habere, sed quod nobis non convenit facere*). Тобто зовнішній прояв учинку, доступний для спостереження й оцінки з боку інших людей, не може адекватно виявити внутрішній намір дієвця і тому є підставою тільки для юридичного рішення (головна мета якого – збереження соціального порядку і злагоди). Таке рішення може бути не завжди справедливим у перспективі *intentio*, але є необхідним у перспективі соціального порядку.

Тут важливо, що «справжня» відповідальність особи пов'язується з її внутрішнім рішенням. Засади моральної кваліфікації особи містяться в її глибинах, в її серці. Так само у глибинах *Я* проходить водорозділ між добром і злом. Тільки *intentio* надає вчинкові стасус доброго чи злого. Той самий вчинок може бути добрим чи злим залежно від наміру (*per diversitatem intentiones idem a diversis fuit*). І якщо йдеться про покладання відповідальності на суб'єкта (*imputatio*), то передусім мається на увазі внутрішнє джерело його вчинків (*intentio*).

У *Томи Аквінського* вчення Авґустина та Абеляра про внутрішні підстави особистісної відповідальності отримує завершену форму. Тома пов'язує відповідальність особи з її свободою, з тим, що особа визнається господарем своїх дій (Аристотелева метафора). Оцінка будь-якого вчинку можлива тільки в аспекті відповідального авторства, що визнається лише за вільною істотою. У звязку з цим Аквінат вживає дієслово *imputare*.

> Вчинок ставиться у провину чи заслуговує на винагороду, якщо він покладається у сферу відповідальності суб'єкта дії. Те, що хтось підлягає осуду або отримує нагороду, означає, що його дія вважається злою чи доброю (*ex hoc enim dicitur aliquis actus culpabilis vel laudabilis, quod* ***imputatur agenti****, nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus*). Вчинок же приписується суб'єктові дії, коли цей суб'єкт спроможний діяти, тобто є господарем своєї дії (*tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus*). Зазначені умови притаманні всім волюнтативним актам, позаяк людина є господарем своїх дій саме на підставі волі (*hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet*).
>
> STh. I–II, q. 21 a.2.

У процитованому фрагменті виразно простежуються і грецька філософська традиція (Аристотель), і традиція римського права. Проте вони включаються в християнський контекст, якому безперечно належить смисловий пріоритет. Необхідно відзначити ту вирішальну відмінність, привнесену завдяки християнським авторам в античну концепцію людської діяльності. У Аристотеля ми відмічали певну подвійність у розумінні вчинків людини, те, як складно йому розрізнювати фізичну і практичну каузальність. Починаючи з Авґустина, осягання джерел людської діяльності отримує нову переспективу: перспективу особистісних стосунків з Богом. Така перспектива значно поглиблює розуміння нашого внутрішнього світу і принципів нашої діяльності.

Коментуючи четверту главу Павлового листа до римлян, Тома підкреслює благодатність виправдання Христового. Справедливість (у традиції церковнослов'янської і російської мови – праведність) дарується людині. Це усправедливлення відбувається в серці людини, в глибині *Я*. «Учинки людини не пропорційні стосовно того, щоб спричинити стан цієї справедливості, а тому передусім Бог має усправедливити зсередини серце людини, щоб вона спромоглася чинити пропорційно Божественній благодаті» (*Et ideo opera hominis non sunt proportionata ad huius iustitiae habitum causandum, sed oportet prius iustificari interius cor hominis a Deo, ut opera faciat proportionata divinae gloriae. Deinde cum dicit quid enim, etc., destruit consequens quod fuit negativum, probando affirmationem oppositam, scilicet quod Abraham habebat gloriam apud Deum*).

«Увірував Авраам Богові, і це йому залічено у справедливість» (Рим. 4:3). «Чи не у випробуванні виявився вірним Авраам? І це було залічено йому в праведність» (1 Мак. 2, 52: *Abraham in tentatione inventus est fidelis*). «Зрозуміло, що має він славу від Бога, Котрий залічив йому у справедливість те, що він увірував» (*et sic patet quod apud Deum, a quo est ei reputatum ad iustitiam quod credidit, gloriam habet*). «Тому треба зауважити, що згадувана у Святому Письмі справедливість, яку зараховує Бог, виявляється не в якихось зовнішніх учинках, а у внутрішній вірі серця, яку вбачає тільки Бог» (*est autem considerandum quod iustitiam quam Deus reputat scriptam expressit non in aliquo exteriori opere, sed in interiori fide cordis, quam solus Deus intuetur*).

Людські вчинки можна розглядати у двох перспективах. «Можна розглядати їх зі субстанціального (змістового) боку. І в такій перспективі вони не містять у собі нічого гідного нагороди вічної слави. Але можна розглядати їх в аспекті принципу (з боку їх джерела), у тій мірі, в якій вони здійснюються з Божої ініціативи, згідно з постановою Бога, Котрий визначає» (*uno modo secundum substantiam operum, et sic non habent aliquid condignum, ut eis merces aeternae gloriae reddatur. Alio modo possunt considerari secundum suum principium, prout scilicet ex impulsu Dei aguntur secundum propositum Dei praedestinantis; et secundum hoc eis debetur merces praedicta secundum debitum, quia, ut infra VIII, 14 dicitur: qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei; si autem filii, et haeredes*) (Super Rom.).

Аквінат розвиває далі позицію Абеляра. По-перше, моральна оцінка вчинку залежить від внутрішнього наміру, від прагнення серця. По-друге, сердечні глибини людини знає тільки Бог, тільки Він читає те, що відбувається всередині людської душі. При такому розумінні не до кінця з'ясованим залишається питання про міру людської свободи. З одного боку, Авраамова рішучість вірити, яку Бог зараховує йому у справедливість (*imputatio, reputatio*), виразно підкреслює аспект особистісного вибору, персональної свободи окремої людини. Така свобода трактується настільки серйозно, що підноситься на рівень метафізичний: від неї залежить як хід історії, так і доля кожної особи. З другого боку, така глибина розгляду пов'язана з ризиком вийти за межі людської особистості, позбавити її ініціативи вільного вибору. На цій глибині, де зустрічаються Бог і людина, непросто визначити – хто починає перший… Реформація обирає небезпечно «просту» відповідь на поставлене запитання.

Джерело людської свободи *реформатори* розуміють у термінах милосердя і благодаті Христової. Бог не зараховує (*non imputavit*) грішнику його гріхів, позаяк, виправдовуючи грішника (*justificatio*), приписує йому праведність Ісуса Христа. Однак це приписування (*imputatio*) залишається зовнішнім, бо грішник залишається *simul justus et peccator*. Така праведність не є його *власною* праведністю. Бог «приймає» грішника в ім'я своєї, вищої справедливості. Наведені тези становлять суть *Лютерової доктрини* виправдання *sola imputatione justitiae Christi*. *Тридентський Собор* на шостій сесії (13.01.1547 р.) рішуче засудив цю доктрину, слушно вбачаючи в ній загрозу людській свободі.

Дозволимо собі навести деякі розділи й канони «Декрету про виправдання» (*Decretum de justificatione*), прийнятого на шостій сесії Собору.

> *Розділ 4.* Виправдання є перенесенням (*translatio*) зі стану, в якому людина народжується як син першого Адама, до стану благодаті й синівства Божого (*in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei*) за допомогою другого Адама Ісуса Христа, нашого визволителя. Це перенесення, згідно з євангельським проголошенням, не може відбутися без купелі відродження або прагнення до нього (*sine lavacro regenerationis aut ejus voto*), як написано: «Коли хто не родиться з води й Духа Святого, той не може ввійти в Царство Боже (Рим 8, 15-16) ».
>
> *Розділ 7 [a].* Виправдання не є тільки відпущенням гріхів (*non est sola peccatorum remissio*), але є також освяченням й оновленням внутрішньої людини (*sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis*) шляхом добровільного прийняття благодаті і дарів (*per voluntariam susceptionem gratiae et donorum*), завдяки чому людина з неправедної стає праведною, з ворога перетворюється на друга, щоб стати «спадкоємцем за надією на вічне життя (Тит. 3:7)». *[c]* Позаяк ніхто не може бути виправданим, окрім як завдяки участі в заслугах страждання Господа нашого Ісуса Христа, то виправдання грішника відбувається тоді, коли на підставі найсвятішого страждання Святий Дух вливає любов Божу в серця виправданих (*per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur*) і ця любов в них залишається (*ipsis inhaeret*).
>
> *Канон 4.* Якщо хтось каже, що свободна воля людини (*liberum hominis arbitrium*), яку мотивує і спонукає Бог, зовсім не співпрацює добровільно з Богом, Котрий її спонукає і закликає (*nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti*), завдяки чому вона могла б приготуватися й спромогтися до отримання благодаті виправдання, або [хто стверджує, що людська воля] не може також опиратися, якщо хоче, а, немовби щось бездушне, взагалі нічого не чинить і залишається цілком пасивною (*velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere*), – нехай буде анафема.
>
> *Канон 5.* Якщо хтось каже, що свободна воля людини була втрачена і знищена після Адамового гріха, або що йдеться тільки про назву, навіть назву без будь-якого змісту (*immo titulum sine re*), що це нарешті фікція, впроваджена Церквою через сатану, – нехай буде анафема.

> *Канон 11.* Якщо хтось каже, що люди можуть бути виправданими тільки на підставі *зарахування* справедливості Христової або тільки на підставі відпущення гріхів без благодаті і любові, що їх Святий Дух вливає у людські серця і перебуває в них; або [хто каже] також, що благодать, яка нас виправдовує, є тільки прихильністю (благоволінням) Бога, – нехай буде анафема (*Si quis dixerit, homines* ***justificari vel sola imputatione justitiæ Christi****, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhæreat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit*).
>
> *Канон 17.* Хто каже, що благодать виправдання уділяється тільки тим, хто призначений до вічного життя, а всі решта, хто був покликаний, але будучи покликаним, не отримав благодаті, бо був призначений Божою могутністю до прокляття, – нехай їм [хто так каже] буде анафема (*Si quis justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum: anathema sit*).

Неважко помітити, що наведені формулювання Собору мають за мету відстояти людську свободу, обґрунтувати спроможність людини добровільно співпрацювати з Богом і нести відповідальність за власні вчинки.

IV. ТЕРМІН IMPUTATIO У ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ XVII-XVIII СТОЛІТЬ: ВІД ПУФЕНДОРФА ДО КАНТА

Проте, переважно завдяки протестантським мислителям, поняття *imputatio* стає одним із ключових і невід'ємних елементів практичної філософії XVII-XVIII століть. *Замуель Пуфендорф*, використовуючи субстантив *imputatio*, чи не вперше ставить це поняття в центр своїх філософсько-правових досліджень. У його трактаті *De Jure Naturae et Gentium* є окремий розділ, що має назву *De Actionum Moralium Imputatione* (Lib. I, Cap. IX). Пуфендорф розрізнює декілька видів *imputatio*. Найбільш важливим видом є *imputatio ex debito*. Тут ідеться про ті вчинки, здійснення яких або утримання від яких визначається на підставі певного закону. «Деякі дії тільки тоді приписуються певній людині, якщо вони витлумачуються як такі, що належать цій людині. Суб'єкт же дії проголошується і визначається як автор своїх учинків» (*Urheber, auctor*). Тобто *imputatio* виступає у вигляді *declaratio* (Lib. I, Cap. IX §3). Пізніше Вольф буде вживати інший термін – *Urteil, judicium* (*Philosophia practica universalis. Pars prior*, 1738). За Пуфендорфом, ми приписуємо людині певну дію за умови: «що (1) людина згідно з правом витлумачується як автор цієї дії», «що (2) людина зобов'язана усвідомлювати цю дію» і «що (3) на цю людину поширюються наслідки, які випливають з її дій» (див. також *Samuel Pufendorf. De Officio Hominis et Civis (1673)*).

Професор Моральної філософії в Єні *Йоган Якоб Леман* у коментарі на Пуфендорфове *De Officio* (*Samuelis Pufendorfi De Officio Hominis et Civis mit Kommentar von Johann Jakob Lehmann*, 1721) говорить про *imputatio prima, secunda et tertia*. Так, *imputatio tertia* позначає наслідки певної дії, які є або виправдувальним вироком, нагородою, або покаранням.

> Перша імпутація передує другій, а друга – третій. Перша означає [те], що хтось визнається [як такий, що може бути] автором певних дій або коли певній [особі] може бути приписана якась дія (*prima est, quando quis pro auctore alicujus actionis haberi potest, vel quando actio alicui potest adscriberi*). Друга означає факт проголошення (оцінки) певної дії як доброї, злої або морально нейтральної (*secunda est, quando actio ab aliquo patrata ut bona, mala aut indifferens declaratur ipsique ita tribuitur*). Третя… визначає наслідки цієї дії, що можуть спричинити або виправдання, або нагороду, або покарання, або принаймні сатисфакцію (*definit consequentia illius actionis, quae sunt absolutio aut proemium aut paena, minimum satisfactio*).

Учень Лемана, *Дарієс*, використовуючи дистинкцію Дигест (*quaestio facti et quaestio juris*), називає Леманову *imputatio prima – imputatio facti*, а *imputatio tertia – imputatio juris*.

Важливим автором, котрий, розробляючи основні проблеми практичної філософії, багато уваги приділив поняттю *imputatio*, є *Александр Баумґартен*. Саме на його книги (*Ethica philosophica*. Halle 1740; *Initia philosophiae practicae*. Halle 1760) спирався Кант, коли читав свої лекції з етики у період з 1775 по 1781 рік. У «Вступі до практичної філософії» (далі при цитуванні – Initia) дослідження різноманітних аспектів поняття *imputatio* становить близько сорока сторінок (pp. 81-120 першого видання). Баумґартен – головна сполучна ланка між схоластичною філософією (*die Schulphilosophie*) і Кантом у питаннях моральної філософії. Цікаво, що центральні поняття практичної філософії Баумґартена Кант уводить у свою «Метафізику моральності» (у меншій мірі – у «Критику чистого розуму»). «Визначення волі», «необхідність свободи», «практична необхідність», розуміння вчинку як вільної дії, зв'язок між моральним законом і свободною волею – всі ці поняття досліджуються вже у Баумгартена (звісно, тут ідеться про спадок схоластичної традиції у цілому). Саме поняття *imputatio* суттєвим чином пов'язане в *Initia* з поняттям особи як свободної істоти (*substantia libera* – § 127), з детермінацією вчинків з боку свободної волі (*determinationis a libertate* – § 125) та зі свідомим рішенням автора дії (*conscientia* –

§ 126). Також слід відзначити, що для позначення практичної діяльності людини Баумґартен вживає терміни *factum* і *affectio* (що для нас все ж таки не зовсім звично). Наведемо декілька ключових цитат.

> *Imputatio* у широкому значенні – це (1) судження, що на його підставі про когось можна судити як про автора певного вчинку (*judicium, quo quis certi facti auctor judicatur esse*); [і це також] (2) застосування закону до певного вчинку або підведення вчинку під закон (*applicatio legis ad factum*). У першому випадку ми кажемо про *imputationem facti (physicam),* у другому - про *imputationem legis (moralem)*.
>
> Здатність до увідповідальнення (*imputativitas*) полягає у таких детермінаціях поведінки, які (1) можна приписати певному авторові і (2) [які] можуть бути підведеними під певний закон. Перше – це [увідповідальнення самого] вчинку або залежність детермінацій [учинку] від волевиявлення. Друге – це [увідповідальнення] закону або детермінація волі з боку закону (*Imputabilitas est ea determinationis alicujus affectio, quae (1) alicui auctori tribui, (2) sub certa lege subsumi potest. Prior est facti (physica) s. dependentia determinationis a libertate, posterior est legis (moralis) s. dependentia liberae determinationis a lege*) (Initia § 125, 81-82).
>
> Дієвою причиною вчинків є сутність, [що обдарована] свободою (*facta non habent causam efficientem…, nisi substantiam liberam*). Тому учинок, що підлягає увідповідальненню, слід пізнавати (1) за наявності самого вчинку, (2) особи [як автора цього вчинку] і (3) залежності вчинку від особи (*hinc imputaturus factum cognoscat oportet (1) factum, (2) personam, (3) illius ab hac dependentiam*) (Initia § 127, 82).
>
> Учинки, що не випливають з детермінацій свободної волі не можна назвати учинками (*quae non sunt liberae determinationes non sunt facta*) (Initia § 131, 85). *Imputatio*, як і будь-яке судження, може бути або істинним, або хибним (Initia § 137, 90).
>
> При увідповідальненні вчинку окрім самого вчинку слід враховувати також і його автора, позаяк автором має бути лише особа. Бо жоден з діячів, що не є особою, нехай навіть він перебуває у стані дії, не може підлягати увідповідальненню (*In imputatione facti praeter ipsum factum attendendus est auctor, qui quum esse debeat persona. Nullis agentibus, quae non sunt personae, quicquid agant, imputabile est*) (Initia § 149, 99).

Не буде перебільшенням сказати, що питання про те, в який спосіб конечний суб'єкт, будучи пов'язаний з природними закономірностями, може бути водночас вільним діячем, – є одним з головних мотивів критичної філософії *Іммануїла Канта*. І тут важливо відзначити, що для Канта «бути вільним» у негативному значенні описується як «бути незалежним від закономірності природи», а в позитивному значенні, попередньо, – як «бути здатним відповідати за свої учинки». Таке *попереднє* позитивне визначення свободи називається в «Критиці чистого розуму» «трансцендентальною ідеєю свободи»: ця ідея виражає «тільки поняття абсолютної спонтанності дії як власної основи її увідповідальнення» (*den [Begriff] der absoluten Spontaneität der Handlung als* ***den eigentlichen Grund der Imputabilität*** *derselben* – KrV B 476).

Однак вже у перспективі моральної філософії ставиться питання про можливість свободної волі, – про об'єктивно-практичну реальність свободи. Те, що у «Критиці чистого розуму» витлумачується як спроможність «самостійно (*von selbst*) починати ряд послідовних речей або станів» (B 476), як здатність розуму починати ряд умов з опорою на безумовне (B 586), у «Критиці практичного розуму» тематизується як законодавство чистого практичного розуму (*diese eigene Gesetzgebung der reinen… praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande*), як автономія (*die Autonomie der reinen praktischen Vernunft* – KpV A 59).

Усвідомлення об'єктивного практичного закону є своєрідним «фактом розуму», коли розум сам свідчить про себе як про первинну законодавчу інстанцію (*das einzige Faktum der reinen Vernunft.., die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt* – KpV A 56). Щось на кшталт інтелектуального одкровення! У зв'язку з цим важливо вказати на теологічні й онтологічні контексти Кантової моральної філософії, що з очевидністю проступають у таких поняттях, як «інтелігібельний світ» і «царство цілей». Обов'язок, повинність (належність), моральний закон мають сенс і отримують об'єктивну реальність тільки з огляду на таку істоту, котра може усвідомлювати і розуміти ці поняття, котра може свідомо підкорятися закону і відчувати себе зобов'язаною. Тобто йдеться про певну *онтологію самості*, про особливу *неемпіричну детермінацію* того, що ми можемо назвати здатністю бажати і прагнути. Такій істоті можна «зарахувати» її дії, бо вона є джерелом учинків, а її практичне буття не пояснити лише в термінах натуралізму.

Чому «факт розуму» (усвідомлення об'єктивного практичного закону) Кант називає «синтетичним положенням *a priori*» (KpV A 56)? Тому що поняття позитивної свободи не міститься *аналітично* у понятті волі. Тобто у самому волінні не міститься *розумова самодетермінація* суб'єкта. Воля – це тільки спроможність визначати власну причиновість за допомогою уявлення про правила. Однак правила можуть бути прагматичними (технічними), вони можуть бути тільки суб'єктивними максимами. У такому разі перед нами – витлумачення практичної раціональності в термінах самої емпірії за допомогою схеми мета – засіб. І тоді волю можна розглядати виключно як предмет емпіричного дослідження. Тут ми ще не вбачаємо необхідність переходу до універсально-значущих правил або моральних законів. Те, що

здатність бажання можна визначати і корегувати за об'єктивно-значущими правилами розуму незалежно від чуттєвості (навіть від емпіричних факторів у цілому), вказує на взаємодію двох онтологічних регіонів. Чуттєва структура людини («емпіричний характер») зазнає впливу з боку ноуменального *Я* («інтелігібельного характеру»), причому механізми цього впливу залишаються для нас цілковито непізнаванними.

Зрозуміло, що ми тут маємо справу з вельми ускладненою онтологією, суттєві риси якої ми зараз не можемо обговорювати. Для реконструкції Кантової позиції не менш важливим є теологічний контекст морального вчення. Об'єктивна реальність практичного закону виступає для нас (людей) у формі *категоричного імперативу* саме тому, що наша воля, попри усвідомлення абсолютної цінності морального закону, може підпадати під вплив чуттєвих мотивів, пристрастей або афектів. У термінах Канта наша воля не є *святою*, її потрібно *примушувати* до чинення добра. Тоді стосунок волі до морального закону треба розуміти як особливого роду залежність – *зобов'язливість* (*Verbindlichkeit*), яка, будучи тільки розумовим примусом, є обов'язком (*Pflicht*). Разом з тим свята воля Бога (вища за зобов'язання і обов'язок) слугує нам за прообраз (*Urbild*), наблизитися до якого ми постійно повинні прагнути (KpV A 56-58). На важливу роль постулатів чистого практичного розуму для Кантової етики тут можна тільки вказати, враховуючи обсяг цієї статті.

У цій складній концепції моралі з її прихованими онтологічними і теологічними контекстами саме поняття *imputatio* несе основне теоретичне навантаження. Особливо це стосується «Критики чистого розуму», де йдеться про розрізнення сфер теоретичного і практичного розуму, про несуперечливе співіснування закономірностей природи і свободи (починаючи з розв'язання третьої антиномії), а також про взаємодію емпіричного і ноуменального (інтелігібельного) рівнів людської істоти. У «Критиці практичного розуму» (1788) поняття *imputatio* відходить у тінь (хоча завжди присутнє імпліцитно), щоб знову заявити про свої права у більш пізньому дослідженні з практичної філософії – у «Метафізиці моральності» (1797). Тут більше відчутний вплив схоластичної філософії (передусім я маю на увазі ту її модифікацію, яка отримала специфічну назву *die Schulphilosophie* і до якої залучають таких авторів, як Пуфендорф, Вольф, Баумейстер, Баумгартен та ін.). Ця філософія, як вище було зазначено, передбачає своєрідне поєднання традицій римського права, християнської теології та платонівсько-аристотелівської концепції аподиктичного знання.

У «Попередніх поняттях метафізики моральності» Кант стверджує:

> Особа є таким суб'єктом, дії якого можуть бути покладеними у сферу його власної відповідальності (*Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind*)... Річ є предметом, якому не можна приписати [його власні дії] (*Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist*). Тому будь-який спроможний до дії об'єкт, якому бракує свободи (*ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt),* називається річчю *(res corporalis*) (AA 6, 223).

Очевидно, що у Канта термін *imputatio* має вирішальне значення для розуміння поняття особи та її відповідальності. Очевидно також, що Кант витлумачує цей термін згідно з академічною традицією (насамперед це Християн Вольф і Олександр Баумґартен). «Увідповідальнення суб'єкта (*Zurechnung – imputatio*) у моральному значенні є судженням, на підставі якого хтось розглядається як автор учинку (*Urcheber (causa libera) einer Handlung*), що у зв'язку з цим називається дією і підлягає законам (*Tat (factum) heißt und unter Gesetzen steht*); якщо ж це судження тягне за собою ще й правові наслідки з такої дії, то воно є увідповідальненням, що має правову силу (*eine rechtskräftige Zurechnung (imputatio judicatoria sive valida)*). В інших випадках воно буде лише оцінювальним увідповідальненням (*eine beurteilende Zurechnung (imputatio dijudicatoria)*)» (AA 6, 227).

Вже наприкінці загального вступу до «Метафізики моральності» Кант стверджує, що «здатність до свободи, яка є цілковито надчуттєвою», «можна і повинно, згідно з її людською природою, представляти як незалежну від фізичних визначень особистість (*Freiheitsvermögen, welches ganz übersinnlich ist, … bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit (homo noumenon) vorgestellt werden kann und soll*)» (AA 6, 239).

Здатність відповідати за свої учинки, позначена за допомогою поняття *imputatio*, прямо пов'язана з інтелігібельною основою *Я*, з розумовістю людини. Особа не може виправдати власний поганий учинок (наприклад, відверту і злу брехню), посилаючись на емпіричні обставини. Навіть якщо вчинок визначається емпіричними причинами (у примітці до KrV B 579 стверджується, що «наше увідповідальнення можна віднести тільки до емпіричного характеру»), все ж таки ми докоряємо авторові вчинку. «Цей докір ґрунтується на законі розуму (*gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft*), причому розум розглядається як причина, що може і повинна визначати поведінку людини в інший спосіб, незалежно від усіх названих емпіричних умов. Учинок приписується інтелігібельному характерові». За всіх емпіричних обставин сам розум, як остаточне і самостійне підґрунтя, – є цілком вільним (KrV B 583) і присутнім у всіх учинках людини (B 584). Перед нами певний зв'язок понять: розум – законодавство – «імпутабельність» – свобода – моральний закон – моральна відповідальність – юридична підсудність. Цей зв'язок передбачає певну онтологію особи, певні теологічні контексти і певну концепцію

єдності розуму в розрізненні сфер його застосування (теоретичного і практичного).

Поняття *imputatio* є ключовим не лише для практичної філософії Канта, а й для його вчення про законодавство людського розуму в цілому (наприклад, KrV B 868). Це поняття є сполучною ланкою основних складників Кантового проекту критичної філософії й у модифікованому вигляді містить у собі основні значення, успадковані від попередньої традиції (як онтотеологічної, так і морально-правової).

V. ТЕРМІН IMPUTATIO У ГУМАНІТАРНІЙ КУЛЬТУРІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТОЛІТЬ

З другої половини XIX століття розуміння поняття *imputatio* розвивається у декількох напрямках. У мислителів, інспірованих філософією Канта, вчення про *imputatio* розглядається у перспективі Кантової концепції практичного розуму. У теоретиків права і представників набираючого силу позитивізму поняття *imputatio* стає технічним терміном кримінального права. У католицьких та протестантських словниках, підручниках і компендіумах з теології (зокрема – з моральної теології) термін *imputatio* продовжують витлумачувати у теологічних, онтологічних і моральних контекстах.

Можна навести декілька прикладів (без будь-якої претензії на повноту або репрезентативність). В універсальному лексиконі Пірера (*Pierer's Universal-Lexikon*. Altenburg. Четверте видання – 1857 – 1865, Band 19, S. 743-745) наведено три значення поняття *imputatio*. Перше з них вказує на знайому нам формулу академічної філософії XVIII століття: поняття позначає стосунок певного вчинку до певної особи як автора цього вчинку. Друге значення, котрому приділяється найбільше уваги, – це значення поняття *imputatio* у кримінальному праві. Третє значення, – теологічне, – аналізується у площині християнської догматики (переважно протестантської). У «Словнику основних понять філософії» Кірхнера і Мікаеліса (*Kirchner, Friedrich / Michaëlis, Carl: Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig. П'яте видання 1907, S. 700) *imputatio* визначається як «судження, за допомогою якого виражається той факт, що певна особа є автором певної дії. Каузальний зв'язок між автором (*Urheber*) і дією (*Tat*) виникає на підставі волі, що належить тій або іншій особі (*das aus dem Ich hervorgeht*). Тому аби з'ясувати, чи можна покласти відповідальність на певну особу, треба врахувати два питання: по-перше, чи випливає певна дія з волі людини, як автора цієї дії, а по-друге, чи свідомим було вольове рішення цієї людини (*ist die Tat aus dem Wollen des betreffenden Menschen und ist das Wollen aus dem Bewußtsein desselben hervorgegangen*). Позитивна відповідь на перше питання зумовлює «увідповідальнення дії», а позитивна відповідь на друге питання – здатність суб'єкта підлягати відповідальності. Перше «увідповідальнення» є фактичним, а друге – морально-правовим». Далі автори зосереджуються на юридичному (кримінально-правовому) значенні поняття *imputatio*, але важливо, що моральний аспект вони не випускають зі свого поля зору.

У лексиконі *Айслера* поняття *imputatio* розглядається у широкій філософській перспективі, із залученням великої кількості цитат від Християна Вольфа до відомих мислителів початку XX століття (*Rudolf Eisler. Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. 1904). Саме визначення звучить так: «Увідповідальнення (*imputatio*) є судженням, що на його підставі ми бажаємо надати значущості певній дії як актуальному волевиявленню, і [виразити значущість] вольового акту як свободного здійснення особистості (юридичне, етичне увідповідальнення). Здатним до увідповідальнення є той, кого, на основі його автономної волі і мислення, можна розглядати як вільного автора певної дії. Така людина відповідальна за свої учинки як в етичному, так і в правовому аспектах». Далі вказуються фрагменти Платона й Аристотеля (без цитування), які слід уважати першими спробами прояснення поняття *imputatio*. Симптоматично, що середньовічна схоластика навіть не згадується, а після Аристотеля наводиться перша цитата – з Християна Вольфа (латиною): «*Imputatio* – це судження, завдяки якому дієвець проголошується свободною причиною того, що випливає із самих його дій, добрих чи злих наслідків або для нього самого, або для інших [людей]» (*iudicium, quo agens declaratur causa libera eius, quod ex actione ipsius consequitur, boni malique vel sibi, vel aliis* – Philos. pract. I, § 527). Вище ми вже розглядали джерела походження цього визначення.

Платнер вважає певний учинок таким, що підпадає під увідповідальнення, за умови, якщо сам автор учинку добрий або злий (Philos. Aphor. I, § 1018). Далі наводиться вже проаналізована нами цитата з Кантової «Метафізики моральності». Більшість цитованих авторів другої половини XIX століття пов'язують здатність до увідповідальнення зі свободою волі (наприклад, *Г.Е. Шульце* (*Üb. d. menschl. Erk.* S. 79 f.), *Гайнрот, Гербарт* (*Psychol.* § 118), *Віндельбанд* (*Lehre vom Zufall*, S. 19), *Фолькман* (*Lehrb. d. Psychol.* II 4, 519), *Бенеке* (*Sittenlehre* I, 508 ff.. *Grundlin. d. Naturrechtes*, S. 294 ff.. *Lehrb. d. Psychol.*3, § 364), *Шопенгавер* (*Üb. d. Freih. d. menschl. Will.* V.) та інші). *Лінс* стверджує, що згідно з моральною цінністю вчинку вимірюється моральна цінність особистості (*Eth. Grundfr*. S. 248 ff.). За *Бергманом* увідповідальнювати – означає вимірювати цінність особистості згідно з її діянням (*den Wert der Persönlichkeit nach ihrem Tun bemessen – Ethik als Kulturphilos*. S. 348 f).

Очевидно, що більшість цитованих авторів перебувають під впливом Кантової філософії, але розвивають її в дусі «філософії цінностей», популярної серед неокантіанців другої половини XIX - початку XX століть. Ці автори пов'язують

розуміння терміна *imputatio* з поняттям практичного розуму і свободи волі, але вже без теологічних і онтологічних контекстів, властивих для самого Канта. Вони, безумовно, розрізнюють моральне і юридичне значення поняття *imputatio*, але головним і засадничим уважають перше з них.

За приклади католицьких підручників можна взяти «Принципи моральної теології» єзуїта Нольдіна (*De Principiis Theologiae moralis. H. Noldin, S.J. S. Theologiae professor in Universitate Oenipontana.* Oeniponte, Fridericum Pustet, 1906) і підручник моральної теології професора Тюбінгенського університету Йоганеса Штельценбергера (*Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Dr. Johannes Stelzenberger o. Professor für Moraltheologie an der Universität Tübingen*. Verlag Ferdinand Schöningh. Paderborn 1953).

У підручнику Нольдіна поняттю *imputatio* присвячено вісім сторінок. Це поняття досліджується в рамках другої книги «Про дії, що спрямовані до мети». Аналізуючи моральні дії, норми моралі та джерела моральності, Нольдін розглядає далі питання про увідповідальненість моральних дій (*De imputabilitate actuum moralium*). Здатність до увідповідальнення розуміється тут як властивість моральних актів, в силу якої за людиною може й повинно бути визнане авторство і розпорядження власними діями. Така властивість можлива тому, що моральні акти беруть свій початок у свободній волі людини (*Imputabilitas enim est illa actus moralis proprietas, vi cujus homini tamquam proprio suo auctori ac domino tribui potest et debet; sed actus morales, cum a deliberata voluntate procedant, homini tamquam auctori ac domino conveniunt* – p. 84). Увідповідальнення є судженням (*imputatio est judicium*), на підставі якого людині приписується авторство стосовно власних учинків та їх наслідків, а свободна воля визначається як фундамент і джерело увідповідальнення, бо саме завдяки свободній волі людина конституюється як автор і господар своїх учинків (*fundamentum et radix imputabilitatis est libera voluntas, per quam homo constituitur auctor et dominus actuum suorum*)(p.85). Читаючи ці формулювання, ми помічаємо вплив класичної традиції від Аристотеля (особливо у словосполученні *dominus actuum suorum*) до Канта.

Штельценбергер на свій лад повторює ці класичні формулювання. «*Zurechnung* або *Imputation* – це судження, на підставі якого хтось проголошується автором діяння і його наслідків і через це стає відповідальним [за них]» (S. 86). Штельценбергер розрізнює моральне і юридичне увідповідальнення. Моральне увідповідальнення наявне тоді, коли вчинки мають за власне джерело внутрішню свободу і свідомий намір (*aus innerer Freiheit und mit Absicht gesetzt werden* - S. 87).

Конкретизуючи поняття, Штельценбергер стверджує: у випадку з *imputatio* «ми маємо справу із ціннісним судженням про заслугу або провину. Особа визначається як вирішальна причина (*als maßgebende Ursache*) доброго або злого діяння. Це судження виноситься трьома інстанціями. Або власною свідомістю чи совістю самої людини (*forum internum*), або іншими людьми чи оточенням (*forum externum*), або Богом як кінцевою і вищою інстанцією (*imputatio divina*)». Морально увідповідальненими можуть бути тільки вільні вчинки особи (s. 88).

VI. ЗВУЖЕННЯ ЗНАЧЕННЯ ТЕРМІНА IMPUTATIO У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА XX СТОЛІТТЯ (НА ПРИКЛАДІ ГАНСА КЕЛЬЗЕНА)

На прикладі відомого правознавця минулого століття Ганса Кельзена можна побачити – в який спосіб відбувається модифікація класичного поняття *imputatio*.

Кельзен, будучи представником юридичного позитивізму, пропонує радикально-нормативістичне тлумачення права. З одного боку, предметом правознавства має бути винятково діюче право (своєрідна правова «фактичність»). Але, з другого боку, позаяк право – це сукупність норм, а специфічна форма існування норми – це її чинність (або значущість – *Geltung*), ми не можемо пояснити чинність тієї або іншої норми в термінах фактичності (не можемо вивести «повинно» – внутрішній зміст будь-якої норми, з «є» – змісту емпіричної даності).

Поняття *imputatio* витлумачується Кельзеном як принцип, що дозволяє відділити правознавство (як *нормо*-знавство) від природознавства. У природознавстві всі висловлювання підлягають принципу каузальності (*Kausalitätsprinzip*) і підпадають під формулу «*якщо А, то В*». Досліджуючи порядок соціальних стосунків, ми, звісно, не можемо спиратися на цей принцип, бо соціальний порядок суттєво відрізняється від природного. В чому ж полягає відмінність? Під природою ми розуміємо певний зв'язок речей, що якраз і описується за схемою причина – наслідок. Суспільство ж є нормативним порядком, у рамках якого стосунки між індивідами визначаються за допомогою норм і підпадають під *принцип увідповідальнення* (*Prinzip der Zurechnung*). Усі висловлювання, що описують стосунки в рамках нормативного порядку, є імперативними висловлюваннями (*Sollenssätze* на відміну від *Seinssätze* природничого порядку) і визначаються за допомогою формули «*якщо А, то повинно бути В*». В імперативних висловлюваннях, які ґрунтуються на згаданому принципі, поєднуються два елементи за допомогою «копули» – норми (що виражається за допомогою слова «повинен», «повинно бути»). Норма зобов'язує, а імперативне – «повиннісне» (правове) висловлювання фіксує зв'язок певних актів за допомогою норми.

> Коли зв'язок умови та наслідку, що виражений у правовому положенні за допомогою слова «повинен», позначається словом «увідповідальнен-

> ня» [тобто *imputatio – Zurechnung* (А.Б.)], то цим самим у юриспруденцію зовсім не вводиться новий термін – адже віддавна правнича наука оперує терміном «осудність» (*Zurechnungsfähigheit*), що означає «можливість приписати вину»... Увідповідальнення полягає... у пов'язуванні протиправної дії та наслідку протиправної дії. Отже, увідповідальнення, яке реалізується в понятті осудності, не є – як це твердить традиційна теорія – пов'язування певної поведінки з людиною, яка поводиться таким чином: для цього не потрібно встановлювати такий зв'язок через правову норму, оскільки поведінка невіддільна від людини, що має таку поведінку... Увідповідальнення... є *пов'язуванням певної поведінки, а саме протиправної дії, з наслідком протиправної дії.*
>
> Г. Кельзен. *Чисте правознавство*. Київ: Юніверс, 2004, с.100.
>
> [Я користуюся тут українським перекладом Олександра Мокровольського, але дозволяю собі іноді змінювати його переклад. Передусім це стосується ключового терміна *Zurechnung*, який він перекладає як «приписування наслідку». «Чисте правознавство» далі буде позначатися скорочено як ЧП з посиланнями на сторінки українського видання.]

Під наслідком протиправної дії тут мається на увазі санкція (покарання). Тобто один акт (злочин) з необхідністю зв'язується з іншим актом (покаранням). Зв'язок відбувається на основі встановленої правовим авторитетом норми. А кожен такий зв'язок відсилає до принципу усякого такого зв'язування – до принципу *imputatio*.

Здається, що перед нами продовження Кантового (а отже, класичного) розуміння терміна *imputatio*, щоправда, з характерним для Канта і неокантіанців розрізненням сущого й належного, *Sein* і *Sollen*. Однак, насправді, це зовсім не так. Кельзен, спираючись на кантіанське розрізнення сущого й належного і надаючи класичному термінові *imputatio* статус принципу для розрізнення соціального порядку від природного, прагне якраз повністю переосмислити попередню етичну і правову традицію. Він каже про «вигадку», про «догмат» свободи волі. Він кардинально перетлумачує такі поняття, як «відповідальність особистості», «свобода особистості», «здатність до вільного вибору» тощо. Спочатку Кельзен акцентує увагу на другій відмінності між принципом каузальності і принципом «увідповідальнення». У сфері дії принципу каузальності ланцюжок причин і наслідків ніколи не закінчується. А «увідповідальнення» має кінцеву точку – поведінку людини. Певна поведінка людини за допомогою морального чи правового закону *інтерпретується* як заслуга, гріх чи протиправна дія. І на цій підставі конкретній дії (заслузі, гріху або правопорушенню) *приписується*, відповідно, – нагорода, спокута або покарання.

Інтерпретована на підставі норми (копули) дія *(a)* з необхідністю поєднується з іншою дією *(b)*, і ми кажемо, що той, хто допоміг нужденному, *повинен* отримати винагороду (наприклад, схвалення загалу), той, хто образив своїх батьків, *повинен* спокутувати свою провину, а той, хто убив людину, *повинен* бути покараним. «Таке приписування знаходить у поведінці людини свою кінцеву точку» *і саме це означає*, що людина стає відповідальною за свою поведінку (ЧП, 109-110). Винагороджується, спокутується або карається поведінка людини, «у цій поведінці людини й знаходить увідповідальнення, що відображає моральну чи правову відповідальність людини, свій кінцевий пункт» (ЧП, 111).

«Бути вільною» означає просто «бути кінцевим пунктом увідповідальнення». Теза, що лише свобода людини (тобто не підлягання каузальному законові) уможливлює її відповідальність, суперечить, на думку Кельзена, фактам суспільного життя. Помилковим є увесь логічний ряд: незалежність від закону каузальності – свобода волі – можливість відповідальності. Адже установлення нормативного порядку, навпаки, «*передбачає, що воля людини*, чия поведінка регулюється, *визначається каузально*, а отже, не є вільною» (ЧП, 112).

Нормативний порядок (і тільки він) спонукає людей до необхідної поведінки, формує мотиви цієї поведінки. Тобто уявлення про норму стає *причиною* поведінки, що цій нормі відповідає. «Нормативний порядок виконує свою соціальну функцію лише тому, що він... долучається до каузального процесу, до потоку причин та наслідків» (ЧП, 112). Апеляція до вільної особистості є зайвою (як і давнє розрізнення речі та особи). Той факт, що лише людям «приписується наслідок», означає просту річ – моральний і правовий порядок висувають вимоги лише до поведінки людей (ЧП, 115). (У Кельзена виходить тавтологія: на людину покладається відповідальність саме тому, що на неї покладається відповідальність). І закінчуються всі ці драстичні міркування вже зовсім провокативним висновком. «Із наведеного вище випливає, що увідповідальнення стає можливим не завдяки наявності свободи, себто не завдяки каузальній необумовленості волі, а саме навпаки, саме *каузальна обумовленість волі уможливлює увідповідальнення. Людині приписується наслідок її поведінки не тому, що вона вільна, а людина вільна саме тому, що їй приписується цей наслідок. Приписування наслідку й свобода пов'язані між собою за своєю суттю*» (ЧП,117).

Очевидно, що свобода втрачає у Кельзена онтологічну перспективу (властиву для Кантового розуміння свободи). Вона стає виключно *соціальним фактом, елементом емпіричного світу*. Водночас особа – це тільки «точка увідповідальнення», а саме покладання відповідальності (*imputatio*) є прерогативою соціальної системи. На річ не можна покласти відповідальність тільки тому, що

у перспективі природничого порядку причини і наслідки утворюють нескінченну послідовність подій. Особа є такою ж емпіричною даністю, як і річ. Однак особа – це така емпірична даність, на яку можна покласти відповідальність, причому пояснення зазначеної «властивості» або «спроможності» (бути спроможним нести відповідальність, бути винним або заслуговувати на нагороду) не є компетенцією нормативної системи. Не важко помітити, що особа трактується Кельзеном у термінах речі (хоча й досить специфічної). Живими речами, як ми бачили, в античності називали рабів. Звичайно, Кельзен не хоче сказати, що особа є «рабом» соціальної системи. Він хоче тільки розвінчати міф про свободу волі і показати винятково соціальну природу цього поняття (позбавивши його метафізичних, теологічних та інших «нереалістичних» контекстів). Однак це «розвінчання» обертається звуженням розуміння особи та її відповідальності до емпіричної площини соціального порядку. Особа втрачає свою онтологічну глибину і перетворюється на функцію в рамках соціальної системи. Зрозуміло, що це породжувало у минулому столітті реальні небезпеки, коли невинну людину звинувачували через те, що вона могла стати небезпечною для соціальної системи (приклад – сталінська превентивна карна система). Ти винен, тому що або наважуєшся порушити ось ці існуючі норми ось цієї соціальної системи, або обираєшся цією системою як «точка увідповідальнення», навіть не порушивши жодних норм. Що це, як не повернення до поняття долі, – крок назад, у дохристиянський (навіть доплатонівський) світ сліпого жереба (або ще страшніше – світ «соціальної інженерії» тоталітаризму)?

VII. ПОНЯТТЯ IMPUTATIO: ПІДСУМКИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Кельзенове перетлумачення поняття *imputatio*, Кельзенове розуміння моралі і права є виразом потужної тенденції, початок якої слід шукати ще в радикальних просвітницьких концептах XVIII століття. Більш того, ця тенденція набуває загрозливих масштабів саме сьогодні.

Йдеться про небезпечне збіднення концепції людини і людської практики. Захоплення різноманітними проектами «розчаклування», «деміфологізації» і «деструкції» призводить до зовсім неочікуваних наслідків. Замість усебічно розвиненої людини просвітників, людини, що просякнута жагою до самовдосконалення й освіти, ми отримуємо тотальне падіння сатусу знання і повну байдужість до культурних здобутків людства. Замість величної і пафосної постаті «надлюдини» Заратустри ми отримуємо потужну індустрію елементарних «тваринних» розваг і тінейджерів, котрі підпалюють автомобілі і трощать все навколо себе, керуючись темними і неартикульованими афектами. Світле майбутнє надлюдини обертається монотонною буденністю істоти, котра не розуміє сама себе.

Аналізуючи поняття *imputatio*, ми змушені були постійно переходити від юридичного виміру до морального, від морального – до онтологічного, від двох останніх – до теологічного виміру. Бо поняття *imputatio* включає не лише емпірично-каузальний аспект дії. Дія розглядається нами також і в аспекті джерела й підстави свого походження, коли в ній заявляє про себе автор вчинку, котрий приймає рішення, наважується, усвідомлює наслідки тощо. Якщо він є принципом учинку, то в особливий, емпірично до кінця не описуваний спосіб. Це виводить нас за рамки натуралістичного, каузально-емпіричного пояснення. Тут юриспруденція спирається на дуже сильне припущення. Термін *imputatio* дозволяє бачити в центрі будь-якого вчинку особу (*persona*) з її багатим внутрішнім світом. Вже інша справа – як її розуміти. Однак цілком вірогідно – що не тільки в натуралістичний спосіб. *Внутрішній зв'язок Я і його вчинків не піддається емпіричній дескрипції.* Цей зв'язок ми вже повинні припускати (і *лише припускати*) у кримінальному праві (бо саме розуміння закону, обов'язку, провини, покарання і спокути передбачає свідомість, свободний вибір і волю особи). Заперечуючи такий неемпіричний зв'язок, елімінуючи виявлені контексти і значення терміна *imputatio*, ми можемо втратити саму ідею права, як її було сформовано у західній традиції. Адже виключно емпірична особа й виключно емпіричні стосунки між індивідами перетворюють право на *техніку* владного регулювання й координування елементів у рамках одномірної системи. Тож як тоді бути з «правами людини» і з «достоїнством людської особистості»? Чи не в цих поняттях сконцентрована головна ідея європейської цивілізації? І, зрештою, чи не з цими поняттями безпосередньо пов'язане поняття *imputatio*?

Андрій БАУМЕЙСТЕР

СКОРОЧЕННЯ

EN – Аристотель, *Нікомахова етика*.

Super Rom. – Коментар Томи Аквінського на Послання апостола Павла до римлян.

STh – Тома Аквінський, *Сума теології*.

AA – Академічне видання творів Канта, започатковане Пруською Академією наук (Берлін) у 1900 році.

KrV B – Кант, *Критика чистого розуму*. Друге видання (Рига, 1787).

KpV A – Кант, *Критика практичного розуму*. Перше видання (Рига, 1788).

ПРАКСИС πρᾶξις [гр.] – укр. *практика*

англ.	*praxis, practice, action, agency*
іт.	*prassi*
нім.	*Praxis*
фр.	*praxis, pratique, action*

▸ ACTE [TATSACHE, ATTUALITA], AGENCY, ART, CHOSE [RES], EXPERIMENT, JE, **ЛОГОС**, **ПАТОС**, **ЗАДОВОЛЕННЯ**, POÉSIE [DICHTUNG], PRUDENCE, **SUJET**, TATSACHE, TRAVAIL, **VIRTÙ**, VORHANDEN

Термін πρᾶξις, *який традиційно сприймають у сучасних мовах як запозичення з грецької, попри те, що німецька і певною мірою італійська мови його природно засвоїли – нім.* die Praxis (*форма множини –* die Praxen), *іт.* prassi, *– посідає чільне місце в сучасній філософії, де він позначає, у різних випадках, альтернативу точкам зору та цінностям буття, логосу [*λόγος*] чи мовленню, свідомості, теорії чи умогляднім міркуванням, формі чи структурі… Отже, він відсилає або до Аристотелевих побудов («Нікомахова етика»), які протиставляють* praxis *та* ποίησις *і вводять це поняття у співвідношення з етикою та політикою «розсудливості» (*φρόνησις*), або до Марксових розробок («Тези про Фоєрбаха»), що ототожнюють його з рухом трансформації наявного світу, вкоріненим у працю і класову боротьбу (*umwälzende *або* revolutionäre Praxis*). Між першим та другим знаходиться Кантове опрацювання практичної компоненти дії (*das Praktische*) і «примату практичного розуму», котрий, вписуючи у філософію вічне завдання моралізації людської природи, названої «прагматичною» (*pragmatisch*), завершує розрив з натуралізмом і провіщає дилеми колективної історичної дії. Якщо всі ці позиції досі забезпечують філософію необхідними референціями, це означає, що вони відповідають непримиренним способам мислення, політичним і метафізичним альтернативам, котрі, однак, не перестають перекомпоновуватися і протистояти одне одному: саме так, у трансісторичний спосіб, утверджується «неоднозначність праксису», що, безперечно, становить для філософії таку саму неминучу проблему, як і «неоднозначність буття».*

Термін πρᾶξις порушує дві проблеми. По-перше, чи треба його перекладати? По-друге, до якої мови він належить (зокрема, для вуха француза): до грецької чи німецької? Насправді ці два питання нероздільні: вони визначають показовий процес присвоєння, який, по суті, зводиться до трансформації аристотелівської категорії в марксизмі, але крізь певну кантівську та посткантівську проблематику. Більшість конотацій, пов'язаних зі слововжитком *praxis*, сьогодні походять не безпосередньо з грецького джерела, а з німецького, насамперед із постмарксистського. Його використання достатньою мірою засвоїлося, аби утворити автономну референцію, здатну конкурувати з грецькою або перевизначити її спадок, тож інколи це парадоксальним чином ускладнює «грецизм», котрий видавався цілком самостійним – як-от у випадку Арендт.

Спочатку ми розглянемо формування у філософії Аристотеля тріади πρᾶξις-ποίησις-ἐπιστήμη та її перетворення на πρᾶξις-ποίησις-θεωρία, аби виявити тут антропологічне значення. Далі ми покажемо, як марксистська теза про *Praxis* як критерій істинності та ефективності для думки, а також як соціальну силу емансипації, згущує й пересуває напруження «філософії практики», розвиненої німецьким ідеалізмом на основі ідей Канта, зберігаючи деякі вказівки на інший класичний спосіб поєднання «теорії» та «практики», що йде від Бекона до позитивізму (Конт), через французьких енциклопедистів. Насамкінець ми порівняємо кілька визначних повернень до теми *праксису* (навіть проектів заснування «філософії праксису») у XX столітті, котрі або прагнуть виконати обіцянки марксизму (Лукач, Ґрамші, Сартр і за контрастом Альтюссер), або намагаються запропонувати як альтернативу власну концепцію політики (Габермас, Арендт), або ж змінюють семантику терміна, розглядаючи його (після природи, моралі та історії) як елемент інституції та вжитку (Вітґенштайн).

I. АРИСТОТЕЛЕВА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ТА ЇЇ АМБІВАЛЕНТНІСТЬ

Грецький іменник *praxis* – одна з назв дії, що відповідає дієслову πράσσω «йти до кінця, долати», а також «закінчувати, завершувати», і, ширше, «чинити» або «діяти», поряд із πράγμα. У конкретнішому значенні πρᾶξις загалом перекладають як «дія» (здійснення, реалізація, поведінка), а πράγμα – як «річ, справа» (у множині τά πράγματα «факти», але також «справи», «життєві речі»). Див. RES, вст. 1.

Усі терміновживання πρᾶξις у філософії (і, як наслідок, його «переклади», а також «неперекладності») скеровані силою Аристотелевої концептуалізації, викладеної в «Нікомаховій етиці», де вона становить один з дороговказів. Через такий привілей цей твір сформував модель «практичних філософій», котрі зосереджуються на етичних питаннях мети (τέλος), блага (ἀγαθόν), а також усіх складових добра (εὖ), «цінності», або індивідуальної та колективної «доброчесності» (*excellence*) (ἀρετή, що традиційно перекладають словом *vertu* «чеснота»). У певний момент «практична філософія» перетворюється на «філософію практики»: цей сучасний розвиток підготований змістом класичного терміна *praxis*.

A. Мережа значень Аристотелевого «праксису»

Πρᾶξις невіддільний від дуже щільної сукупності вживань дієслова πράττειν, похідних від нього чи оцінок, котрі бачимо вже у перших рядках твору: τὰ πρακτά «дії» (I, 1, 1094a 1), τὸ δ´ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν «добре життя і добрі вчинки» (I, 1, 1095a 19), οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοί «(люди) дотепні й діяльні» – практично синонім до політичної дії: οἱ πολιτικοί (I, 3, 1095b 22), τὸ δικαιοπραγεῖν «чинити за справедливістю» (I, 8, 1099a 19) тощо. Але, по суті, ці вживання складають два типи: екстенсивний та інтенсивний.

З одного боку, в «широкому» і, сьогодні сказали б, формальному сенсі, вони позначають усе, що стосується порядку дії та способу діяльності (сучасною англійською філософською мовою тут застосували б термін *agency*) і що, отже, протистоїть схильностям та способу умоглядного життя (I, 1, 1095a 5-6: ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις «адже метою є не пізнання, а дії»). Усі ці слововживання об'єднує те, що вони наголошують на формі «вправи», чиї тривалість, повторення та постійність забезпечують покращення результатів дії і вдосконалення здатностей дієвця. Ось чому, хоча регістр *праксису* протистоїть регістрам пізнання чи дискурсу, він знову їх конотує, коли вони самі потребують повторюваної вправи, зокрема, у навчанні (II, 3). У багатьох місцях πρᾶξις або πράττειν краще за все перекласти як «застосування», «вправа»: ἅπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται «справедливість і розсудливість народжуються при частому повторенні справедливих і розсудливих вчинків» (II, 3, 1105b 4–5 [тут і нижче укр. пер. В. Ставнюка у: Аристотель, *Нікомахова етика*. К., «Аквілон-Плюс», 2002, з деякими змінами]).

З другого боку, ужитки *праксису* та будь-якого «практичного» регістру чітко пов'язані – можна сказати, сутнісним чином – з визначеною цариною ціннісної поведінки. Вона, своєю чергою, організується між двома точками координат: одна, власне етична, стосується якості або цінності індивідів та їхньої поведінки, а друга політична, тобто стосується полісу та того, як люди в ньому поводяться та впливають одні на одних; політика, каже нам Аристотель, є «організуючою» або «засадовою» дисципліною (ἀρχιτεκτονική) та предметом вчень, присвячених етичним чеснотам, що «в певному сенсі є політичними» (πολιτική τις οὖσα, I, 1, 1094b 11). Два аспекти терміна сходяться в ідеї «створення себе», діючи в ім'я спільного блага, згідно з чеснотою φρόνησις «розсудливості» чи «практичного розуму». Таким є ідеал самодостатності або αὐτάρκεια «незалежності», що личить не «самотній тварині», а людині «політичній за природою» (I, 5, 1097b 8–11) – хоча, як ми далі побачимо, автаркію можна розуміти й зовсім інакше.

♦ Див. вставку 1.

B. Поділ на три частини: *πρᾶξις, ποίησις* та *ἐπιστήμη/θεωρία*

Аристотель починає зі встановлення опозиції між πρᾶξις, τέχνη як ποίησις, і ἐπιστήμη, аби підвищити значення поля праксису та притаманної йому чесноти чи доброчесності (φρόνησις досліджено в Шостій книзі «Нікомахової етики»). Далі він зміщує цю опозицію, підставляючи замість ἐπιστήμη термін θεωρία, котрий підносить значення і перевертає відповідне оцінювання. Отож, він встановлює θεωρία на самих межах людського, як ознаку контакту людини з божественним, у Десятій книзі, присвяченій питанню задоволення й видів задоволень. Пізніше з'явиться тенденція, з одного боку, анулювати різницю в підході до двох тріад, тобто зробити з θεωρία (поступово звільненої від теологічних конотацій) простий еквівалент ἐπιστήμη, з другого боку, звести – не без винятків та опору в самому осерді великих систем – тернарний погляд до дуального, до простої опозиції «теорії» та «практики».

Перша тріада (πρᾶξις-ποίησις-ἐπιστήμη) вибудовується у перших рядках «Нікомахової етики» (I, 1, 1094a 1: Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις «кожне вміння і кожний дослід, так само як дія і свідомий вибір», повторюється в Сьомій книзі πράξεων καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν «дії, вміння і науки», де τέχνη має значення ποίησις). У цій тріаді насправді наявні двічі дві пари. З одного боку, ποίησις та πρᾶξις, здатність творити і здатність діяти, відрізняються від ἐπιστήμη тим, що належать до царини γένεσις «становлення» чи «породження» та випадковості: τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι «(виникає) те, що може і бути, і не бути» (VI, 4, 1140a 12–13); і хоча обидва поняття є «розумними» (вони визначені як «схильність, причетна судженню» (VI, 4, 1140a 3-5) і ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς «схильність, причетна істинному судженню» (1140a 10, 20) – одна, щоб творити, друга, щоб діяти), випадковість і кожен окремий випадок спільно відрізняються від ἐπιστήμη, котра, як наука, має справу з необхідним або загальним.

Але, з другого боку, πρᾶξις утворює пару з ἐπιστήμη у протиставленні ποίησις: насправді лише в «робити» (ποιεῖν τί «робити щось») постає витвір, ἔργον, аби додатися, пізніше й надалі, до ἐνέργεια, творіння, самої діяльності, так, аби витвір значив більше, ніж діяльність: «коли цілі є такими, що перевищують дії (παρὰ τὰς πράξεις), тоді результати є кращими за діяльності (βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα)» (I, 1, 1094a 5–6). Інакше кажучи: «мета творчості (ποίησις) відмінна від неї самої (τέλος… ἕτερον), а мета вчинку (πρᾶξις) – навряд чи, бо тут метою є саме благо-у-вчинку (εὐπραξία)». «Добра практика сама є власною метою», – перекладає Трико (*la bonne pratique étant elle-même sa propre fin*), маючи на увазі, що у випадку евпраксії йдеться водночас про успіх

(вдало вести справу) і добру дію (чинити добре) (VI, 5, 1140b 6–7). Отже, треба визнати, що «може бути так і інакше, ποίησις і πρᾶξις» (VI, 4, 1140a 2). Πρᾶξις стосується «формування людини людиною» (і для людини), він є сукупністю дій, керованих чеснотою «розсудливості» (φρόνησις, 1140b 1), за допомогою яких людські індивіди формують світ своїх соціальних відносин: εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς «такими, напевне, є ті [як Перикл], хто керує господарством чи містом» (1140b 10).

Як ἐνέργεια, не прагнучи, по суті, нічого, крім власної досконалості, πρᾶξις наближається до ἐπιστήμη; але через свою спрямованість на одиничне, діючи в «кожному окремому випадку» залежно від καιρός (див. МОМЕНТ), він відрізняється від неї і певною мірою її долає, будучи в цьому відношенні якраз-таки політичним: οὐδ᾽ ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστα «і не тільки із загальним має справу розсудливість, але їй належить бути обізнаною і в одиничному, тому що вона має справу зі вчинками, а вчинок пов᾽язаний з одиничним» (1141b 14–15), «і політика, і розсудливість – це одна і та ж схильність» (1141b 23). На цьому етапі політичний *praxis* найкраще підходить до ідеалу самодостатності, αὐτάρκεια: «про самодостатність ми говоримо не стосовно одного, який живе самотньо (…) оскільки людина за природою політична» (I, 5, 1097b 8–11).

С. Від практико-політичної до теоретичної автаркії

Однак цей виклад, подальша доля якого буде неозорою (аж до Макіавеллі, класичних учень щодо *prudentia* та власне політичного вміння чи вправності – *Staatsklugheit*, навіть *raison d'État* тощо), ставиться під сумнів Десятою книгою, що розглядає відношення між задоволенням та діяльністю: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή «задоволення довершує діяльність» (4, 1174b 23). Отож Аристотель, зрештою, перебудовує питання αὐτάρκεια так, аби від᾽єднати її від своєї політичної моделі («добре життя» невіддільне від «доброчинства») й ототожнити з інтелектуальним споглядянням, з «життям розуму»: λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν [*sc.* διαγωγὴν] μάλιστ᾽ ἂν εἴη «так звана самодостатність передовсім пов᾽язана з умоглядним» (X, 7, 1177a 27). Безсумнівно, πρᾶξις не підкорюється примусу, котрого зазнають матеріали, що їм мусить надати форму майстер, також він не залежить від забаганок користувача, який «командує» технічним витвором, але він все ж обтяжений зовнішніми вимогами: насамперед це соціальні відносини, тобто структура, визначальна для політичного поля. Політик, прагнучи своїх цілей, залежить від співгромадян (πολῖται), своїх друзів (φίλοι), рівних йому чи схожих на нього (ὅμοιοι). Доволі дивно спостерігати, як Аристотель перевертає свої попередні судження: те, що здавалося довершеним, стає недостатнім; адже

1 **Метафізика «праксису»**

Стосунки концепту *праксису* із вченням про силу та дію (принципи якої викладені в книзі Θ «Метафізики») складні. Зупинимося на двох важливих темах, що відповідають термінології, часто вживаній у «Нікомаховій етиці».

Перша тема стосується зв᾽язку між *праксисом* та *energeia* (ἐνέργεια), терміном, що вказує на «перебування в дії» або цілковите здійснення сутності, форми, що віднайшла свою власну матерію, терміном, який у «Нікомаховій етиці» позначає буття людини, частиною котрого є *праксис*. Ἐνέργεια є «практичною» за визначенням, у своїх феноменологічних відношеннях із вправою, тривкістю, а також навичкою (ἕξις), що походить з практичної дії, перетворюючись, навпаки, на умову її можливості, згідно з «доброчесним» колом. Порівняймо: τὰς δ᾽ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν «доброчесності ми набуваємо, здійснивши щось раніше, так само як в інших вміннях» (II, 1, 1103a 31–32); ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς· αὗται γάρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιὰς γενέσθαι τὰς ἕξεις «необхідно уважно розглянути те, що стосується вчинків, а саме – як потрібно їх здійснювати; вони ж бо є визначальними, і від того, які вони, залежать навички» (II, 2, 1103b 29–30).

Вона є «практичною» також у своїх онтологічних стосунках із життям (ζωή), зрозумілим як небіологічне здійснення людського; звідси сполучення у формулюванні, що об᾽єднує *energeia* та *praxis*. ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου «ми встановлюємо, що дією людини є певне життя, а це діяльність душі і вчинки за участю розсуду» (I, 6, 1098a 12–14), або «активність», «справа» душі, але тоді втрачається властивий грецькій мові зв᾽язок між ἔργου та ἐνέργεια, який у франц. перекладі відтворено сполученням «acte»/«actions» [укр., відповідно, «дія»/«діяльність»]; καθ᾽ αὑτὰς δ᾽ εἰσὶν αἱρεταὶ ἀφ᾽ ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν. τοιαῦται δ᾽ εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ᾽ ἀρετὴν πράξεις «самі по собі гідні обрання ті (діяльності), у яких нічого крім самої діяльності не шукають. Саме такими вважаються вчинки, що відповідають доброчесності» (X, 6, 1176b 5–7). Таким чином, ἐνέργεια, яка для Аристотеля є вищою модальністю буття, в певному сенсі уявлювана згідно з моделлю практики (πρᾶξις) та її власної доброчесності. Але це твердження є досить неоднозначним, бо його ще можна зрозуміти так, ніби треба шукати «за межами власне *праксису*», на вищому рівні узагальнення, «активного» вдосконалення, до якого концепт *праксису* дозволяє лише наблизитися.

етико-політичний πρᾶξις також схожий на ποίησις, позаяк він витворює, звичайно ж, не об'єкти, а зовнішні ефекти. Тепер лише θεωρία є справжнім *праксисом*: «від споглядання не народжується нічого іншого, тоді як від дії (πρακτικῶν) більш-менш залишається щось іще (περιποιούμεθα, спрямоване на ποιεῖν) крім самого вчинку (πρᾶξιν)», (X, 7, 1177b 1–4). По суті, θεωρία посідає своє місце, узгоджуючись із парадигмою πρᾶξις.

Проте насправді змінилося саме визначення людини. Ми перебуваємо вже не в іманентності формування людини людиною, а в отворі, що дає людині (себто, фактично, деяким обраним індивідам) безпосередній зв'язок із божественним – на що, згідно з типово аристотелівським інтелектуалізмом, здатна лише θεωρία «наука» як споглядання перших принципів і перших причин, а відповідний до неї спосіб життя повністю присвячений думці та звільнений від будь-якої користі, як і будь-якої дієвості. Вочевидь, у цій перспективі (чи, може, це типово «модерне» враження?) поняття αὐτάρκεια, або самодостатність, починає суперечливо асоціюватися з репрезентацією потойбічного, від котрого залежить щастя людської істоти. Однак ідея Аристотеля полягає в тому, що теоретична діяльність вводить людського індивіда у божественний світ довершеної самодостатності, що також здійснює перевершення діяльності, по той бік протиставлень дії та схильності або діяльності та пристрасті: οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ´ ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει «так вона житиме не тому, що вона людина, а тому, що їй властиве щось божественне» (X, 7, 1177b 27–28). А втім, це перевершення або схильність до трансцендування «суто людського» виміру є саме «властивим людині»: τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος «що за природою властиве кожному, те для кожного найвище і приносить найвище задоволення; а значить, людині властиве життя, яке відповідає розуму, коли вже людина – це насамперед розум» (1178a 5–7). Θεωρία – це і є справжня ἐνέργεια, очищена від будь-якої пасивності, навіть краща за πρᾶξις, що все ж пов'язаний зі своєю протилежністю, водночас перебуваючи з нею у конфлікті.

II. МАРКСІВ ПОВОРОТ: ПЕРЕДУМОВИ, АЛЬТЕРНАТИВИ, НЕЗВОРОТНІСТЬ

Іншу концептуалізацію *праксису*, висловлену сучасною мовою, в якій грецький термін транслітеровано і пов'язано із зовсім іншим способом осмислення відношень між політикою та метафізикою, вводить формулювання Марксових «Тез про Фоєрбаха».

♦ Див. вставку 2.

Звичайно, неважко почути тут деяке відлуння Аристотелевої «практичної філософії» й, зокрема, «Нікомахової етики», що її захопленим читачем і досвідченим коментатором Маркс був усе життя: як-от, наприклад, перевертання вчення про доброчесність θεωρία (сприйнятої як «містична») та повернення до примату πρᾶξις, що остаточно встановлюється в політичній характеристиці іманентності, ціною перетворення ідеалу αὐτάρκεια або самодостатності в принцип історичного самоперетворення людства (*Selbstveränderung*). Проте це саме формулювання, з притаманними йому геґелівськими та кантівськими відлуннями, вказує на те, що відбулися одна чи декілька революцій думки, які нам треба відзначити.

Дуже схематично, підходів до розуміння поняття *praxis* було чотири. Перший, суто негативний, полягає в тому, що грецький термін πρᾶξις не знайшов протягом століть, що минули від *translatio philosophiae* з Афін до Риму аж до остаточного встановлення європейських філософій у місцевих мовах, жодного справжнього *латинського* перекладу. Це призвело до того, що відновлення того чи того аспекту аристотелівської проблематики завжди супроводжується повторенням грецького слова або його транскрипції (як-от «практика» (*pratique*) і особливо *prassi*). Зокрема, *actio* не є таким перекладом, а цілком самостійним терміном, що має своє власне поле застосування (наприклад, в царині фізики чи ораторства; див. ACTEUR). Те саме стосується, певна річ, і «теорії». Другий підхід, що проглядається крізь категорію «ідеалізму», котрому Маркс приписує розвиток «активного боку» філософії, полягає у критичній важливості, яку кантіанство та посткантіанство надають протиставленню практичної та спекулятивної точок зору, що приводить до відчутного, але парадоксального й несталого слововжитку *Praxis* (як слова квазінімецького). Це відбиток «кінця класичної німецької філософії», який Енґельс, на момент посмертної публікації «Тез про Фоєрбаха», ототожнив із Марксовою революцією. Третій підхід – це спрямована опозиція між концептуалізаціями протиставлення теорія – практика в німецькому ідеалізмі та майже сучасними концептуалізаціями французької традиції, що досягають кульмінаційної точки в позитивізмі. Ми віднайдемо сліди цієї опозиції всередині самого марксизму аж донедавна. Нарешті, четвертий підхід – це обґрунтування Марксової проблематики перевертання ідеалізму у власне «філософському» моменті «Тез», моменті, якого ніколи не будуть просто геть відкидати, а будуть відсувати вбік у процесі становлення «історичного матеріалізму», доки він не постане як предмет суперечливих дискусій у сучасних тлумаченнях Маркса.

A. «Праксис» у німецькому ідеалізмі

До думки про те, що праксис посідає центральне місце, підштовхує поєднання однієї Кантової назви (невеликий твір 1793 р. «Про приказку

"Можливо, це правильно в теорії, але не годиться на практиці (*in der Praxis*)"», або скорочено «Теорія і практика») і ролі, яку Кант (як і його послідовники) приписує «практичній філософії» як вченню про вищі, а саме моральні, цілі розуму. Але парадокс виникає негайно. Якщо Кант систематично вживає прикметник *praktisch* (і насамперед для позначення «практичного розуму» або «чистого практичного розуму»), іменник *Praxis* він застосовує лише у вищезгаданому творі. Як пояснюють перекладачі та інтерпретатори (зокрема, А. Філоненко) цього загалом важливого тексту (адже Кант тут викладає свою концепцію ролі судження в морально-політичному полі у відповідь підбуреним Берком супротивникам Французької революції, котрі роблять усталену традицію дороговказом до політичної мудрості, *Staatsklugheit*), це означає, що автор трьох «Критик» підхоплює слово *Praxis* і приписане йому «загальне місце» у тих, кого він критикує («популярні» філософи та юристи або теоретики адміністрування *Aufklärung*) і через них – університетський спадок XVIII століття, але вкладає в нього зовсім інші інтенції.

Кант субстантивує *das Praktische* «практичне» або «практичний елемент». Він має намір довести, що цей елемент не міститься в розсудливості чи вправності (*Klugheit, phronêsis*), позаяк остання, стосуючись раціональної організації цілей та засобів, відсилає до «техніки» та умов своєї ефективності, але виключно в моральності, котра керує «поняттям свободи», невіддільним від категоричного імперативу «надчуттєвим» принципом. Власне кажучи, практичний елемент, таким чином, не є технічно-практичним (*technisch-praktisch*), а радше – морально-практичним (*moralisch-praktisch*). В іншому контексті Кант називає «прагматичним» антропологічне дослідження, що вивчає перехід законів розуму до досвіду, приборкуючи в ньому «патологічний» елемент, пов'язаний із нашою чуттєвою природою, і певною мірою спрямовує такі дисципліни, як педагогіка, прикладна мораль і політика, до філософії історії (див. стосовно цього R. Eisler, *Kant-Lexikon*, стаття «Практика», с. 829 і далі). Отож філософія Канта видобуває новий концепт практичного й надає йому визначне місце у філософії («примат», як каже Кант), пов'язане із прагматичним «завданням» (див. SOLLEN) моралізації людських стосунків або з імперативом перетворення світу (у Маркса віднаходимо буквально ті самі слова, хоча він зовсім інакше уявляє собі їхню реалізацію). Вона презентує людський рід водночас як (трансцендентальний) «суб'єкт» та (емпіричний) «об'єкт» цього самоперетворення й робить людей відповідальними за це (як у творі 1784 року «Was ist Aufklärung?» людство несе відповідальність за

2

Карл Маркс: «Тези про Фоєрбаха»

Перша теза твердить [укр. пер.: Маркс К., Енгельс Ф. *Твори*. Т. 3, с. 1–4]:

> Головна хиба всього дотеперішнього матеріалізму (…) полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться тільки в формі *об'єкта* або в формі *споглядання*, а не як *людська чуттєва діяльність* (*sinnlich menschliche Tätigkeit*), *практика* (*Praxis*), тобто не суб'єктивно. Тому й трапилося так, що *діяльна* сторона (*die tätige Seite*), на противагу матеріалізмові, розвивалась ідеалізмом, але тільки абстрактно, бо ідеалізм, звичайно, не знає справжньої, чуттєвої діяльності (*die wirkliche, sinnliche Tätigkeit*) як такої (…). Тому [Фоєрбах] розглядає, як істинно людську, тільки теоретичну діяльність, тим часом як практика [*die Praxis*] береться і фіксується тільки в брудно-торгашеській формі її прояву (*in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform*). Через те він не розуміє значення «революційної», «практично-критичної» діяльності (*der «praktischkritischen Tätigkeit»*).

Друга теза твердить:

> Питання про те, чи має людське мислення предметну істинність (*gegenständliche Wahrheit*), – зовсім не теоретичне, а практичне питання (*eine praktische Frage*). На практиці (*in der Praxis*) людина повинна довести істинність, тобто дійсність і могутність, посейбічність (*Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit*) свого мислення (…).

Третя теза твердить:

> Збіг зміни обставин (*Ändern der Umstände*) і людської діяльності або самоперетворення (*der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung*) можна розглядати і раціонально зрозуміти тільки як *революційну практику* (*revolutionäre Praxis*).

Восьма теза твердить:

> Суспільне життя є по суті *практичним*. Усі містерії, які заводять теорію в містицизм, знаходять своє раціональне розв'язання в людській практиці і в її розумінні (*in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis*).

Нарешті, одинадцята теза твердить, що «філософи тільки по-різному *пояснювали* (*verschieden interpretiert*) світ, але справа полягає в тому, щоб *змінити* (*verändern*) його».

свою підлеглість (*sujétion*)). Але в рамках цього примату Кантова філософія гарантує збереження дедукції та умоглядного принципу, ототожненого з розумом.

Які зміни до цього питання додають «посткантіанські» системи? Ані Фіхте, ані Геґель не тематизують опозицію *Theorie-Praxis*, і не вживають термін *Praxis* концептуально, але навздогін збагачують його, наголошуючи відповідно на вимірі *дії* чи *діяльності* (*Tat*, *Tätigkeit*, *Handlung*, *Tathandlung*; див. TATSACHE), і також *ефективності* та *дієвості* (*Wirkung*; див. RÉALITÉ), хоча й не можна приховати, що вони будучи обидва залежні від того, що Маркс називає «ідеалізмом» (себто від проблематики *volonté* «волі), вживають цей термін у діаметрально протилежному сенсі.

Попри це, починаючи від Канта й до радикальних публіцистів епохи, що передувала Революціям 1848 року (цю епоху в Німеччині називають *Vormärz*), тематика «емансипації людства», невіддільна від «цілей практичного розуму», виявлених критичною філософією, поєднується з ідеєю «перетворення історичних умов» людського існування (охоплюючи як пізнання, так і виробництво або дію). Слово *Praxis* змінюватиме свої різні, водночас «суб'єктивні» та «об'єктивні», значення й передаватиме їхнє злиття у новому «критично-революційному» концепті досвіду (відповідно до вислову, яким Маркс згодом охарактеризує свою діалектику). З цієї точки зору, тексти Маркса (зокрема, в період 1843-1847 років) виглядатимуть не так як «вихід» (*Ausgang*), а як завершення руху «класичної німецької філософії» (Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*).

Б. «Теорія» і «практика» від Бекона до французького позитивізму

Паралельно до німецького, кантіанського і посткантіанського, встановлення «філософії практики» зовсім інше утворення відбувалося у французькому інтелектуальному просторі: те, що досягає найвищої точки в позитивістській концепції відношень між «теорією» та «практикою», як її систематизує Оґюст Конт; наступницею цієї концепції є значна частина сучасної епістемології – як у логічно-емпіричному, так і в історичному аспектах.

Щоби зрозуміти значущість цієї концепції та її внутрішній зв'язок із «соціальним статусом модерної науки» (див. G. Canguilhem, *Le Statut social de la science moderne*, неопубліковані лекції, 1961-1962), треба, безперечно, зазирнути до «Енциклопедії», а через неї – до підказок, котрі вона отримала з творів Бекона. Він говорив про *scientia activa* чи *operativa*, маючи на увазі метод, що походить із досвіду й дає змогу безмежно збільшити спроможності людства, звільненого від «вигадок» або «ідолів» та спекулятивних форм схоластики (втім, метод не цілком антиаристотелівський: навпаки, саме там він знайшов зародок першого значного поєднання природного і штучного, ποιεῖν та πράττειν). У латиномовному контексті він уживає грецьке *praxis* в окремих місцях *Novum Organum* (éd. Ellis et Spedding, t. 1, p. 180, 268, 270 тощо), аби позначити, що звернення до досвіду не відвертає дослідження від його предмета, а виступає єдиним засобом «розширити» предмет або додати до нього щось «нове». Енциклопедисти, котрі, порівняно з Беконом, мали перевагу з'явитися після розвитку математичної (ґалілео-ньютонівської) фізики, й зокрема, механіки, в розбудову котрої окремі з них зробили чималий внесок, засновують на цьому підґрунті нову епістемологію, виклад якої можна знайти у «Вступному слові» д'Аламбера, а також у статтях «Енциклопедії» «Застосування» (*application*, д'Аламбер) і «Мистецтво» (*art*, Дидро). Там вони уперше осмислюють технологічний (не вживаючи цього слова, винайденого на початку XIX століття) зв'язок між наукою фізиків чи хіміків та мистецтвом інженерів. Отож військова чи побутова техніка втрачає статус «підприємства» (себто авантюри; див. ENTREPRENEUR) й набуває статусу «розумної практики», чиї принципи виголошено наукою, але яка водночас додає необхідний практичний досвід.

У «Передмові» до «Метафізичних начал природознавства» (1786) Кант уводить цей новий вимір прикладного знання під назвою «розумне мистецтво» до своєї класифікації наук. Але він і далі зараховує його до царини емпіричних знань, раз і назавжди відокремлених від *a priori* чистих, тобто математичних, наук. Лише Оґюст Конт у другій лекції «Курсу позитивної філософії» 1830 р. і в «Промові про позитивний розум» 1844 р. концептуалізував водночас взаємний і несиметричний зв'язок, котрий математика, емпіричний метод та технологія відтоді встановили між «теорією» та «практикою». Цей зв'язок, уявлюваний як відношення абстрактного до конкретного, є водночас внутрішнім для класифікації позитивних наук, відповідно до поступу від простого до складного (від математики до соціології), і зовнішнім стосовно їхньої власної умоглядної (*spéculatif* – термін, котрий у Конта дублює «теорію») мети, наскільки пізнання законів певних явищ дає змогу передбачення (а в найпростіших випадках навіть розрахунок) технічних результатів у царині «виробничих операцій». Звідси узагальнювальне формулювання, що, на думку Конта, висловлює загальний стосунок науки та мистецтва (або індустрії, термін, який підхоплять сен-симоністи): «наука, звідси передбачення; передбачення, звідси дія». Конт зазначає, що «дві системи», сформовані «сукупністю наших знань про природу» і «тими процедурами, які ми виводимо, щоб її змінювати», є водночас «суттєво відмінними одна від одної» і нероздільними. Якщо, додає він, з «догматичної» точки зору просте неодмінно передує складному,

а абстрактне – конкретному відповідно до відношення дедукції, це не є так з історичної точки зору. Проблеми, що їх розв'язання може здійснитися лише в теорії, мають спершу виявитися на практиці, навіть коли ми дістаємося до них, як на початку історії людства, крізь завісу «теологічної» або магічної думки; і що більше складною є царина досліджуваних явищ, то довше доводиться долати цей початок, аж до звернення сучасної доби до царини соціологічних явищ, до котрих апелює політична практика.

Добре відомо, що між марксизмом і позитивізмом існує абсолютна несумісність у методі та завданнях (хоча вони й мають спільне джерело в сен-симонізмі і, через нього, в традиції енциклопедистів). Це означає, що *праксис* і *практика,* отже, мали, особливо у французькій мові, скерувати дві різні філософські парадигми. А втім, в реальній історії ідей ці стани ніколи не уникали зустрічей: вони траплялися як з боку позитивізму (тут можна згадати діалектичні ферменти, що їх, за його власним зізнанням, Карл Поппер віднайшов, старанно студіюючи працю Леніна «Матеріалізм та емпіріокритицизм», 1908), так і, безперечно, з боку марксизму (вплив Контових понять відчувається у задумі Альтюссерової концепції «епістемологічного розриву», на котрій залишив свій відбиток Башляр).

В. Марксів «праксис»

«Молодогеґельянці», котрі знову вводять термін *Praxis* у філософію чи радше в поєднання філософії та політики, сформувалися за визначенням у горизонті Геґелевої системи; однак вони одразу намагаються подолати або зруйнувати цей горизонт, аби наново ствердити вищість суб'єктивності (революційної, творчої) над тим, що вони сприймають як об'єктивізм «кінця історії» та легітимацію державних інституцій (хай навіть останні, як у Геґеля, просякнуті лібералізмом). Також вони надають фундаментальної ваги темі критики, яка є для них не лише деконструкцією онто-теології, а й переглядом цінностей установленого ладу. Саме тому вони повертаються до Кантової спадщини, радикалізованої Фіхте та Шеллінґом. У «Prolegomena zur Historiophie» (1838) Авґуст фон Чешковскі творить вислів «філософія праксису», якому він надає значення *Selbsttätigkeit* «самодіяльності» або вивільнення діяльності, що відкриває історичний простір трансформації та самосвідомості. У творі 1841 року «Європейська тріархія» і в статті 1848 року «Philosophie der Tat» («Філософія дії») Мозес Гесс (котрий упродовж кількох років тісно спілкувався з Марксом і Енґельсом) систематизує ідею вільного колективного *праксису*, що плекає в собі людське «майбутнє», і пов'язує його із соціалістичним символом віри. Але він також протиставляє його іншому *праксису*, «матеріалістичному» і «юдейському» (у тому сенсі, якого йому надавав німецький протестантизм – тобто спрямованому на егоїстичний інтерес на противагу універсальній емансипації; див. його твір «Гроші»). Отже, етико-політичний розкол проходить усередині самого принципу *праксису*, протиставляючи два рухи: привласнення і трансформацію світу. Зі свого боку, Арнольд Руґе (співзасновник, разом із Марксом, «Annales franco-allemandes», єдине число котрого вийшло в Парижі у 1844 р.) використовує *праксис* у перспективі «філософії праці». Усі ці паралелі не тільки важливі для розуміння неявних алюзій у формулюваннях «Тез про Фоєрбаха» (котрі з огляду на це треба читати як прихований формуляр). Вони висвітлюють надзвичайне напруження, що постійно проймає думку Маркса, впливаючи на вживання ним слова *праксис*: він також намагається знайти пролам до майбутнього в рамках закритого об'єктивного духу та інституцій буржуазного суспільства, і в цьому сенсі дошукується форми й суб'єкта «революційної дії» (йому видається, що він знаходить їх у пролетаріаті та робітничому соціалізмі), але він не міг покірливо відмовитися від перспективи дієвості. Він хоче, щоб емансипаційна самодіяльність або здійснення свободи походили від елемента чистої волі та її активізму й були «матеріально» трансформацією світу. Для цього потрібно, щоби ця самодіяльність вписувалась у процес розвитку соціальних відносин та конфліктів, і, в кінцевому підсумку, матеріального життя («способи виробництва»), розвиток якого вона визначає. Отож Марксове використання терміна *праксис* є водночас і спадщиною, і критикою точки зору молодогеґельянців. Це до певної міри дозволяє зрозуміти хиткий статус терміна у самого Маркса і подальших марксистів.

Поняття *праксис* посідає центральне місце в «Тезах про Фоєрбаха» (написаних 1845 р. разом із «Німецькою ідеологією», опублікованою посмертно 1888 р.), де воно відіграє роль наріжного каменя; відповідно, тези систематично розвивають різні його аспекти. Але раніше Маркс уже звертався до цього терміна, або до прикметника «практичний» (*praktisch*), зокрема, в низці нарисів, написаних упродовж 1843-1844 років: «Єврейське питання», «Листи до Руґе», «До критики Геґелевої філософії права» (усі вони були опубліковані у «Франко-німецьких анналах»), «Святе сімейство» (у співавторстві з Енґельсом). Можна зробити висновок, що «зведення рахунків» із представниками ліберальної постгеґельянської філософії (Бауер), а також із антропологічним комунізмом (Фоєрбах) спричинило перегортання ідеї *праксису*. Ця ідея, що від початку містила негативні конотації, аж до алюзій, сповнених антисемітськими стереотипами, в «Єврейському питанні» щодо «практичного» (тобто діляцького) духу юдаїзму на противагу християнському ідеалізму, на сліди якого ми натрапляємо в першій тезі «Тез про Фоєрбаха», стає проявом перетворювальної дії, що звільняє людство, й зводиться не до певної репрезентації, а

до умови входження як її внутрішньої детермінації того, що постає як її протилежність і що вона має подолати: «чуттєвого», реального чи матеріального буття «соціальних відношень», які є «дійсною сутністю» людини (Шоста теза). Щодо неї Маркс одразу зазначає, що історичний розвиток збігається з розвитком виробничих дій та сил праці (де свідомість є більш-менш самостійною функцією або висловом). Те, що сказано, з одного боку, в термінах «пролетаріату», «універсального» класу, агента «людської революції» на відміну від суто «політичної» буржуазної революції, з другого боку, подібним чином висловлюється в термінах історичного *праксису* і заміни «зброї критики» на «критику зброї».

Доводиться констатувати, що ця подібність, яку сьогодні назвали б перформативною, засновуючи «новий матеріалізм», котрий не зводиться до сенсуалізму Просвітництва, виявляється у своїй первинній конструкції хиткою, позаяк, минувши цей специфічно критичний момент, Маркс відмовляється від цієї термінології (й зокрема, від посилання на *праксис*). До того ж доводиться відзначити, навздогін, що переміна місця, засвідчена цією подібністю, не втрачає своєї актуальності: вона не лише скеровує у філософії безнастанний, визначальний, з марксистської точки зору, пошук «зустрічі» науки про матеріальні умови історії з бунтівною силою емансипаційних рухів, а й утворює горизонт чималої кількості сучасних філософських досліджень, що мають намір поставити питання про межі репрезентації і, як наслідок, самого філософування. У цьому сенсі зміна є незворотною. Ми вбачаємо три, помітні у самого Маркса, підстави цього спровокованого у філософії розриву. Перша стосується того факту, що «практична діяльність», осмислена також як справжній «диференціал історії» (замість свідомості чи моральності), сама скасовує класичні розрізнення πρᾶξις та ποίησις, що надавали можливість автономізувати θεωρία. Таким чином, очевидно, що приписування ролі носіїв цих інстанцій, агенцій (*agencies*) або «дієвих сил» людини, окремим, визначеним раз і назавжди соціальним класам або типам (люди дії, виробники, інтелектуали чи спостерігачі) виявляється поставленим під сумнів. Друга, сформульована з незрівнянною силою в Другій тезі, стосується того, що віднині проблематика істини виходить за межі не лише принципів мислення, а й трансцендентності думки стосовно своїх умов, побудованих на моделі теологічного дуалізму, – аби перенестися в іманентність того, що Маркс називає терміном *Diesseitigkeit*, який непросто перекласти французькою (хоча він добре зрозумілий у своєму теологічному походженні – «поцейбічність» на відміну від «потойбічності»): те, що філософи можуть також назвати «світ», «досвід», «самі речі», «праця», «повсякденність». Щоб вписати це водночас іманентне і продуктивне спрямування у філософську традицію (щоправда, традицію радше приховану, ніж домінантну) Марксу доводиться схожим чином згадати формулу Віко: *verum ipsum factum* «істинне саме вчинене». Нарешті, третя підстава – це те, що практична діяльність, або *праксис* (невіддільно продуктивний або *пойетичний*, включаючи й момент теорії), є діяльністю первісно соціальною чи, радше, «трансіндивідуальною». Це означає, що взаємна дія або відносини (навіть комунікація) не виникають навздогін, а завжди вже уможливлюють своє існування. Це, щонайменше в принципі, відкриває програму подолання метафізичних опозицій між окремим і загальним або між суб'єктом і об'єктом (що спершу стосувалися у Маркса людини та природи: *праксис* є «гуманізацією природи і натуралізацією людини», тобто він є дійсною історією суспільства – тема «Німецької ідеології», написаної разом з Енґельсом у 1845 р.).

III. ПІСЛЯ АРИСТОТЕЛЯ І МАРКСА: ДИЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ДІЇ

Історія філософії не містить таких мов або способів мислення, що були б непідвладними дії часу. Будь-яка заснована колись концептуальна сталість може бути відновлена, але це не означає, що вона може залишитися незмінною. Одна з підстав цього відхилення полягає в ефекті незворотності перекладів або відтворень, предметом яких стали певні слова як носії фундаментального запитання. Саме такою є ситуація, де ми перебуваємо стосовно *праксису*. Щоб завершити цей генеалогічний нарис, відзначимо два типи термінологічних труднощів. Одні, всередині марксистської традиції або в тісному зв'язку з нею, стосуються відновлення ідеї «філософії праксису» в XX столітті. Другі стосуються перешкод, що постають в інших сучасних філософських течіях стосовно використання терміна *praxis* (зрозумілого у формі «повернення до Аристотеля» або «повернення до Канта»), на підставі присвоєння того, що було предметом розгляду для Маркса (і які тим самим засвідчують силу цього присвоєння). Тим більш значущими виявляться винятки.

A. Антоніо Ґрамші та «філософія праксису»

Вислів *праксис* є одним із провідних у «Тюремних зошитах» («Quaderni del carcere»), написаних між 1926 р. і 1937 р., у фашистських в'язницях й опублікованих, під різними рубриками, після 1945 р. – у фрагментарному творі, котрий розглядають як «нове заснування» марксистської філософії. Хтозна, чи ішлося там певним чином про закодований термін, задуманий для дезорієнтування цензури. Але цей термін, винайдений в італійській мові в адаптованій формі (*filosofia della prassi*, що не є ані більш вживаним *pratica*, ані чужомовним запозиченням), добре підсумовує спрямування інтелектуального зусилля, що його прагне здійснити

переслідуваний комуністичний лідер, маючи на меті радикалізацію історицизму (*storicismo assoluto*). Щоб зрозуміти важливість терміна, треба вписати його у подвійний контекст: «критичного» перетворення марксизму та італійського геґельянства, для якого характерним був «актуалістський» напрямок (Джентиле).

Хоч як парадоксально це звучить, найвпливовішим текстом «критичного марксизму» XX століття є книга, якої сам автор зрікався після засудження її з боку Третього Інтернаціоналу і яка мала б, отже, залишитися без майбутнього. Навпаки, вона надихнула весь розвиток Франкфуртської школи: від Адорно і Горкгаймера до Габермаса включно, – та різних дисидентських філософських течій усередині «реального соціалізму» (Аґнес Геллер та «будапештська школа», автори колективної збірки «Індивід та праксис» 1975 р. [див. *Dictionnaire critique du marxisme*, стаття «Praxis», 2e éd., p. 912], Гайо Петрович та югославська група «Праксис», редакція часопису з однойменною назвою, що виходив з 1965 р.), не враховуючи інших, немарксистських філософій (Гайдеґґер). Йдеться також про збірку «Geschichte und Klassenbewusstsein» Ґеорґа Лукача (1923). Як і твір Ґрамші, хоча й в зовсім інший спосіб, вона засвідчує відновлення антинатуралістської точки зору (на противагу тлумаченню історичного матеріалізму як економічного детермінізму) в марксизмі, котрий був сучасником кризи імперіалізму (війна 1914-1918 рр.), революцій «совєтського» чи «радянського» типу (*des révolutions de type soviétique ou «conseilliste»*) (не лише в Росії, а й у Німеччині, Угорщині, Італії) та пошуку нових форм союзу між інтелектуалами й робітничими масами, але якому судилося швидко зазнати поразки всередині офіційного комуністичного руху. Увесь проект Лукача в «Історії та класовій свідомості» спрямований проти процесу *Verdinglichung* «уречевлення» думки і дії в формі товарної раціональності, поширеної капіталізмом на всі сфери існування, а також юридичного, технологічного та наукового об'єктивізму, які, на думку автора, утворюють ідеологічний відповідник раціональності. Однак, зіткнувшись із цим тотальним відчуженням, котре насамперед вимагає осмислення його сутності, треба шукати можливості критики, опору і революційного відкидання не в чистому волюнтаризмі, а в заснуванні всередині самого суспільства (як його іманентний негатив, його «розпад», як сказав би Маркс) «тотожного суб'єкта-об'єкта» історії (вислів геґелівсько-шеллінґівського походження), яким власною персоною є пролетаріат. «Класова свідомість» пролетаріату, названа також «практичною свідомістю» (тобто такою, що безпосередньо переходить від буття до дії, не спиняючись на стадії абстрактної репрезентації), відтак виступає як протилежність та необхідний продукт капіталістичного уречевлення. Звернення до цієї, невідомої Марксу, соціополітичної категорії класової свідомості показує, що в єдності протилежностей «суб'єкта-об'єкта» важить перший термін (що відповідає також розриву симетрії, постульованому Марксом у «Тезах про Фоєрбаха», між подоланням чистого натуралізму і подоланням чистого гуманізму, на користь останнього). Через це Лукач повсякчас говорить про *праксис* як «*праксис* пролетаріату», що формує найвищу емпіричну референцію, а також у багатьох випадках міф про втілення універсального руху історії та її кінець у месіанському, водночас одиничному й всюдисущому «діячеві».

Відновлення у Ґрамші вислову *filosofia della prassi* має зовсім іншу генеалогію, що триває довший період. Як нагадує А. Тозель (який всебічно і тонко дослідив цю тему), цей вислів спершу, в рамках певного історицистського різновиду марксизму Другого Інтернаціоналу, віднайшов Антоніо Лабріола, котрий надихався ідеями Віко і наголошував на «морфогенезі» суспільств, що походить з їхньої внутрішньої конфліктності. Але вирішальним тут виявилося втручання Джентиле.

♦ Див. вставку 3.

Сьогодні дедалі охочіше визнають надзвичайно глибокий вплив Джентилевого актуалізму на Ґрамшеву концепцію філософії праксису, навіть якщо його модальності та обсяг становлять (особливо в Італії) предмет гострих суперечок. Насправді він є одним з типових проявів *coincidentia oppositorum* [збіг протилежностей – термін, що походить від Миколая Кузанського], що залишає трагічний відбиток на стосунках філософії та політики у великій «європейській громадянській війні» XX століття. Ґрамші й сам почав практикувати (за часів революції туринських рад) віталістичний, активістський та стихійний марксизм під впливом сорелівських концепцій «пролетарського насильства» та всезагального страйку як особливої форми втручання мас в історію. У вживаному в «Quaderni» понятті *праксису*, глибоко оновленому прочитанням Макіавеллі, яке підштовхує до переосмислення дії революційної партії на кшталт «нового Державця», що прагне перетворити «пасивні революції» сучасного суспільства на «національно-народну волю», а також у перетлумаченні (за допомогою дуже уважного вивчення американського «прагматизму») органічної Геґелевої концепції держави в термінах культурної гегемонії та демократизації культури, моменти насильства і навчання містяться в ідеї діалектичного процесу, за визначенням незавершеного й нерівномірного. Цей процес має на меті народження умов колективного *праксису* або історичної ініціативи мас, позаяк він виявляє приховану можливість у співвідношенні сил соціальної структури. По суті, він є фігурою спрямованого переходу від пасивності, котру класове панування нав'язує «підкореним» соціальним групам (те, що Ґрамші називає «економічно-корпоративною стадією»),

до «морально-інтелектуальної реформи», яка має дати їм змогу стати дієвцями власної історії (і в цьому сенсі він, здається, формально відтворює аристотелівське визначення руху як «здійснення того, що вже є в потенції»). Але радше ніж про «чистий акт», виправляє себе сам Грамші, йдеться про акт «нечистий», «реальний в найбільш приземленому й повсякденному розумінні слова», тобто невіддільний від матерії, що накладає свої обмеження (*Quaderni del carcere*, p. 1492, цит. за: A. Tosel, «Le Marx actualiste de Gentile et son destin», *Archive de philosophie*, 56/4, oct.-déc. 1993, p. 571). «Оптимізм волі» та «песимізм розуму» – етичні складові актуалізованого й діалектизованого φρόνησις – також характеризують точку зору *праксису* й забороняють змішувати абсолютний історицизм із суб'єктивізмом або тоталітаризмом.

А. Феноменологічна проблематика

А втім, сучасні, постмарксистські видозміни *праксису* жодним чином не обмежені геґелівською

3 «Маркс італійською»: Лабріола, Джентиле і «filosofia della prassi»

▸ **ATTUALITÀ**

У Антоніо Лабріоли *prassi* позначає належність «праці думки» (частину якої складають наука і філософія) до «праці історії» (яка сама є вкоріненою в історію організації праці). Це наполягання на праці й намагання розширити її поняття, безперечно, є результатом впливу Маркса, але аристотелівські акценти у формулюваннях Лабріоли також відчутні, коли він намагається висловити політичне та антропологічне значення праці: «Для історичного матеріалізму становлення (…) є самою реальністю; як реальне є *prodursi* «продукування себе» людини, що вивищується над животінням до повної свободи (якою є комунізм)» (*La Concezione materialistic della storia*, 1896, цит. за: A. Tosel, *Marx en italiques*, p. 33).

Тексти Лабріоли стали предметом тривалої дискусії з боку двох великих представників італійського ідеалізму, сформованого прочитанням Геґеля. Тоді як Бенедетто Кроче радше в кантівському, ніж у геґелівському дусі віддає перевагу *pratica*, Джованні Джентиле, метр неогеґельянства (і в майбутньому офіційний філософ фашизму), на свій лад розробляє вислів «*filosofia della prassi*». Він ексгумує «Тези про Фоєрбаха» і, обстоюючи їхню важливість, відтак перетворюється на захисника революційної інтерпретації марксизму водночас і від його соціал-демократичних речників (Лабріола), і від ліберальних критиків (Кроче). Марксизм, аж до спеціальних економічних викладів, є для нього «великою» філософією, не так історії, як саме *праксису*, тобто трансформаційної дії, яка виражає втручання в історію творчої суб'єктивності, водночас іманентної становленню й руйнівної щодо часової тяглості. Саме цьому теоретизуванню *праксису* в термінах перманентної революції, котру він вважає «перевернутим ідеалізмом», Джентиле хоче протиставити власну спіритуалістичну концепцію під назвою «актуалізм» (див. *Teoria generale dello spirito come atto puro*, відповідь на «Logica come scienza del concetto puro» Кроче).

Гегельянство, на яке покликається Джентиле, не можна ані осмислити, ані розробити, не зрозумівши і не подолавши урок Маркса, тобто онтологічну єдність думки та дії, і, правду кажучи, у цьому поєднанні знову відчутні майбутні «активістські» акценти (радикальна критика ідеї «пасивності» і, як наслідок, будь-якої зумовленості дії «даними» умовами й обставинами), що походять радше з фіхтеанської традиції (до якої Джентиле так само наближається у формалізації принципу в термінах афірмації «Я», *lo assoluto*, суб'єкта «чистого акту»). Але в кінцевому підсумку мета актуалізму (який, на переконання Джентиле, можна застосувати в рамках «тотальної держави» Муссоліні) полягає у встановленні «процесу постійної самоосвіти суспільства», що буде самою формою конкретного становлення духу, і в цьому сенсі *праксисом*.

БІБЛІОГРАФІЯ

CROCE Benedetto, *Logica come scienza del concetto puro* (1905), rééd. C. Farinetti (éd.), Naples, Bibliopolis, 1996;

– *Filosofia della Pratica. Economia ed Etica* [1907], rééd. Bari, Laterza, 1973.

GENTILE Giovanni, «La filosofia della prassi», in *La Filosofia di Marx*, Pise, 1894; nouv. éd. Firenze, Sansoni editore, 1974; *La philosophie de Marx*, trad. fr. G. Granel et A. Tosel, Mauvezin, TER, 1995;

– *L'atto del pensare come atto puro* (1911), Florence, Sansoni, 1937; *Teoria generale dello spirit come atto puro* (1916), rééd., Florence, Sansoni, 1959; *L'Esprit, acte pur*, trad. fr. A. Lion, Félix Alcan, 1925.

LABRIOLA Antonio, *Saggi sulla concezione materialistica della storia*, nouv. éd. E. Garin, Laterza, Bari, 1965.

TOSEL André, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Mauvezin, TER, 1991.

традицією. Навпаки, серед найцікавіших з них фігурують такі, що спонукають до зустрічі з феноменологічною проблематикою, натхненною Гусерлем і Гайдеґґером, і намагаються критикувати виключне спрямування на свідомість чи спекулятивну концепцію існування. Найважливішим іменем тут очевидно є ім'я Сартра.

У двотомнику «Критика діалектичного розуму», перший том якого («Теорія практичних ансамблів») було завершено та опубліковано за життя автора (1960), Сартр поєднав велику кількість філософських джерел: не лише Гусерль, Гайдеґґер і Маркс, але також Геґель, К'єркеґор та інші менш очевидні джерела (фіхтеанство й берґсонізм Сартра дуже глибокі), не оминаючи численні згадки з історіографії та гуманітарних наук. Центральне поняття, яке він розробляє, – це поняття *праксису*: по-перше, як «індивідуального *праксису*», а потім як «історичного *праксису*», що проходить через сутнісне опосередкування «групи» (згідно з різними інституційними чи спонтанними модальностями – швидкоплинними, як-от рух революційного натовпу, пов'язаний «присягою» на кшталт обітниці у Залі для гри в м'яч [приміщення у Версалі, де 20 червня 1789 року зібралися депутати третього стану французьких Генеральних Штатів і присяглися не розходитися, доки не буде вироблено конституцію], або довготривалими, як-от клас разом із його представницькими організаціями). Сартр програмно вивчає два рухи або переходи: «від праксису індивідуального до практико-інертного» й «від групи до історії». Тут ми віднаходимо (хоча й під іншими назвами) проблематику, на котру вже натрапляли (зокрема, проблематику уречевлення, яка у Сартра пов'язана зі специфічним образом «серійності» дій та груп). Проте також, безсумнівно, тут бачимо оригінальну розробку.

В одному сутнісному вимірі ця розробка походить із того, що цікавило Сартра вже в його перших текстах: потреби розрізнення, *наперекір* трансцендентальній традиції, де від початку була вкорінена феноменологія, структури свідомості як поля «прицілу», спрямованого на об'єкти (сутнісно «іманентна» структура, котру в статті 1937 р. «Трансцендентність *ego*» Сартр навіть порівнює зі спінозівською субстанцією, що продукує власні модуси), і структури *ego* або сутнісно «трансцендентного» суб'єкта, а отже, другорядного й представленого в самій свідомості. Хіба *праксис*, яким він займатиметься пізніше, після того, як проголосить марксизм «нездоланним горизонтом для філософії нашого часу», не є насамперед поглибленням цієї тематики зсуву: інтенційності, що передує усій свідомості і тим самим її перевищує? Ось чому рух тоталізації, який, на думку Сартра, складає структуру інтелігібельності історії і повинен водночас проходити крізь конфлікт (класову боротьбу) й призводити до його подолання, мусить неодмінно вкорінюватися в *праксисі*. Але, в остаточному підсумку, він робить це негативним і суперечливим чином. У цьому полягає інша визначна неповторність сартрівської концепції: оскільки *праксис* завжди має чинити з індивідами з огляду на їхнє об'єднання (навіть злиття) у спільноту, він докорінно втрачений або, як каже Сартр, «вкрадений» у його власних суб'єктів. В умовах нестачі, які є умовами людської історії і які Сартр розглядає згідно з радикально конфліктною (по суті, вельми гобсівською) моделлю, *праксис* може здійснюватися лише через самовідчуження. Він прагне неможливого: «робити історію» в самих формах інституції, пасивності, залежності. Проте, як говорив Маркс в одному реченні з «Вісімнадцятого Брюмера Луї Бонапарта», котре Сартр невтомно розтлумачував, «люди самі роблять свою історію, але вони її роблять не так, як їм заманеться, не за обставин, які б вони самі обирали». Обставини *праксису* (тобто матеріальна нестача, й на цій підставі невдача інших *праксисів*) його вивільнюють й одразу ж повертають *праксис* проти цих обставин. Однак *праксис* ніколи не відмовляється домагатися цього неможливого «вивільнення» інертності і притаманної йому невдачі. *Праксис* – це «попри все» людського становища.

♦ Див. вставку 4.

С. Детермінації марксизму поза його «горизонтом»

Мало просто покинути горизонт марксизму для того, щоб уникнути його детермінацій. Можна навіть припустити, що в одному більш-менш визначеному аспекті саме його обтяжливе сусідство зумовлювало хитання деяких сучасних філософських течій щодо застосування ними терміна *праксис*, хоча це й видавалося б природним, і зокрема, коли вони припускали як центральний елемент «повернення до Аристотеля», чи то під кутом етики розсудливості й судження, чи то під кутом впорядкування дискурсу і його використання в публічному просторі. Можна згадати декілька значущих випадків, які є тим паче цікавими, що вони також порушують проблеми перекладу та ідіоматичної особливості.

1. Прагматизм без практики

Можна поцікавитися, чому взагалі термін *practice* не став предметом теорії в американському «прагматизмі» – філософії, що засновується на зверненні до досвіду, дії та практики. Назва «прагматизм» була винайдена Чарльзом Сандерсом Пірсом, підхоплена Вільямом Джеймсом і Джоном Дьюї, й надалі модифікована Пірсом, який, через вульгаризацію, відкинув її на користь «прагматицизму» – як показує цей уривок із «Collected Papers»:

> *His (the writer's) word «pragmatism» has gained general recognition in a generalized sense that seems to argue power of growth and vitality. The famed psychologist, James, first took it up, seeing that his «radical empiricism» substantially answered to the writer's definition of pragmatism, albeit with a certain*

difference in the point of view. (...) But at present, the word begins to be met with occasionally in the literary journals, where it gets abused in the merciless way that words have to expect when they fall into literary clutches (...) So then, the writer feels that it is time to kiss his child good-by and relinquish it to its higher destiny; while to serve the precise purpose of expressing the original definition, he begs to announce the birth of the word «pragmaticism», which is ugly enough to be safe from kidnappers.

Запропоноване ним (автором) слово «прагматизм» було визнано широким загалом у тому узагальненому сенсі, що, здається, наголошував на силі росту і життєвості. Першим його підхопив відомий психолог Джеймс, побачивши, що його «радикальний емпіризм», по суті, відповідає визначенню автором прагматизму, хоча й з деякою різницею у розгляді (…). Але нині це слово раз по раз почало зустрічатися в літературних журналах, де його жахливо перекручують у той нещадний спосіб, якого словам слід чекати, коли вони потрапляють у літераторські лапи (…). Отож автор відчуває, що настав час попрощатися зі своїм дітищем й віддати його вищій долі; водночас, ставлячи чітку мету висловити оригінальне визначення, він просить проголосити народження слова «прагматицизм», яке є достатньо потворним, аби убезпечитися від викрадачів дітей.

Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. Hartshorne and P. Weiss (ed.), Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1931-1935 (vol. 1-6), vol. 5, p. 414.

Пірс ніколи не вживає слово «праксис», а термін *practice* він майже не досліджує, хоча вживає його доволі часто у визначальних висловах: «*in practice*», «*the practice of*». Мова прагматизму є радше мовою *facts* («фактів», включно з «фактами свідомості»), *experience* («досвіду», включно з «чистим досвідом»), *behavior* («поведінки», особливо у Дьюї та Міда). *Practice* визначається не інакше як через звернення до фактів і переходу до практики, котрим протиставлені теорії, як це показують типові вислови *practical application* «практичне застосування», *application to practice* «застосування на практиці» (Peirce, *ibid.*, 2.7). З «аристотелівської» точки зору, перед нами щось на кшталт перегортання між *praxis* і *pragmata*. Наприклад:

The value of Facts to it (science), lies only in this, that they belong to Nature; and Nature is something great,

4

Альтюссер: «практики» проти «праксису»

Вплив теоретизування Лукача і Ґрамші, але насамперед потужний авторитет сартрівської концепції *праксису*, дають змогу краще зрозуміти підстави, що спонукали іншого великого представника французького філософського марксизму 1960-х років, Луї Альтюссера, взагалі відкинути цей концепт. Немає сумніву, що Альтюссерове розуміння марксистської філософії також походить з критичного перечитування Геґеля, програма якого була названа в «Тезах про Фоєрбаха» «новим матеріалізмом». Безперечно, вона завдячує Ґрамші (а через нього – Макіавеллі) радикальною концепцією еквівалентності між теорією і практикою. Але, взявши участь у структуралістській пригоді й вирішивши викорінити шкідливі паростки суб'єктивізму та історицизму, що перешкоджають встановленню революційної науки, філософ з вулиці Ульм вбачає у *праксисі*, й зокрема в «діалектиці» людської праці та матеріальної чи інституційної інерції, лише нову оболонку спіритуалістичних дуалізмів. Утім, Альтюссер говорить не так про «практику», як про «практики» (включно з «теоретичною практикою», що займається загальністю концептів). Здається, він намагається теоретизувати їхню аналогію (у тому самому сенсі, в котрому метафізика говорила про аналогію буття) за моделлю «загального виробництва», внаслідок цього зводячи *prattein* до *poiein* (це властиво, як ми бачили, французькій позитивістсько-продуктивістській традиції). Якщо придивитися пильніше, Альтюссер, проте, проробляє це дуже несподіваним чином, настільки ж неповторно й оригінально, як і Сартр, котрому він постійно опонує. Теорія – це лише одна практика серед інших. Кожна практика внутрішньо «зумовлена» усіма іншими, які вона передбачає, опираючись на них у «домінантній тотальності», підданій безперервним змінам. Практика «продукує» не так «об'єкти» чи результати, як «ефекти», котрі становлять з нею одне ціле (типово структуралістська теза, але в «Капіталі» Маркс говорить про «подвійний характер праці», доводячи, що наслідком праці є виробництво не лише товарів, а й суспільних відносин): «ефекти знання», «ефекти суспільства», «ефекти суб'єктивності», навіть «ефекти переносу» (в царину несвідомого) тощо. Практика є, по суті, «боротьбою», згідно з моделлю класової боротьби (як вважає Альтюссер, в її горизонті), або поєднанням протилежних тенденцій: знання й незнання, виробництва та експлуатації, ідентифікації та відчуження (в розумінні Брехта) … Можна стверджувати, що разом із цими парадоксальними характеристиками *poiein*, по суті, перетворюється на складну форму *prattein* – щоправда, як «процес без суб'єкта», але не без агента (або «агенції»).

БІБЛІОГРАФІЯ

ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, François Maspero, 1965.

LECOURT Dominique, *La Philosophie sans feinte*, J.E. Hallier/Albin Michel, 1982.

> *and beautiful, and sacred, and eternal, and real. It therein takes an entirely different attitude toward facts from that which Practice takes. For Practice, facts are the arbitrary forces with which it has to reckon and to wrestle. Science (...) regards facts as merely the vehicle of eternal truth, while for Practice they remain the obstacles which it has to turn, the enemy of which it is determined to get the better. Science feeling that there is an arbitrary element in its theories, still continues its studies, (…); but practice requires something to go upon, and it will be no consolation to it to know that it is on the path to objective truth – the actual truth it must have.*
>
> Цінність фактів для неї (науки) полягає лише в тому, що вони належать природі; а природа – це щось велике, прекрасне, священне, вічне і реальне. Отже, наука ставиться до фактів зовсім по-іншому, ніж до них ставиться практика. Для практики факти є довільними силами, з котрими вона мусить рахуватися й боротися. Наука (…) розглядає факти просто як провідник вічної істини, тоді як для практики вони залишаються перешкодами, котрі треба подолати, ворогом, якого потрібно побороти. Наука, відчуваючи, що в її теоріях є певний довільний елемент, все ж продовжує свої дослідження; (…) але практика вимагає чогось, на що вона може опертися, і її не втішить знання того, що вона перебуває на шляху до об'єктивної істини – вона мусить мати істину дієву.
>
> Peirce, *ibid*., vol. 5, p. 589.

Підкреслене звернення до *Practice* тут не дуже вдало приховує відсутність проблематизації самого концепту або знецінення його в очах істинної науки. У цьому полягає парадокс філософії, що називає себе «прагматизмом», але віддає перевагу мисленню в термінах факту та істини, а не «практики».

2. Габермас: від «праксису» до комунікативної дії

Сформувавшись усередині Франкфуртської школи, до котрої він спершу належав як послідовник, але також зазнавши впливу з боку американського функціоналізму та *linguistic turn* «лінгвістичного повороту» 1960-х років, приєднавшись у політиці до конституціоналізму та космополітизму в кантівському дусі, Юрґен Габермас починає по-своєму застосовувати «критичну» опозицію *техніки* (до якої, цілком у стилі Лукача, він додає *épistêmê* або «об'єктивну» науку) і *практики* (*Praxis*, у німецькій транскрипції цього терміна): як сукупність рухів із визнання природного права, але також як боротьбу проти відчуження, товарного фетишизму, уречевлення, «спроектованих у сферу громадської думки» (*Öffentlichkeit*), де вони стають предметом дискусій та декларацій у такий спосіб, аби вивести звідти ідеал спільноти. Отже, він перекладає на цю близьку до марксизму мову Веберове розрізнення *zweckrationales Handeln* цілераціональної дії та *wertrationales Handeln* ціннісно-раціональної дії, віддаючи незаперечну перевагу останній. Але коли Габермас нарешті віднаходить специфічний для своєї філософії концепт, який передає зв'язок дискурсивних форм і юридичних норм у розвитку «громадянського суспільства», пов'язуючи його з «життєвим світом» (*Lebenswelt* – концепт, що походить від Ґусерля), – а саме концепт «комунікативної дії (або діяльності)» (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981), – він відмовляється від вживання терміна *Praxis*. Цей термін, безумовно, зберігає в його очах одразу і надто вирішальні конотації, і надто монопольний зв'язок із репрезентацією історії громадянського суспільства як розвитку капіталістичного розподілу праці та ринку, що досягає кульмінації в небезпечній переоцінці соціального антагонізму, на шкоду досягненню політичного консенсусу щодо фундаментальних демократичних цінностей.

3. Арендт і «дія»

Найбільш значущим для предмета нашого дослідження є приклад Ханни Арендт, позаяк вона прямо звертається до антропологічної проблеми перебудови концепцій, що походять від Аристотеля і Маркса. Арендт добре знається на творах Маркса, з ідеями якого вона постійно вела критичний діалог, і вона посідає оригінальне місце в «неокласичній» течії політичної думки, яка намагається так переформулювати ідеал *phronêsis* (те, що Х. Арендт також, відсилаючи більше до Канта, ніж Аристотеля, називає «судженням»), аби захистити автономію політичних цілей як від ідеологічних тоталітаризмів, так і від соціально-економічних редукціонізмів (і тим паче від їхньої змови). Головним концептом Ханни Арендт, котрий усебічно розглянуто у «The Human Condition» (1958; intr. M. Canovan, University of Chicago Press, 2e éd., 1988; укр. вид.: Арендт Г. *Становище людини*. – Л.: «Основи», 1999), є «дія».

Концепція дії Х. Арендт, що закладає основи конструювання стосунків між різними «сферами» людського існування (інтимність, приватна сфера, публічна царина, галузь знання), а також критики модерності, що стала свідком тріумфу утилітарних цінностей (притаманних *animal laborans* «живій істоті, що працює» (лат.) у гонитві за матеріальним щастям) над *vita contemplativa* «споглядальним життям» і самою *vita activa* «дієвим життям», своєю чергою, представлена «тріадою», для якої дія є хитким завершенням: *labor*, *work*, *action* («праця», «робота», «дія»). Які стосунки вона підтримує з Аристотелевими тріадами, з котрих ми починали, – і які з Марксовою концептуалізацією соціальної практики?

Ці два питання важко відокремити одне від одного. Вочевидь, Арендт видаляє θεωρία за межі її топіки і береться за роздвоєння концепту ποίησις (або відокремлення τέχνη від ποίησις, що співвідносяться, відповідно, з *labor*,

«матеріальною» працею, що має відтворювати умови тваринного життя чи «добробуту», тріумфуючи в ідеалі суспільства споживання, і *work*, «роботою», що має завдання вписати ознаку людськості в тривкість світу або забезпечити вищість штучного над природним, за допомогою технології й особливо мистецтва). Це нове розділення (яке дещо нагадує термінологію Просвітництва: «Тлумачний словник (…) *мистецтв і ремесел*» – підзаголовок «Енциклопедії», за тим винятком, що там їм треба було надати гідного статусу) дає змогу вписати марксистську концепцію соціальної практики не лише за межі поля «дії» або *праксису*, а й всередину самої інстанції «роботи» і «мистецтва», в чисту безпосередність «робити» і «майструвати» (*making*), отже, «ремесла», з усією традицією, що походить від Лока, котрий перетворив людську працю на ціннісне мірило.

Тим часом Арендт вживає термін *праксис* лише як неперекладне «грецьке слово» на позначення концепції світу, притаманної античності, зокрема, Платону й Аристотелю. Але вона не збирається просто повторювати Аристотелеву точку зору. Йдеться не лише про заклопотаність тим, аби писати загальновживаною мовою. Річ радше у тім, що в концепті «дії» вона вбачає введення елемента, цілком невідомого древнім: історичності, у розмаїтих формах непевності людських справ, вирішальній функції репрезентацій чи видимостей у політичному втручанні (що порушує питання самого робітничого руху), у творчій функції мовленнєвих актів (вибачення, обіцянка, заява), у втраті традицій, що змушує людей час від часу розпочинати власну політичну історію, і нарешті у розвитку інституцій як умов можливості *theôria* (або *vita contemplativa*). Ці характеристики історичності, безперечно, геть відрізняються від тих, що мав на увазі Маркс, вони набувають у цьому контексті навіть діаметрально протилежного значення. Але якраз тому ми й залишаємось у полі справжньої (і неперервної) сутички з Марксом (переказ якого у Арендт, очевидно, є надто спрощеним, більше схожим на карикатуру): один *праксис* проти іншого, хоча саме слово, через причини як контекстуальні, так і символічні, «закреслене».

4. Особливість «праксису» у Вітґенштайна

Нарешті, одним із найбільших протагоністів філософської пригоди XX століття, для якого термін *Praxis* відіграє значущу й оригінальну роль – хоча філософ, власне кажучи, цей термін і не тематизував – є Вітґенштайн. Звісно, що для нього це німецьке слово очевидно вульгаризоване. Це для таких читачів, як ми, сформованих історією філософії та втягнутих у різноманітні ідеологічні протистояння, постає проблема співвідношення цього терміна з аристотелівськими, кантівськими, посткантівськими та марксистськими значеннями.

Для Вітґенштайна слово насамперед має стосунок до мовного вжитку, який він протиставляє у своїй пізній філософії власній логізації мови, здійснюваній ним у «Трактаті»: *Dies ist leicht zu sehen, wenn Du ansiehst, welche Rolle das Wort im Gebrauche der Sprache spielt, ich meine, in der ganzen Praxis der Sprache* «Це легко бачити, якщо ти споглянеш на те, яку роль відіграє слово у мовному вжитку, тобто у цілій мовній практиці» (*Eine philosophische Betrachtung* [«Філософський розгляд»], S. 157). Вітґенштайн постійно говорить також про *die Praxis des Sprachspiels* «практику мовних ігор». Отже, пізня філософія є для Вітґенштайна переходом від теорії до практики (автор постійно вживає термін *praktisch*) через підкреслену увагу до мовної гри (*in der täglichen Praxis des Spielens* «у повсякденній практиці гри», *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* [«Зауваги про підстави математики»], S. 88) та до дійсного, «повсякденного» вжитку. Цікаво, що у «Коричневій книзі» («Brown Book»), своєрідній англійській версії «Eine philosophische Betrachtung», Вітґенштайн систематично використовує слово *practice* як тотожне *Praxis*.

Praxis також визначено як контекст, що надає словам значення: *Nur in der Praxis einer Sprache kann ein Wort Bedeutung haben* «Лише в мовній практиці слово може мати значення» (*Bemerkungen…*, S. 344); *Die Praxis gibt den Worten ihren Sinn* «Практика надає словам їхній сенс» (*Bemerkungen über die Farben* [«Зауваги про фарби»], S. 59). Особливість цього контексту полягає в тому, що він є предметом повсякчасних дискусій серед вітґенштайніанців та поствітґенштайніанців: контекст мовний чи соціальний, інституційний (пор. Серль, Барвайз)? Соціологи науки (Д. Блур) та етнометодологи також значною мірою використовують Вітґенштайна у своїй аргументації для того, щоб вписати у соціальні практики дискусії про пізнання.

Але особливого сенсу це поняття набуває в роздумах Вітґенштайна про правило. Ідея *праксису* насправді позначає повторення, притаманне правилу, та й будь-якому вжитку: на переконання Вітґенштайна, немає правила, яке застосовується лише один раз: *Ist, was wir «einer Regel folgen» nennen, etwas, was nur ein Mensch, nur einmal im Leben, tun könnte?* «Хіба те, що ми називаємо "дотримуванням правила", є чимось таким, що може зробити лише *одна* людина й тільки *раз* у житті?» (*Philosophische Untersuchungen* («Філософські дослідження»), § 199); *Um das Phänomen der Sprache zu beschreiben, muß man eine Praxis beschreiben, nicht einen einmaligen Vorgang* «Щоб описати феномен мови, треба описати практику, а не одноразову подію» (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S. 335). У § 202 «Філософських досліджень» Вітґенштайн говорить, що «дотримання правила – це певна практика (*eine Praxis*)», а не «тлумачення» (*Deutung*). А трохи вище, у § 199, він зазначає, що існує велика кількість практик, частиною яких є «дотримання правила». Це не означає, що всі практики керовані правилами, а навпаки, що значення систем правил (або інструкцій, «приписів»: *Regel*, що перекладається англійською як *rule*) не можна задовільно описати, не

покликаючись на зв'язки, встановлені як між різними «практиками», до котрих вони належать, так і між цими практиками та визначеними «формами життя» (*Lebensformen*), до того ж вони нескінченно варіюються, належачи або індивідам, або групам.

Насправді слова «практика» (*practice*) недостатньо, аби передати пластичність горизонту реальності й буденного вжитку, який Вітґенштайн приписує філософським апоріям значення та модальності (як зрозуміти випадковість необхідності правил?). Потрібні ще такі поняття, як «дія» чи «діяльність» (нім. *Tätigkeit*, англ. *activity*), й особливо «вжиток» (*use*, *Gebrauch*: *In der Praxis des Gebrauchs der Sprache* «У практиці мовного вжитку», *Philosophische Untersuchungen*, § 140), водночас у тому сенсі, в якому використовують інструмент, у значенні прилаштування до певної традиції (принаймні не виступання за її межі). Ми спершу не «розуміємо» сенсу певного правила, аби потім, принагідно, його «застосувати»: так-то його й «уживають». *The use of the word* in practice *is its meaning* «Вжиток слова *на практиці* є його значенням» (*The Brown Book*, p. 68). Отож, *праксис* не просто спускається у «долішній світ», а розсіюється в множинності спільних досвідів, що охоплюють дискурсивну діяльність. Починаючи від «Tractatus logico-philosophicus», філософія визначається як діяльність, а не як теорія: *Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen* «Філософія – не вчення, а діяльність. Філософська робота, по суті, складається з роз'яснень» (4.112). Робота прояснення визначає діяльність філософа і тим самим етичну цінність «Трактату» або, як часто говорить Вітґенштайн, його «терапію» думки, яка в інших формах триває й у пізній філософії через виникнення *Praxis*. Термін *Praxis* більше представлений у Вітґенштайна, ніж термін «терапія», який ужито в його творах лише один раз, і навіть більше, ніж термін *Tätigkeit* «дія», котрий ще трапляється в текстах перехідного періоду (*Das Denken heißt eine Tätigkeit* «Мислення – це дія», *Philosophische Grammatik*, S. 172), але в подальшому витісняється терміном *Praxis*.

Насамкінець – два зауваження. По-перше, узалежнене від *Praxis*, що пускає його в хід, «правило» більше не потрапляє точно під тиск великої метафізичної опозиції між дескриптивною *пропозицією* (твердженням) та *імперативом* (приписом). Різниця між теоретичним і нормативним зменшується, і це полегшує зустріч з проблематиками «дискурсивних практик», *speech act* «мовленнєвого акту» або ефекту істини. По-друге, як наслідок першого зауваження, найбільш істотне протистояння, в остаточному підсумку, встановлюється тут не з Аристотелем чи Марксом, а з Кантом, котрий писав у «Критиці практичного розуму»: «Практичне правило за всіх часів є продуктом розуму, позаяк воно приписує дію (*vorschreibt die Handlung*) як засіб впливу, як намір» (*Kritik der praktischen Vernunft*, S. 126). У Вітґенштайна «правило», перш ніж приписувати дію або її мету, має бути висловлене в контексті певної дії, тобто вжитку, практики чи *праксису*. Інакше воно не матиме жодної ефективності й, як наслідок, жодного «сенсу». Безперечно, саме тут, попри усі відмінності, можна було б спробувати наблизити інші проблематики вжитку (як-от у Фуко: «використання задоволень») або дії (наприклад, «ергології», про які писав Ів Шварц). Але Вітґенштайн єдиний, хто говорить про *праксис* з гордою необізнаністю щодо історичної неоднозначності цього поняття.

Етьєн БАЛІБАР,
Барбара КАССЕН, Сандра ЛОЖЬЄ

Переклад *Андрія Рєпи*
За редакцією *Олексія Панича*
і *Андрія Баумейстера*

БІБЛІОГРАФІЯ

BACON Francis, *The Philosophical Works of Francis Bacon, baron of Verulam* [...], *reprinted from the texts and translations, with the notes and prefaces of Ellis and Spendding*, éd. et intr. J. M. Robertson, Londres, Routledge, 1905.

BENSUSSAN, Gérard, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845)*, PUF, 1985.

CIESZKOWSKI, August von, *Prolegomena zur Historiosophie* [1938]; trad. fr. M. Jacob, Champ Libre, 1973.

COMPTE Auguste, *Œuvres choisies*, avec une intr. de H. Gautier, Aubier-Montaigne, 1943.

DE GIOVANNI Biagio, *Marx e la costittuzione della Praxis*, Bologna, Capelli, 1984.

ENGELS Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [1888]; trad. fr. Éd. Sociales, 1980.

GRAMSCI Antonio, *Quaderni del carcere, a cura di Valentino Gerratana*, Einaudi, Turin, 1975 (pagination continue), 4 vol.

HABERMAS Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied, Hermann Luchterhand, 1963; trad. fr. et intr. G. Roulet, Payot; 1963;

– *Theorie des kommunikativen Handelus*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag, 1981, 1981; trad. fr. J.-M. Ferry, Fayard, 1997, 2002.

HESS Moses, Berlin, *Paris, Londres (La Triarchie européenne)*, trad fr. et prés. par M. Espagne, Tusson, Éd. du Lérot, 1988;

– *L'Argent*, précédé de *Les Figures juives de Marx*, par E. de Fontenay, Galilée, 1973.

HÖFFE Otfried, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München-Salzburg, Pustet, 1971.

JAMES William, *Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking: Popular Lectures on Philosophy*, New York, 1907; Londres, Longmans-Green, 1925.

KANT Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke in zwölf Bänden*. Band 7, Frankfurt am Main 1977;

LABICA Georges, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, PUF, «Philosophies», 1987.

LUKÁCS Georg, *Histoire et Conscience de classe* (1923), trad. fr. J. Bois, préf. K. Alexos, Minuit, 1960; nouv. éd. 1974.

MACHEREY Pierre. Compte. La Philosophie et les Sciences, PUF, 1989.

MARX Karl, *Œuvres philosophiques*, prés. M. Rubel, Gallimard, «La Pléiade», 1982.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, t. 1et 2, Gallimard, 1960 et;

– *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, rev. et augm. G. E. M. Anscombe, R. Rhees et G. H. von Wright (éd.), in *Werkausgabe*, vol. 6, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1974; copyright Basil Blackwell, Oxford, 1956;

– *Bemerkungen über die Farben / Remarks on Colour*, ed. by G.E.M. *Anscombe*, Wiley-Blackwell, 1991.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

D'Alembert Jean Le Rond d' et DIDEROT Denis, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1780, nouv. éd. en fac-similé, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1966-1988.

EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon* [1926-1930], repr. Hildesheim, Olms, 1961; trad. fr. augm. A.-D. Balmès et P. Osmo, Gallimard, 1994.

LABICA Georges et BENSUSSAN Gérard (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1982, 2e éd., 1985, s.v. «Pratique» (A. Tosel) et «Praxis» (G. Bensussan et S. Mercier-Josa).

ЗАДОВОЛЕННЯ

гр.	ἡδονή, χαρά, χαίρειν, τέρψις, εὐφροσύνη
лат.	*suavitas, voluptas, delectatio, fruitio*
англ.	*pleasure, enjoyment, delight*
ісп.	*goce, gozo*
іт.	*piacere, diletto, gusto, godimento*
нім.	*Lust, Wohlgefallen, Vergnügen*
фр.	*plaisir*

▸ **ЛЮБИТИ**, BEAUTÉ, GLÜCK, GOÛT, *MALAISE*, **ПАТОС**, **ФРОНЕСИС**, **ПРАКСИС**, PULSION, **SENS**, *SOUFFRANCE*, **ПІДНЕСЕНЕ**, UTILITY

В основних європейських мовах словник задоволення детермінований певною Платоновою операцією. Дійсно, архаїчна грецька мова розрізняє задоволення буттям (χαίρειν «радіти»; εὐφραίνω «захоплювати, зачаровувати») та задоволення від об'єкта (τέρπειν «насичуватись, користуватись»; ἥδεσθαι «знаходити задоволення у» та прикметник ἡδύς «приємний» на позначення об'єкта). Але філософія вирішила об'єднати всі ці терміни в єдиному загальному понятті: ἡδονή – voluptas, *задоволення* (plaisir, pleasure, piacere, etc), Lust – *це, за визначенням, задоволення («le» plaisir) від об'єкта* par excellence, *задоволення, яке отримує тіло від їжі чи кохання. Оскільки будь-яке задоволення тепер обмежене двома панівними парадигмами, «задоволення/страждання» та «бажання, нестача/задоволення», то воно й зводиться до мірки, що заподіює його знецінення.*

Ця операція породила безліч наслідків, що стали визначальними для слововживання в історії філософії. По-перше, вона породила семантичні новотвори та перетворення. Дійсно, з одного боку, встановлюються та реформуються відмінності, що призводять до виникнення поняття благородного чи піднесеного задоволення за своїм суб'єктом (Аристотелів «бог», чиєю дією є ἡδονή; Кантова «душа», що може відчувати незацікавлений Lust, *на відміну від* Vergnügen *чуттів), або за своїм об'єктом (Спінозова градація* titllatio, laetita, gaudium*); а з другого – переоцінюють низькі задоволення, розвиваючи стосунки задоволення-насолоди (*delectatio morosa*), задоволення-страждання (*Lust/Unlust*) та поділ на чуттєве-розумове, тіло-душу (*delight, jouissance*). По-друге, вона породжує «моральні» наслідки, що стосуються благого використання задоволення: це мережа метретики [métrétique, від гр.* μετρητική *«мистецтво виміру»], поміркованості від Аристотеля до Фуко.*

I. ВІД ЗАДОВОЛЕННЯ БУТТЯМ ДО ЗАДОВОЛЕННЯ ОБ'ЄКТОМ

А. Мережа значень у грецькій мові: «χάρις», «εὐφροσύνη», «τέρψις»/« ἡδονή»

У Гомера задоволення *par excellence* – це задоволення від буття, утіха від простого існування, що виражається одночасно і як гармонія із зовнішнім світом (χαίρειν, χάρις), і як внутрішня гармонія (εὐφραίνω, εὐφροσύνη). Так, зі сльозами на очах Одіссей на бенкеті Алкеноя розповідає, що для нього є «найпрекраснішим»; ці вірші можна лише недо- або надмірно перекласти: «Кажу, що немає більш щасливої мети (τέλος χαριέστερον), аніж добробут (εὐφροσύνη), що панує у всьому народі» (*Одіссея* IX, 5–6; Берар перекладає: «Клянуся, що найдорожчий об'єкт моїх прагнень – це життя всього народу у згоді», а Жаккотте: «Повірте мені, немає кращого життя, ніж коли веселощі панують у всьому народі»).

Дієслово χαίρειν означає «радіти, бути радісним» («у своєму серці», «у своєму

духові»), а іменник, що йому відповідає, *χαρά* нерідко, наприклад, у трагіків означає просто радість. Χάρις, похідне від дієслова *χαίρειν*, представляє два найважливіших типи значень. Насамперед, це сила життя у повноті та достатку (те, що Ґеґель назве *Lebendigkeit* «життя життя»): «приємність» (la «grace») у сенсі жіночого «шарму», «мужня пишнота» воїна, «велич» та «слава» королів, коротше кажучи, це будь-яке «сяйво», що змушує сяяти особу (так, ще до того, як Одіссей постав перед Навсікаєю чи Пенелопою, «Афіна простирала сяйво над його головою та плечима», *Одіссея* VI, 235, XXIII, 162, наприклад) та увінчує юнака у розквіті літ (*χαριεστάτη ἥβη*, *ibid*., X, 279). Також саме «прихильність» (grâce) у сенсі «люб'язності» (faveur) (включно із тією «люб'язністю», яку виявляють жінки: «Давні називали словом *χάρις* згоду, яку жінки добровільно давали чоловікам», Плутарх, *Про любов* 751e) та «вдячності», що панує на святі й керує обміном; дієслово *χαρίζεσθαι* означає «бути приємним для когось, задовольняти» (пор. усталений прислівниковий зворот: генетив + *χάριν*: «заради задоволення» (наприклад, *λέγειν λόγου χάριν*, «говорити заради задоволення говорити», Аристотель, *Метафізика* IV, 5, 1009a 21), так само латинський зворот *gratia* + аблатив (див. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. 1, p. 201). Та щодо *χάρις* тут кожного разу йдеться про задоволення, пов'язане із самою особою, а не з об'єктами чи діяльністю.

Міф розповідає про це у свій спосіб: «прекрасна Χάρις» була гостинною дружиною Гефеста (*Іліада* XVIII, 382), а Харити, тобто три Грації, народжені від Зевса та дочки Океана, залишились із музами на Олімпі (Гесіод, *Теогонія* 64, 907–911) та «супроводжують усіх богів» (*Гомерів гімн Афродиті*, вірш 95). Їхнє ім'я говорить про те, що вони були божествами краси та звеселення, достатку, могутності природи: Талія (буквально: «Молодий Росток, Достаток, Бенкет»), Аглая (букв.: «Блискуча, Сяюча»); що ж до третьої, Євфросіни, Εὐφροσύνη (від εὖ «добре» та φρήν «душа, ум»), то її ім'я прямо виражає задоволення буттям та, *par excellence*, радість свята й бенкету, цей «добрий настрій», добробут та радість життя, що, як ми бачили, охоплює увесь народ «коли у садибах бачимо довгі шереги гостей, що сидять та слухають *аеда*, коли на столах вдосталь м'яса та хліба і коли, підходячи до кратера, виночерпій наливає повні чаші» (*Одіссея* IX, 7–10, пер. на фр. V. Bérard).

♦ Див. вставку 1.

У випадку εὐφροσύνη бенкету, задоволення від буття поєднується із насолодою (jouissance) об'єктом. Дієслово *τέρπειν* (найчастіше вживається у медіо-пасиві *τέρπεσθαι*) також позначає радість святкування, одночасно соціальне, фізичне та естетичне задоволення, яке вкушають разом із їжею, музикою та піснями (напр., *Одіссея* VIII, 45). Воно по суті виражає ідею повного задоволення («отримати повне задоволення свого бажання»: Шантрен слідом за Латачем; грецьке слово можна зіставити із санскритським *tarpayati* «отримувати задоволення»), що пояснює розширення поля його ужитку: від сексуальних стосунків до знання. Ця ідея повноти допомагає зрозуміти, чому *τέρπεσθαι* головним чином виражає задоволення від нематеріальних речей, від діяльності, що стосується буття разом, гри, творення гармонії. Так, співаючи Зевсу, Музи «звеселяють його величний дух» (*ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον*, Гесіод, *Теогонія* 37), і *τέρψις* означає також непереборні чари смертельно небезпечного співу Сирен (*Одіссея* XII, 52; 186–188: «Ще ніхто не оминув цього місця на чорному кораблі, перед тим, як почути солодкий, як мед, голос, що лунає із вуст наших, але зачарований (*ὅ τερψάμενος*) повертається сюди, дізнавшись багато»). Формула Демокрита слідує за цією специфічною силою *τέρπειν*: «*τῶν ἡδέων τὰ σπανιώτατα γινόμενα μάλιστα τέρπει*» («поміж речей, що приносять задоволення, найбільше насолоджуються тими, які трапляються найрідше») (B 232 DK). Отож, *τέρψις* характеризується як задоволення, яке отримують від вправляння своїх здібностей та захоплення нематеріальних об'єктів, але без обмежень необхідності: це більше, ніж задоволення, – це насолода (jouissance).

Іменник ἡδονή не трапляється у Гомера, але прикметник ἡδύς «приємний» у нього послідовно позначає приємні об'єкти, насамперед об'єкти трапези, питво та їжу. Дійсно, етимологічно ἡδύς – це те, що добре смакує: Шантрен зближує *ἥδομαι* із санскритським *svadate* «мати гарний смак» (звідки латинське *suavitas*), а у грецькій мові є дієслово *ἡδύνω*, яке означає «приправляти», звідки «зачаровувати». Це якоюсь мірою нестримне задоволення, адже воно пов'язане насамперед із задоволенням природних потреб, може також проявитись як згубне через негативні сторони свого об'єкта (як у випадку Циклопа, що «відчував сильне задоволення, коли пив приємний напій (*ἥσατο δ᾽ αἰνῶς ἡδὺ ποτὸν πίνων*)», *Одіссея* IX, 353–354, єдиний випадок вживання слова *ἥδεσθαι* у Гомера). В цілому, архаїчні випадки вживання *ἥδεσθαι* та ἡδύς відсилають до фізичного задоволення та звертаються до контакту, дотику чи смаку (пор. LSJ s. v. «ἡδονή» II), пов'язуючи отримане відчуття із об'єктом-причиною, який відтепер розглядається як ἡδύς.

Продик, згідно із Платоном (*Протагор* 337c, 358a; пор. Аристотель, *Топіка* II, 112b 22–24), ще ретельніше розрізняє *χάρις* та *τέρψις* і ἡδονή. Та занадто ретельно, бо ці лексичні дрібниці суперечать Платоновій операції, яка полягає у злитті всіх насолод у загальному понятті ἡδονή, що встановлюється починаючи з IV століття задля їх онтологічного знецінення. Саме у «Філебі, або Про задоволення» («Peri hedones») Платон рішуче зіставляє *χαίρειν* чи *χαρά*, *τέρψις* та ἡδονή (11b 4–5 та 19c 7), роблячи висновок про знецінення

χαίρειν («Всі бики, коні та всі тварини йдуть на полювання за χαίρειν», 67b 1–2). Уніфікація типів задоволень під терміном ἡδονή супроводжується онтологічною ієрархізацією справжніх, чистих задоволень та нечистих задоволень. У всіх випадках Платон аналізує ἡδονή за моделлю задоволення фізичних потреб: це задоволення-повнота (πλήρωσις; пор. *Горгій* 493d–494e), нечисте задоволення асоціюється зі стражданням, тоді як чисте задоволення, яке отримують, наприклад, від речей, завжди прекрасних у собі, постає як піднесене задоволення, сповнення без потреби, не змішане зі стражданням (*Філеб* 50a 1–51b 7). Як добрий наслідок, щасливе життя тепер пов'язане не із задоволенням, ἡδονή, а з розважливістю, φρόνησις; див. ФРОНЕСИС (12b).

Подальші визначні концептуальні побудови прагнуликожнаусвійспосібподолатичипереглянути рамки, окреслені Платоном; та тим не менше, в цьому вони слідували Платону, адже, як завжди, він перевершував себе в цьому. У Аристотеля та Епікура термін ἡδονή залишається панівним, але він принаймні частково набуває значення задоволення буттям. Аристотель очищує ἡδονή від його тілесної моделі (див. вже у Платона, *Політейя* IX, 584c): задоволення, яке переживає лише душа, навіть якщо його джерело – тілесне (пор. *Нікомахова етика* X, 2), насамперед пов'язана із життям (ζωή) та (ἐνέργεια), активністю, актуальністю, що її визначає (X, 4, 1175a 12): із цього слідує, що задоволення – це не рух чи становлення, адже задоволення – це «досконале, досягнуте у своїй формі (τέλειον τὸ εἶδος) у будь-яку мить» (X, 4, 1174b 5–6); ἡδονή завершує дію як додатково дану мету (він додає «ніби розквіт сил для тих, хто перебувають на гребені своєї сили» (οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα)», X, 4, 117b 10) та отримує свою цінність від самої дії, з якою вона пов'язана. Ось чому щасливе життя, що є життям мудрості, є також життям приємним (X, 7, 1177a 4: «треба, щоб задоволення було змішане зі

1

«Χαῖρε», або Як слід вітатись

Порівняння основних традиційних форм привітання сповнене глибоким сенсом, вони щоразу конотують відмінні вподобання у спільному сприйнятті світу.

Греки говорять Χαῖρε «радуйся!», «будь радий (життю)». Лукіан сповіщає, що цю формулу Гомер застосовує завжди, не лише коли зустрічаються вперше, а й коли розлучаються чи навіть ненавидять один одного. Класичне значення виражає радість, особливо радість перемоги (χάρμα – це «бажання битви» та, в конкретному значенні, «кінцівка списа» [Стесіхор, фр. 267 Page; пор. Chantraine, *ad loc*]), а вперше його вжили в такому значенні Філіппід, посланець із Марафону, що вимовив це слово із останнім подихом, чи Клеон, що звернувся так після Сфактерія (у 424) до афінського народу. Задоволення та радість життя без сумніву вчувається у цьому виразі. Про це свідчить критика прийнятої епістолярної формули на початку III листа, приписуваного Платону: «Платон до Діонісія II, χαῖρε "радуйся"! Чи знайшов я кращу формулу привітання у цьому листі? Чи краще б я написав згідно із моєю звичкою εὖ πράττε "чини добре", "май успіх"», що Bally перекладає, наголошуючи на успішності, «Успіху!», а Brisson, виходячи із моральних умов щастя, правильніше передає за допомогою гри слів *(com)porte-toi bien* (у «Листах») чи «*ComPorte-toi bien* [Обігруються вислови se porter bien, «добре себе почувати» та se comporter bien «добре поводитись». – *Прим. пер.*]» (Діоген Лаертський, III, 61)], цю формулу я застосовував у листах до друзів як привітання. Але (…) ти хотів полестити дельфійському богові і висік цю формулу: "Χαῖρε та захисти повне насолод життя тирана"» (315a-b, фр. пер. Brisson). Це непристойні лестощі, адже, як свідчить «Хармід», дельфійський бог спрямовує до людей «найбільше привітання», звертаючись: «Пізнай себе!» замість Χαῖρε, щоб закликати їх «не радіти, а бути розважливим» (чи «поміркованими»: *σωφρωνεῖν*, *Хармід* 164e). І нарешті Піфагор, поміж іншими варіантами, обрав Ὑγίανε «Будь здоровий!», ніби маючи на увазі одночасно добробут та радість. Ця формула, що зазвичай використовується при прощанні, виглядає вже цілком римською.

Дійсно, латина, що пропонує говорити *aue* чи *haue* при зустрічі (це може бути, згідно з A. Ерну та A. Меє, які вважають, що «формули вітання часто запозичені», адаптацією пунічного слова), для прощання має слово *vale*: «Почувайся добре!», «Доброго здоров'я!», від *valere* «бути сильним», «бути могутнім», насамперед фізично, але також й соціально. Із цим можна порівняти щире побажання миру, яке щодня висловлюють в єврейській та арабській мовах; а також банальне побажання «доброго» проміжку часу (доброго дня, вечора, *good morning* чи *buenos dias*), навіть «доброго продовження», що найчастіше слугує привітанням – чи прощанням – у сучасних європейських мовах.

БІБЛІОГРАФІЯ

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres,* trad. fr. M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Librairie Générale Française, 1999.

LUCIEN, *Pro lapsu inter salutandum*, in *Lucian,* éd. E.H. Warmington, англ. пер. K. Kilburn, vol. 6, London-Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, 1959.

PLATON, *Lettres,* trad. fr. L. Brisson, Flammarion, « GF », 1987.

щастям»); найбільше задоволення – це задоволення від думки в дії, його прототипом є задоволення бога, чистої дії («його дія – це також насолода», *Метафізика* Λ, 7, 1072b 15).

Але найповнішу переміну здійснив Епікур. Він вдався до позитивної редиференціації ἡδονή, фізичного задоволення, яке не піддається ані приниженню, ані піднесенню, оскільки саме визнається первинним благом («задоволення шлунка, τῆς γαστρὸς ἡδονή, – це принцип та першопричина всякого блага», Афіней 546 F, *Long-Sedley*, фр. пер., vol. 1, p. 239). Первинне задоволення – це задоволення в русі (κατά κίνησιν), що може притлумити страждання. Його результат – це вторинний тип задоволення, стале задоволення, καταστηματική, що відповідає саме заспокоєнню, відсутності тілесного страждання (ἀπονία) та душевних турбот (ἀταραξία). Це стійке задоволення – справжній принцип щастя, оскільки воно є задоволенням від стану, задоволенням від існування. Використання (χρεία) задоволень мало б дозволити зібрати різні типи задоволень у сталій єдності життя. Стабільність тіла таким чином уможливлює чисті задоволення душі, які полягають в автономному русі самої душі, виражаються словами χαρά і εὐφροσύνη та оновлюють його. «У своєму трактаті "Про вибір" Епікур висловлюється таким чином: "Відсутність тривог та страждання – це задоволення, адже веселість та радість у дії сприймаються в русі (ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ [βλέπονται])"» (Діоген Лаертський X, 136).

B. «Voluptas»

На латину прикметник ἡδύς та іменник ἡδονή перекладаються, згідно з етимологією, як *suavis* та *suavitas*. Але Цицерон віддає перевагу *voluptas*, що, згідно з А. Ерну та А. Меє, імовірно походить від *volo* (із подовжувальним *–p-*, від грецького ἔλπομαι, тобто «сподіватись, чекати чогось»): «Неможливо знайти жодного слова, яке б у латині краще ніж *voluptas* передавало б грецьке ἡδονή» (*De finibus* 2, 13).

Словник задоволень у філософській латині цілком зумовлений тією роллю, яку у Римі відігравав епікуреїзм. Останній поширився завдяки віршам Лукреція, який відкриває свою поему уславленням Венери в такій формулі: «*Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas*» («Мати Енеадів, задоволення людей та богів»). Термін *voluptas* у більшості випадків застосовується як точний відповідник епікурейського ἡδονή та в контексті етичної доксографії (пор., зокрема, Цицерон, *De finibus* та *Tusculanae disputationes*, а також Сенека, *De vita beata* та *De beneficiis*).

Voluptas, принцип та мета епікурейської доктрини, протиставляються *labor* та *dolor*, що є вибором *virtus*. Топічні образи, де на фоні «блідої та нафарбованої» *voluptas* виділяється засмагла та покрита пилом *virtus*, що доглядає за інституціями (Сенека, *De vita beata* 8), – це варіації на тему апології Продика, де зображений Геракл на роздоріжжі між чеснотою та пороком (Цицерон, *De officiis* I, 118). У цьому плані засудження Епікурової *voluptas* живиться елементами, які громадянська мораль римлян запозичила з кинізму та стоїцизму та редукувала значення терміна до фізичних задоволень. Але ні Цицерон, ні Сенека не обмежуються цим сенсом: вони знають, що слово *voluptas* також може висловлювати задоволення пошуків чи естетичне задоволення; та якщо вони вживатимуть слово у цих значеннях, то не відрізнятимуться від епікурейців, для яких *voluptas* – це найвище фізичне задоволення (задоволення новонародженого та розпусника) та найбільш моральне (втіха мудреця, що усуває страждання від смертельної хвороби через задоволення від спогадів про дружні розмови). Сенека приймає цю двоїстість та для того, щоб описати радість, яку спричинює дружба, вживає слова *delectatio*, *jucunditas* та *oblectamentum* (*Epistulae* 9). Він навіть доходить до того, що відмовляється від строгого вживання, яке надали слову *voluptas* стоїки, та звертається до загального слововжитку (*ibid.*, 59: задоволення від читання листа друга). Такий ужиток засвідчений вже у Цицерона, який описує *voluptas* селянина, що спостерігає за природним зростанням рослин, та *voluptas animi* старих письменників при спогляданні власних творів (*De senectute* 50). Так само словник естетичного задоволення, що застосовується у частині «De oratore», присвяченій *movere* (як зворушити аудиторію, *ibid.*, 3, 173–178; 195–198), змушує перейти від чуттєвого задоволення до задоволення від судження завдяки термінам *venustas, suavitas, lepos*.

Але заперечення доктрини задоволення у Цицерона проходить через серію розрізнень: ідеться насамперед про те, щоб не сплутувати первісну схильність істоти до самозбереження і до «засадничого задоволення», яке епікурейці частково атрибутують харчуванню та мудрості; також ідеться про розрізнення нейтрального стану тіла, відсутність страждань (*indolentia*), рухів, збурених *voluptas* (замість того, як епікурейці визначають задоволення через припинення страждання); нарешті, йдеться про те, аби оцінити *voluptas* через потенціал надлишку, в той час як епікурейці постулюють, що тіло утверджує природні межі задоволення. Аби перешкодити такій моралізації тіла, а також віддавання громадянами переваги *voluptas* споглядання перед *labor* політики, Цицерон прагне зафіксувати у мові ще не чітко проведене розрізнення між задоволеннями тіла та задоволеннями духу. Ця спроба розрізнення – цілі якої є філософськими та політичними – проходить через реорганізацію словника задоволень, що прагне посилатися на сенс слів, засвідчений творцями літературної латини. Це досить чітко демонструє уривок із «De finibus» (2, 13–14) [з фр. пер.]:

Неможливо знайти слово, яке б ліпше, ніж *voluptas*, закарбовувало у латині те, що означає грецьке ἡδονή. Під цим терміном усі люди на світі, що обізнані в латині, розуміють дві речі: радість у душі (*laetitia in animo*), солодкий рух, який спричиняє приємне відчуття в тілі (*commotionem suavem jucunditatis in corpore*). Так, у Трабеї персонаж, згадуючи «надзвичайне задоволення, яке відчувала моя душа» (*voluptatem animi nimiam*), мовить про ту саму радість, що й персонаж Цецилія, який розповідає, що він «радісний всіма радостями» (*omnibus leatitiis laetum*). Тим не менше, існує різниця: говорять також про *voluptas* для духу (для стоїків це порок, який визначається так: шаленство духу, що судить без розуму, що тішиться з великого добра), тоді як щодо тіла не йдеться про *leatitia* і про *gaudium*. В кожному разі саме в тілі містять *voluptas* згідно із вжитком тих, хто розмовляє латиною, коли маємо приємність, що зворушує одне з наших чуттів (*cum percipitur ea, quae sensum aliquem moveat, jucunditas*). Це приємне відчуття (*jucunditas*), якщо хочеш, переноситься в дух; дійсно, щодо духу та тіла вживають дієслово «приймати» (*juvare*), звідки прикметник «*приємний*» (*jucundus*). В будь-якому разі варто добре усвідомлювати, що між тим, хто каже: «Я відчув такий надлишок радості (*laetitia*), від якої ніщо в мені не лишилось у рівновазі», та тим, хто говорить: «Зараз мій дух палає» – один захоплений радістю, другий потерпає від страждання – стоїть персонаж, який промовляє: «Добре, що наші знання ще такі недавні» та який не перебуває ні в радості, ні в тривозі. Так само, між тим, хто насолоджується усіма можливими тілесними задоволеннями, та тим, кого роздирають найбільші страждання, перебуває той, хто позбавлений і страждань, і насолод.

Хоча розрізнення, запропоновані у цьому тексті, умисно перебільшені задля потреб полеміки, в будь-якому разі вони вплинули на всі випадки вживання словника задоволень у читачів від Цицерона та Сенеки до Авґустина.

II. ВІД БАЖАННЯ ДО ЗАДОВОЛЕННЯ: «DELECTATIO», «DELIGHT», «LUST»

A. «Delectatio» або пастки інтеріоризованого задоволення

Платон уже осмислював ἡδονή, яке він називав нечистим, згідно із фізіологічною моделлю, як заповнення нестачі, яка є сама по собі болючою: на його думку, того, що страждання передує або супроводжує задоволення, досить, аби відмовити останньому у будь-якому зазіханні на статус блага. Але, з одного боку, залишалось «чисте» ἡδονή, а з другого, – завжди існувала можливість відшукати помірність. Якщо задоволення від їжі та сексу дійсно прагнуть поневолити бажання (ἐπιθυμία), яке вони оманюють та запускають у нескінченну спіраль, то поміркованість дозволяє уникнути божевілля бажання у погоні за насолодою. Отож, ἡδονή тут не втрачає свого пейоративного сенсу. Притлумлюючись, воно спрямовується на пошук істини. Але разом із приходом християнства статус задоволення щодо бажання модифікується значущим способом: замість того, щоб бачити в ньому чистий *appetitus*, який досягає задоволення тільки тоді, коли настигає свого об'єкта, моралісти розглядали бажання як уже проникнуте задоволенням. Такою є ставка середньовічних дебатів, присвячених проблемі *delectatio morosa*.

♦ Див. вставку 2

Розвиток цієї проблематики відповідає також трансформації концепта *delectatio*, що тим не менше зберігає етимологію терміна. Латинське *delectatio*, від якого походить, зокрема, давньофранцузьке *delit* «задоволення», сучасне *délice* та англійське *delight*, насправді походить саме від *lax* (*lacio*), що означає пастку, тенета – звідки *delicere*, «зловити когось у свої тенета». Ці тенента можуть залишатись чуттєвими за природою, тому *delectatio* як таке не стосується жодним чином мудреця. Тим не менше, *delectare vel conciliare* («задовольняти чи мирити») – це друга з цілей античної риторики за Цицероном, а потім і церковного красномовства у святого Авґустина, причому перша ціль – це *docere* (навчати), а третя – *movere* (зворушувати) чи *flectere*. Авґустин розрізняє два аспекти у *delectatio*: з одного боку, притягання душі до об'єкта (задля ілюстрації він багаторазово звертається до цитати із Верґілієвих *Буколік* II, 65: *Trahit sua quemque voluptas*); з другого боку, насолоду, якою воля задовольняється, коли дістає бажаний об'єкт уволодіння. Авґустин, який, як і пізніші християнські автори, часто обігрує навіяні алітерацією стосунки між *dilectio* та *delectatio*, зауважує, що перша – це саме те, чого останнє шукає у своєму об'єкті, і тому немає любові без задоволення (delectation): *Non enim amatur nisi quod delectat* (*Sermon* 159, *PL* 38, col. 869). Стосовно цієї знаменитої алітерації варто зауважити, що нині в італійській мові те саме слово *diletto* означає «коханий, дорогий», коли воно є епітетом, і «шарм, привабливість, задоволення», коли воно є іменником: у першому випадку це похідне від *dilectus*, а в другому – від *delectatio*, тоді як *dilettante* має стосунок до обох значень та цієї подвійної етимології.

Разом із тим Авґустин припускає духовне задоволення (*delectatio mentis*), святе та небесне, яке він протиставляє земному та фізичному задоволенню (*delectatio carnis*), причому і перше, і друге залежать від *appetitus*. Таким чином, для теологів-схоластів останній коливається між двома крайніми типами задоволення: *delectabile sensibile* та *summum delectabile*. Коли ці автори висувають у центр уваги стосовно *delectatio morosa* пастки, пов'язані із застоєм бажання, що затримується (*moratur*) на образі об'єкта, стає зрозуміло, як *delectatio* було призначене, так би мовити, наперед

визначати естетичну насолоду: її відчувають від об'єкта у відносній байдужості щодо його існування чи володіння ним. Так, Пуссен у своєму визначенні живопису проголошує, що метою цього мистецтва є задоволення, яке означає, згідно з критиками кінця XVI століття, задоволення душі, а не задоволення чуттів.

B. «Delight» та дистанціювання від реальності страждання

Ідея затримки поєднується з ідеєю дистанціювання від страждання в англійському понятті *delight*, що характеризує, згідно із Едмундом Берком, естетичне та трансестетине відчуття піднесеного. Берк, без сумніву, вперше так чітко вирізнив «відносне незадоволення» по той бік від незацікавленості чи чистих форм страждання або задоволення; воно породжується віддаленням задоволення та називається відповідно до ситуації «горем» (*grief*) чи «розчаруванням» (*disappointment*) і «відносним задоволенням», що супроводжує повільне зникнення страждання. Через брак відповідного слова, Берк нарікає своє поняття *delight*, пояснюючи притаманну йому інтенсивність за допомогою глибинної ідеї перемоги над стражданням. У цих термінах він узагальнює чужий прийнятим звичаям спосіб, в який він протиставляє *delight* та *pleasure*:

> Кожного разу, коли я матиму нагоду говорити про цей тип відносного задоволення, я називатиму його «насолода» (*delight*); також я намагатимусь ніколи не вживати цього слова

2

«Delectatio morosa»

Тісні стосунки між задоволенням та бажанням виявили у царині філософії проблематику, яку християнські богослови починаючи з другої половини XII століття мали на увазі під виразом *delectatio morosa*. Але якщо цей вислів перекласти на французьку мову як *délectation morose* «похмуре задоволення» [також «гріховне задоволення», – *Прим. пер.*], це призведе до деякого викривлення смислу. Адже епітет *morosa*, про який тут ідеться, означає не насолоджування якоюсь печальною думкою, а задоволення, яке уява смакує, коли вона затримується (*moratur* латиною) на бажанні відсутнього об'єкта, адже він недоступний або заборонений.

Концепція такого *delectatio*, притаманного самому бажанню, представляє важливий поворот стосовно напрацювань у цьому питанні, здійснених стародавніми греками. Зокрема, для Платона потреби тіла та чуттєвості безнадійно ненаситні, чи то йдеться – згідно із тріадою, згаданою у «Республіці» (580e) та покликаною стати традиційною, – про харчування, пиття, чи про еротичні насолоди, до чого треба додати грошей, засобу досягнення цих задоволень. Стосовно кожного із цих об'єктів бажаюча душа, подібно до проколеного горщика Данаїд, постійно буде проминати те, чого вона прагнула здобути: що більше вона шукає наповнення, то більш порожньою вона залишається. Бажання, крім того, яке має своїм об'єктом мудрість, приречене через це на постійне відродження у своїй незадоволеності та ненаситності.

Та, спираючись на євангельський вислів, за яким «кожен, хто на жінку подивиться із пожадливістю, той уже вчинив із нею перелюб у серці своїм» (Мт. 5:28), християнські автори зовсім в інший спосіб проблематизували стосунки між задоволенням та бажанням. Вони менше беруть до уваги та викривають, – адже, на їхню думку, йдеться про заборонені прагнення, – ненаситність бажання, аніж наявність у ньому задоволення, так ніби саме уявлення про об'єкт бажання приносить таку ж насолоду, що й володіння. Саме в рамках дебатів про ступінь провини, яка може лягати на спонтанний рух чуттєвості (*primus motus sensualitatis*) до очевидної згоди волі, моралісти здебільшого за Середньовіччя розвинули з цього приводу топос *delectatio morosa*, тобто справжню психологію задоволення, яка розглядала насолоду уявними образами як заборонену дію.

Та як уже говорилося, вираз *delectatio morosa*, що сам по собі викликає прикру ідею провини лише у християнській моралі (яка пізніше розцінювала це психічне відношення як «гріх помислу»), становить проблему для перекладу на мови, де епітет *morose* «похмурий» (як у французькій чи англійській) загалом слугує для означення хворобливого стану, позначеного смутком, чи скорботного «пережовування». Латинське слово *morosus* дійсно має подвійну етимологію: якщо воно пишеться із першим довгим складом, то це означає, що воно походить від *mos*, *moris* («риса характеру» із пейоративним нюансом складного характеру, похмурого та сварливого); якщо слово пишеться із першим коротким складом, то воно походить від дієслова *moror*, *-aris* («запізнюватись») та від іменника *mora* («запізнення, зупинка, пауза»). Оскільки французька (окрім сучасного слова *moratoire* «мораторій») та англійська мови залишили тільки те значення, яке відповідає першій етимології, для них важко зрозуміти середньовічний епітет *morosa*, що відсилає до другого значення та означає насолоду, яку у своєму серці можна здобути від самого бажання. Навпаки, для італійців, у мові яких *morosita* означає «запізнення» (особливо щодо сплати боргу чи зобов'язань), а англійське чи французьке «*morosité*» перекладається як *malinconia* чи *tristezza*, та для іспанської мови, де *morosidad* означає одночасно «запізнення» та *moroso* «лінивий» (причому *morose* може перекладатись як *taciturno*), справжній сенс схоластичного *delectatio morose*, тобто насолоди, яку душа відчуває протягом часу існування фантазму бажаного об'єкта, легше доступний.

> в іншому значенні. Звичайно, я усвідомлюю, що загалом не вживається те значення, яке я прийняв; але гадаю, що краще запозичити вже відоме слово та обмежити його значення, ніж запроваджувати нове, що може не прижитись у нашій мові. Я б ніколи не дозволив собі ані найменшої зміни нашого словника, якби мене до цього у певний спосіб не змусили і природа мови, створеної більше для цілей комерції, ніж філософії, і природа мого предмета, що виводить мене за звичні способи мовлення. Я користуватимусь цими вольностями з усіма можливими пересторогами. Я застосовуватиму термін «насолода» (*delight*), щоб виразити відчуття, що супроводжує віддалення страждання чи небезпеки, а також, коли я говоритиму про позитивне задоволення, я його найчастіше називатиму просто «задоволення» (*pleasure*).
>
> *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, p. 78 [з фр. пер.].

C. «Lust» *та пара* «Lust»-«Unlust»

Первісне значення німецького слова *Lust*, здається, не було «задоволення». Як і англійське *lust*, воно походить від індоєвропейського **lutan*, що означає «підкорятись, схилятися», і з самого початку позначало схильність до чогось, з якою більш-менш можна боротись. Але в той час як англійське слово *lust* зберегло звужене значення нестримного бажання, пристрасті чи хтивості, семантична гама німецького відповідника поширилась до апетиту, сексуального бажання (*Ich habe Lust von dir* – це завжди «я відчуваю бажання до тебе») чи фантазій у всіх формах задоволення. Коротко кажучи, семантичне поле *Lust* виходить за межі чуттєвого афекту задоволення та означає задоволення, що є його джерелом та результатом.

У випадку філософського вживання *Lust* часто супроводжується *Unlust*, хоча й немає чіткого усвідомлення, чи *Lust* народжується зі своєї власної голови, чи із притлумлення *Unlust*. *Unlust* ставить проблему перекладу ще складнішу за *Lust*: заперечення *Un* спрямоване на бажання чи на задоволення? І якого порядку стосується це заперечення: логічного чи реального? Чи відсутність бажання (байдужість), обернене бажання (відраза), відносне задоволення (сум), позитивне незадоволення (страждання)? Регістр *Unlust* досить широкий.

1. «Lust» та «Unlust» у Канта

Кант робить із *Lust* рід, якого він розрізняє два види: чуттєвий та інтелектуальний, що у свою чергу поділяються на підвиди: чуттєвий та естетичний для першого та теоретичний і практичний для другого. Звідси походять численні двозначності у перекладі. Коли читаємо у французьких версіях перекладу третьої «Критики», що почуття поваги до моральних ідей – «це не задоволення», треба усвідомлювати, що Кант вживає не *Lust*, а *Vergnügen*, термін, який можна передати як «вдоволеність», беручи до уваги корінь прислівника *genug*, який означає «досить, доволі».

Чисто фізичне задоволення становить основу *Lust*. Але коли намагаються пов'язати його із поняттями чи ідеями, чи не втрачається із поля зору аспект органічного комфорту? Яким чином найбільш індивідуально суб'єктивний чуттєвий афект може поєднатись із універсальною репрезентацією? Кант рішуче змінює сенс слова *Lust*, надаючи йому права універсальності у царині естетики. Відмовляючись бачити в ньому причину чи наслідок репрезентації, він просуває його у ранг «предиката репрезентації»: вигук «це прекрасно!» таким чином може бути судженням за відсутності будь-якого поняття. Тепер треба зрозуміти, що поряд із естетичним *Lust*, ми маємо також те, що Кант називає телеологічним *Lust*. Перший тип *Lust* пов'язаний зі способом представлення об'єкта; другий – бере до уваги свою мету чи своє поняття, що, не визначаючи об'єкта, тим не менш припускає рефлексію щодо нього.

Якщо у цих двох випадках перекладу за допомогою слова «задоволення» не досить, то це через тенденцію *Lust* підтримувати чи відтворювати репрезентативний стан, який воно забезпечує. *Lust* – це одночасно задоволення та бажання задоволення; отримане задоволення частково перекривається з бажаним задоволенням. Але відмінне становище маємо у практичній сфері, де *Lust* правильно перекладають як «задоволення», адже цей німецький термін пов'язаний із реалізацією наміру, а не з бажанням суб'єктивного стану. Підкреслимо в цій перспективі історичне значення лінгвістичного поділу, який приводить Канта до вибору бажання-задоволення, *Lust*, на позначення естетичної здатності судження, залишаючи *Begierde* (слово, що походить від *Gier* «жадібність») на позначення бажання-волі, під керівництвом практичного розуму.

Зазначимо, що антагонізм *Lust-Unlust* у фізіологічному регістрі у перспективі, що походить від де Сталь, Гофмана, Галлера та Берка, приводить Канта до розрізнення між відчуттям стимулювання життя та відчуттям перешкоди для життя: останнє є необхідним, адже безперервна радість призвела би нас до смерті. В естетичному порядку помірне задоволення, пряме та позитивне, протистоїть насильному задоволенню, непрямому та негативному. Отже, покликанням прекрасного є приносити *Lust*, в той час як піднесене забезпечує появу *Lust* із *Unlust*, наділяючи таким чином свідчення піднесеного деякою якістю вимушеного привілею (див. ПІДНЕСЕНЕ). Суб'єкт стає якоюсь мірою загнаним у глухий кут інтенсивним задоволенням піднесеного, тоді як від смаку, отриманого від прекрасного, він вільно насолоджується гармонією репрезентативного стану, а також здатністю повідомляти відчуття, пов'язані з репрезентацією. Не можна не відзначити, що коли йдеться про піднесене, переклад *Lust* за допомогою *plaisir*

стає джерелом особливого непорозуміння: ідея задоволення не пов'язана у французькій мові з ідею бажання, вона пов'язана з милістю та погано пристосовується до наявності примусу.

2. «Lust» та «Unlust» у Фройда

Під впливом кантівських спекуляцій щодо чуттєвого та естетичного задоволення *Lust* та *Unlust* мають тенденцію асоціюватись із парою опозиції, але не заради того, щоб бути у платонівський спосіб тавруваними нечистотою їхнього поєднання, а навпаки, аби визнати наслідки їх протистояння: *Lust* та *Unlust* – це не так кінцеві причини, що свідомо визначають дії, як дієві причини, які приводять у дію механізми присвоєння та уникання. Таким чином, Фройд визнає у *Lust* та *Unlust* принципи психічного життя, що позначають шляхи, яких варто дотримуватись та уникати, а також регулюють функціонування психічного апарату.

Більше того, припускаючи певну форму неперервності між первинними та вищими функціями духу, Фройд розглядає судження як «привласнену еволюцію» вбирання у Я та виключення із Я. «Ствердження як замінник союзу належить Еросові; заперечення як наслідок відкидання належить потягові до деструкції». Інстинктивне відштовхування зумовлює у майбутньому узгоджену відмову; а Unlust даремно ризикує вилитись у форму спустошливого невпізнання, звідки походить витіснення, воно становить тим часом зародок символу заперечення. Lust та Unlust – це таким чином два протилежні джерела судження: джерело атрибутуючого судження, що бере до уваги властивість (добру чи погану), приписувану речі, та джерело судження існування, що покладає існування чи неіснування реальності, притаманної моїй репрезентації (див. VERNEINUNG).

Але коли афективний процес змушений актуалізуватись більше у відштовхуванні, ніж у асиміляції, Фройд прагне надати *Unlust* важливішої ролі, ніж *Lust*. Осмислюючи заперечення вже не лише в динамічних, а й в економічних термінах, він прагне ухопити моменти трансформації бажання та виводить на світло здатності метаморфози чи «сублімаційні можливості» *Lust*, а насамперед *Unlust*, особливо наголошуючи на стосунках між попереднім задоволенням та діяльністю думки. Проблеми, з якими Фройд зіштовхується у своїй теорії сублімації, досить подібні до тих, що траплялись стосовно піднесеного: вони походять від складних стосунків, які підтримують процеси мислення із потоком *Lüste* та *Unlüste*, що безперестанку перетворюються під зовнішніми впливами, але при нагоді їм надається інтенсивність, щодо якої суб'єктам залишається лише пристосовуватись.

Наскільки мотиви хтивості можуть скласти об'єкт обліку, настільки бажання насолоди та відраза, приводячи в рух психічний апарат, відкриваються для точного спостереження та зобов'язують до охоплення таємної поєднаності дій, думок під категорією долі. Отож можна протиставити *Lust* та ἡδονή як більш-менш плинний афект, що передбачає застосування складних і почасти несвідомих механізмів, та насолоду благами, що відповідають визначеним ієрархіям та підбурюють до привласнювальної поведінки.

III. ЗАДОВОЛЕННЯ, НАСОЛОДА, *FRUITION*

A. Юридичні та афективні значення «насолоди»

Французьке слово *jouissance* «насолода» виникло у XV столітті (1466) як похідне від дієслова *jouir*. Насамперед воно мало юридичний сенс користування певним благом та діставання з нього всіх вигод, надання яких воно передбачає. Це перше значення було застосоване у XVII столітті (1671 р.) до поняття «узуфрукт» [право користування], під яким розуміли право користування благом, що належить комусь іншому. Але на початку XVI століття (1503) це слово набуває також значення інтенсивного чуттєвого задоволення, особливо сексуальної хіті. У французькій мові, як і в інших романських мовах, поєднання двох значень відбулось від впливом лексичної лінії *gaudium/gaudere*. Може також видатись дивним, що слово *jouissance* (як *godimento* в італійській мові чи *goce* та *gozo* в іспанській) спочатку усталилось із юридичним значенням і лише потім у гедоністичному сенсі: насправді цей лінгвістичний факт свідчить про певний розрив із латинським словником, що досить чітко відділяв регістр *jouissance*-задоволення зі словами *voluptas*, *gaudium*, *suavitas*, *delectatio*, *dulcedo* та регістр *jouissance*-права із *possessio*, *usus* та *fructus* (хоча останній термін насправді мав також і перше значення).

Німецька мова схожим чином, оцінює за допомогою двох відмінних лексичних серій відмінність між, з одного боку, насолодою, що приносить задоволення (*Genuss, Behagen, Wohlgefühl, Lust, Freude* та, більш спеціально для «сексуальної насолоди», *Sinnengenuss* та *Wollust*) та, з другого боку, насолодою як властивістю речі, що виражається, зокрема, словами *Besitz* («власність»), *Benutzungsrecht* («право на використання») чи *Nutzung* («застосування, використання»). Тим не менше, між цими двома регістрами існує ніби шарнірне слово: йдеться про *Genuss*, що подібно до французького *jouissance* покриває обидва значення. Але зауважимо, що воно набуло смислу *jouissance*-задоволення лише завдяки перенесенню значення та із великими труднощами, оскільки мало спільну етимологію з *Nutzen* («користь, прибуток, продукт, бариш») та було початково позначене юридичним значенням

«вживання» (як *Gebrauch*), «власності» та «узуфрукта».

В англійській мові розрізнення між двома значеннями видається менш чітким, ніж у німецькій: *jouissance* у юридичному сенсі виражається через *use* та *possession*, але також через *fruition* (що відсилає до семантичної дуальності латинського *fructus*) та, зрештою, імовірно, завдяки іноземному впливу, через *enjoyment* (*to enjoy certain rights* – «користуватись певними правами»), що приводить нас таким чином до лінії *gaudere*.

Хоч би із чого виходила мова, аби виразити *jouissance*-право: із терміна, що початково належав до юридичного словника (як німецьке *Genuss*), чи з терміна, що належить до словника афективності (як французьке *jouissance*), у цьому випадку йдеться про те, аби *володіти* річчю чи *мати її*, що протиставляється відчуттю *задоволення* від чогось. Отож, коли «Diccionario» іспанської Королівської академії приписує дієслову *gozar* «радіти» такі значення, як: «1. Мати щось чи володіти чимось, наприклад, гідністю, правом первородства чи рентою; 2. Отримувати задоволення, приємність чи радість від чогось; 3. Фізично пізнати жінку; 4. Відчувати живе задоволення, солодкі та приємні емоції», об'єктивний сенс першого визначення, здається, здобув перемогу над суб'єктивним сенсом другого та четвертого.

Та виявляється, що у згаданих раніше мовах те саме слово, чи походить воно із юридичної лексики, чи з гедоністичної, буде означати насолоду за зразком цих двох значень: суб'єктивного та об'єктивного. Між ними насправді багато спільного, то можна легко та безпристрасно переходити від насолоди як права власності, що перебуває по той бік принципу задоволення – незадоволення, до насолоди як досвіду, що дає інтенсивне задоволення речі у власності, коли з іншого (чи самого себе) роблять об'єкт власного *fruitio*. Тим часом, велике значення має етимологія слова, адже тут протиставляються не прості ізольовані іменники, а різні семантичні констеляції. Таким чином, *Genuss* прямо відсилає до словника вживання чи власності (*Nutzung*, *Benutzung*, etc.), тоді як *jouissance* спонтанно викликає ідею задоволення та радості (*gaudium*) завдяки дієслову *jouir* (а особливо імперативу «*Jouis*!», яке Лакан вважав належним до *surmoïque* «Над-Я»), іменнику *jouisseur* «гульвіса», прикметнику *jouissif* «той, що приносить задоволення»; «нестерпний» і тощо. Дійсно, можна зауважити, що у французькій мові дієслово *jouir* у неперехідному сенсі дає іменник *jouisseur*, який означає шукача задоволення від життя, зокрема, чуттєвого задоволення. У німецькій мові він називається *Geniesser* (від *Genuss*) чи *Lebermann* («гульвіса», завжди чоловічого роду!), тоді як італійська мова називає його *gaudente*, залишаючи *fruente* (*di*) на позначення того, хто насолоджується певним благом. Англійська мова робить із гульвіси *sensualist*, хоча й часто для його опису зберігає французьке слово у первісній формі (*jouisseur*).

Стосунки між *jouissance*-задоволенням та *jouissance*-правом у сучасній думці, особливо під впливом марксизму та психоаналізу, зазнали такої трансформації, що нині ці два класичні значення мають тенденцію до злиття під поняттям насолоди. Таке незнане до того розширення дозволяє реабілітувати у тому самому русі свободу схильності насолоджуватись та право цілковито розпоряджатись собою. Ця спроба, зокрема, становить центральний мотив «парадоксальної економіки», викладеної Жоржем Батаєм у «Проклятій долі» («La Part maudite», 1949). Так, для нього «усвідомлювати вирішальний сенс миттєвості, коли ріст (здобування *чогось*) перетворюється на трату – це саме і є *самосвідомістю*, тобто свідомістю, яка вже *нічого не має за об'єкт*» та в якій людині повертається вільне користування (насолода, *jouissance*) собою. Ця теза видається спекулятивним повторенням «екстазу», про який автор згадував у «Внутрішньому досвіді» («L'Expérience intérieure», 1943): «В цю хвилину я думав, що ця мрійлива насолода не перестане мені належати, що я житиму від цього часу забезпечений владою меланхолійно насолоджуватись (jouir) речами та витягувати з них задоволення (délices)».

Серед змін концепту насолоди, якими так захоплена сучасна думка, варто виділити окреме місце для зміни, яку Жак Лакан увів у поле психоаналізу і яка становить проблему для його перекладача. Здається, що оскільки французьке *jouissance* увійшло у 1988 році до «Shorter Oxford English Dictionary», то це тому, що у новому значенні це слово не можна було перекласти на англійську. Дійсно, Лаканів концепт насолоди не тільки цілковито поривае з регістром задоволення, він навіть порушує зв'язки з усіма конвенційними смислами, допущеними в будь-якій царині мови, хоча сам концепт і був розроблений виходячи із юридичного словника.

♦ Див. вставку 3.

B. Насолода та «fruition»

Французьке *jouissance*, якщо його розуміти у суб'єктивному сенсі повного задоволення, є точним перекладом *fruitio* святого Авґустина. Останнє запозичує у стоїчного евдемонізму протиставлення між регістром *frui* («отримувати насолоду від») чи мети та регістром *uti* чи засобу («послуговуватись чимось») разом з ідеєю, що немає справжньої насолоди, крім насолоди найвищим благом. Для Янсенія проста *delectatio* являє собою *affectus* першого ступеня, особливо якщо він супроводжується любов'ю; але справжньою метою цього *affectus* є *fruitio*, тобто поєднання з об'єктом любові заради нього самого, що становить таким чином останній плід (*fructus*) любові, а одночасно і її спокій (*quies*); звідси походить інтерес, який становитиме це поняття для квієтизму та містиків загалом, які говоритимуть

про «плідне єднання» (*union fruitive*). Застарілий термін *fruition* у цьому сенсі ще іноді трапляється у літературній мові: «О райська насолода (*fruition*) кожної миті!» (A. Gide, *Journal*, cité par le *Trésor de la langue française*, *s. v.* «*Jouissance*»).

Fruition залишається в англійській мові, але воно змінює сенс на «реалізацію, конкретизацію» завдяки зближенню між *fruit* та *fruitfull*, що нагадує близькість між латинськими *frui* та *fructus*. Італійська мова виявляє відданість цій етимології зі словами *fruire* та *fruizione* («насолода/користування», особливо правом чи перевагою), але вона також скоріше звертається до дієслова *godire* на позначення інтенсивного задоволення, а також до іменника *godimento*, які мають те саме походження, що й французьке *jouissance*, а саме від дієслова класичної латини *gaudere* та за посередництвом народного латинського **gaudire*. Давньофранцузьке *joïr* (*jauzir* провансальською) – звідки походить у XVI столітті іменник *jouissance* – мало значення «палко приймати» та «винагороджувати когось своєю любов'ю». Згодом у XII столітті він з'являється у непрямій перехідній формі зі значенням «володіти благом» та «здобувати повне задоволення від якого-небудь володіння». Таким чином, можна стверджувати, що оскільки слово *jouissance* виникло з подвійним значенням володіння правом чи благом та радості й інтенсивного задоволення, воно відповідає за другим значенням *gaudere*, тоді як перше значення зближує його парадоксальним чином з означеним *frui*. Той самий феномен, який уможливлює неперервний перехід від смислу

3

«Насолода» (Jouissance) за Лаканом

Хоча сам Фройд використовував поняття насолоди (*Genuss*) стосовно задоволення (*Befriedigung*) життєвих потреб та сповнення бажання (*Wunscherfüllung*), саме Лакан зробив із цього поняття, яке зазвичай використовується або щодо сексуального задоволення, або застосування права, концепт, що відтоді вважається важливим на ниві психоаналізу. Насамперед він чітко відрізняє його від задоволення та розміщує у підґрунті теорії перверзії, причому остання розуміється не в класичному та пейоративному сенсі «сексуальної перверзії», а як одна із трьох головних складових психічного функціонування, поруч із неврозом та психозом. Перверсивна структура характеризується підкоренням суб'єкта велінню закону, який він перетворює на насмішку, самознищуючись у цьому підкоренні. У другому періоді своєї творчості Лакан вводить концепт насолоди у свою теорію відмінності статей, розрізняючи таким чином фалічну насолоду та жіночу насолоду та припускаючи, що, з одного боку, бажання в людській істоті конституюється його стосунком до слів, а з другого боку, «не існує сексуальних стосунків», тобто суб'єкт у статевому акті не зустрічає ні об'єкта свого бажання, яке, здавалось, репрезентував для нього інший, ні повноти, яку він очікує від такого досвіду.

Отож іноземний перекладач, що намагається знайти у своїй власній лексиці на позначення задоволення слово, яке відповідало б *jouissance* у розумінні Лакана, він визнає, що завжди має справу з цілком особливою формою сатисфакції чи, в крайньому разі, із сатисфакцією, інакшою, ніж просто такою, яка задовольняє. Все має виходити із цієї виняткової насолоди, насолоди символічного Батька, ватажка первісної орди, якому приписують володіння всіма жінками та спогад про якого породжує в усіх інших людей фантазм місця «абсолютної насолоди», недоступної та забороненої. Люди не знатимуть іншої насолоди, крім «фалічної насолоди», яка підпорядкована дефекту кастрації та через це несе неусувне тавро саме нестачі, а не повноти, що зазвичай конотує це слово.

Ця чоловіча насолода викликає нав'язливу ідею «іншої насолоди», відмінної як від абсолютної насолоди, так і від насолоди фалічної, що, як припускає Лакан, дана жінкам. Її позиція у полі сексуальності полягає у тому, що вона є «не всім» (pas-tout), не повністю підпорядкована фалічній логіці комплексу кастрації, та цією мірою долає таку детермінацію. Такий надлишок є не просто додатковим до чоловічої насолоди, становить паралельне до неї «доповнення», але тягнучи за собою у жінки особливу форму розділення (між «фалічним задоволенням» та «іншим задоволенням», «тим задоволенням, що є не всім, тобто таким, що робить його менш відсутнім у самому собі, відсутнім як суб'єкт»). Отож зіяння (hiatus) між статями можна визначити таким чином: «Як така [насолода] приречена на різні форми невдачі, якими є кастрація для чоловічої насолоди, розділенням для того, що є в неї від жіночої насолоди» («Le Savoir du psychanalyste», inèdit, 4 nov. 1971). Але додаткова насолода, властива жінкам (про яку вони не можуть і не вміють сказати та яку особливо відчувають ті серед них, які є містиками), розглядається також як насолода Іншого, точніше, відсутності в Іншому (*La Séminaire*, Livre XX, *Encore*, ch. 6, «Dieu et la jouissance de la femme»).

Це різноманіття форм насолоди та дві принципові, спільні для них, риси, – тобто стосунок кожної з них до неможливості та їхня радикальна відмінність щодо ризиків регістру задоволення (почуття, емоції, афекти) – призводять до того, що різні мови відчувають значні труднощі з перекладом Лаканового терміна *jouissance*. В італійській мові зазвичай звертаються до *godimento*. Іспанська коливається між *goce* (насолода, *jouissance*) та *gozo* (задоволення, *plaisir*), деякі перекладачі віддають перевагу останньому слову, яке їм видається більш обмежувальним, ніж перше, щодо уявного повного задоволення. Інші мови, такі як англійська, задовольняються запозиченням французького слова *jouissance* та представленням його у лапках або курсивом.

задоволення чи радості любові (пор. *joi* трубадурів) до смислу права, яке привласнюють (причому воно у когось відібране) та на яке можна покликатись – і навпаки – можемо зустріти у багатьох інших європейських мовах, особливо в романських, наприклад, італійське *godimento* та іспанське *goce* та *gozo*.

IV. ЗАДОВОЛЕННЯ: НОМЕНКЛАТУРИ, ВЖИВАННЯ, ШКАЛА

A. Спадок «placeo» та «placo»

З огляду на подвійне значення (задоволення/бажання) німецького *Lust*, як і певним чином англійського *pleasure*, не можна сказати, що французьке *plaisir* буде зразком семантичної простоти. Адже воно також зберігає сенс, близький до бажання та волі, точніше «того, що комусь подобається робити чи упорядковувати». Саме цей сенс першим запанував у давньофранцузькій мові, зокрема, у таких виразах, як *a son plaisir* «за його примхою» та *bon plaisir* або *a plaisir* «як йому подобається; так, як він хоче», які дійшли до нашого часу та яким відповідає німецький прикметник *beliebig*. Як прикметник чи займенник це слово означає «який-небудь, будь-який», а як прислівник – «за бажанням, скільки завгодно, скільки душа забажає» та походить від дієслова *belieben* («визнавати гарним, бажати, любити») та іменника *Liebe*, слів, що походять від індоєвропейського кореня, який дав також латинські *libet*, потім *libido*. Видається, що шляхом саме такого значення рухається Фройд, коли вирішує розглядати лібідо як еквівалент голоду у регістрі сексуальності та визначає його як потребу (appétit) в об'єкті, оволодіння яким задовольняє мету сексуального потягу. Юнг же, зовсім позбавляючи його сексуальності, робить із лібідо прагнення (appétit) чи «інтерес», спрямований вперед (див. вставку 2, «Лібідо» у статті PULSION).

Латинському дієслову *placere*, яке безсумнівно спочатку було безособовим та мало значення «було б добре, подобається, вирішено» (*placitum est*), відповідає каузатив *placo* («я намагаюсь подобатись комусь»), звідки «я заспокоюю, примирюю». У такий самий спосіб іменник *placitio* («дія подобатись») позначений графічною та фонетичною подібністю з *pax*, таким чином, що *placidus* позбавиться сенсу «приємний» та набуде сенсу «заспокоєний», «смиренний». Це ковзання можемо відзначити вже у святого Єроніма. Тим часом навіть у XIII столітті давнє значення зберігається: так, Альберт Великий перекладає Августинове поняття любовного пізнання (*notitia cum amore*) виразом *notitia placida* (*In I Sentent.*, dist. 27, art. 8). Цей семантичний рух, що асоціює ідею задоволення з ідеєю спокою та заспокоєння, виринає у німецькій мові у слові *Befriedigung*, яке означає «задоволення, сатисфакцію» та походить від *Friede* (мир). У цьому можна навіть побачити лексикографічне узгодження з Фройдовим сприйняттям задоволення як заспокоєння напруження, тобто як «негативного задоволення» на противагу стражданню.

Також треба зауважити, що крім значення приємного відчуття французьке слово *plaisir* завдяки метонімічній деривації починаючи із XV століття має конкретне значення того, що призводить до афективного стану. Тому говорять про «використання задоволень».

♦ Див. вставку 4.

Тим часом, попри їхні різні категорії чи номенклатурні можливості, рефлексія щодо задоволень почала з часів грецької античності звертатись до використання, яке можна й потрібно застосовувати до них та до їхньої «моральної проблематизації», яку дослідив Мішель Фуко у другому томі «Історії сексуальності» (*Histoire de la sexualité*). Він підкреслює, що місце, яке посідає суб'єкт стосовно задоволення чи задоволень – це по суті етична справа, тобто справа ставлення до себе чи «піклування про себе». Дійсно, у греків ἀφροδίσια – це не акти, зібрані у каталогах, за якими оцінюють їхню легітимність чи, навпаки, ступінь їхнього відхилення, тяжкості чи провини, як пізніше будуть застосовувати посібники зі сповіді у християнстві. Отож, можна сказати, що «ставка моралі ἀφροδίσια – це контроль динамічної цілості, яку становить бажання та задоволення, пов'язані з актом»:

> Те, що у порядку сексуальної поведінки для греків, як видається, становило об'єкт моральної рефлексії, так це ані власне акт (розглядуваний у різних модальностях), ані бажання (…), ані навіть задоволення (вимірюване за допомогою різних об'єктів чи практик, які можуть його викликати); це скоріше динаміка, що поєднує їх усіх у коло: бажання, спрямоване на акт, акт, пов'язаний із задоволенням, та задоволення, що збуджує бажання.
>
> *L'Usage des plaisirs*, p. 52-53.

Звідси випливає, що мораль ἀφροδίσια – це витвір міри, поміркованості та контролю сексуальних практик, бажань, які нас в них втягують, та задоволень, які вони нам дають. Аморальність у цій справі – це надмір, неврівноваженість, безладдя. Але метою ні в якому разі не є анулювати бажання та задоволення. Навпаки, потрібно за допомогою бажання підтримувати відчуття задоволення та спиратись на потребу, щоб оживити бажання (якоюсь мірою це подібно до того, що Фройд говорить, що афективні зв'язки кохання – це те, що у «вільних інтервалах бажання» надають цьому бажанню можливість відродитись). Тим не менше, усупереч тому що казав Фуко, здається, що цей зв'язок між бажанням та задоволенням не був цілковито проігнорованим християнськими моралістами, які особливо за Середньовіччя розвинули, як ми бачили, топос *delectatio morosa*.

B. Від «jucunditas» до тріумфування (jubilation)

Якщо такі латинські терміни, як *suavitas, voluptas, delectatio, placere,* збереглись майже у первісному вигляді у романських мовах, чимало інших було втрачено, особливо у французькій. Так сталось зі словом *jucunditas,* чиї нащадки стосуються, зокрема, італійської мови. Цей прикметник, вживаний насамперед Цицероном та Сенекою, означає «приємний» та походить від *juvo* «отримувати задоволення від» й дає пізніше іменник *jucunditas* «радість» (joie). У християнській латині народна етимологія наблизила *jucunditas* до *jocus* «гри» і внаслідок цього трансформувала слово у *jocunditas*. Та складений сенс гри та радості чи *plaisir,* за допомогою якого його передає французька мова, знайшов набагато більш чітке вираження, що зумовило непотрібність перифрази, в італійському слові *giocondità*: в цьому випадку слово користується фонетичною близькістю як з *gioia* «радість», так і з *gioco* «гра». Тим не менше, сучасні італійські словники зазвичай надають йому значення «грайливості» (enjouement), тобто більше гри, ніж задоволення.

Хоч би яким було багатство минулого, у сучасних мовах семантичне поле задоволення та радості покривається завдяки множині термінів, семантично досить близьких. Так, у французькій мові поруч із *plaisir* та *délectation* знаходимо *satisfaction, volupté, contentement, agrément, plaisance* (vx), *complaisance, joie, allégresse, jubilation*. У німецькій мові найбільш вживаними словами є: *Lust, Vergnügen, Freude, Gefallen, Behagen, Genuss*. Кант додає до нього *Wohlgefallen* (*Критика здатності судження,* §3), яке має значення сатисфакції, але він також звертається до *Vergnügen,* яке перекладачі видавництва «Pléiade» передають за допомогою «задоволення», хоча це слово, що походить від *genug* «досить» та *Genügen* «забезпеченість, ситість», більше відповідає «вдоволеності» (*contentement*).

Англійська мова має подібний розподіл термінів. Це усвідомлює Бентам, коли розрізняє у своєму «Table of the springs of action» 54 синоніми «задоволення». Серед них, зокрема, фігурують: *gratification, enjoyment* «насолода», *fruition* «використання, плід», *joy, delight* «радість» , *delectation, merriment* «веселість», *mirth* «тріумфування», *gaiety, content* «вдоволеність», *comfort* «комфорт», *satisfaction* «задоволення, сатисфакція».

Деякі з цих французьких, німецьких чи англійських слів більш спеціально стосуються вираження чи маніфестації задоволення та радості. Одним з прикладів є *jubilation,* поняття, чий ланцюг

4 **Задоволення та задоволення (мн.) («*aphrodisia*» та «*venerea*»)**

У французькій мові граматика маркує особливим чином перехід задоволення як афективного приємного стану у задоволення як те, від чого отримують сатисфакцію, як правило – чуттєву. Таке метонімічне використання «задоволення» можна виразити прикметниковим зворотом, що характеризує місце («місце задоволення»), час («вечір задоволення») чи особистість («людина задоволення»). Також воно трапляється, коли іменник має детермінантом визначений артикль та залишається в однині (наприклад, *rechercher le plaisir* «шукати задоволень» чи в партитиві *se donner du plaisir* «принести собі задоволення»), але найчастіше коли слово стоїть у однині. Отож, воно може або зберегти родове значення, або скласти конструкцію із специфікуючим додатком або місця, або часу («задоволення Капуї»), або поля діяльності чи типу задоволення («задоволення полювання, спорту, кохання»).

Стосовно тих любовних задоволень, які не обмежуються сексуальним актом як таким та які характеризуються у християнському пастирському богослов'ї як «похіть плоті» та «заборонених задоволень», можна стверджувати, що французька мова, як, безсумнівно, і більшість сучасних мов, зобов'язана зазвичай запозичувати перифрастичні звороти, тоді як давні мові, на зразок санскрита, греки та латини, мають для цього специфічне слово. Отож, у ведичній літературі слово *kama* означає задоволення чуттів чи сексуальну активність, якщо, навіть базуючись на цьому сенсі, воно поширюється на царину всієї семантики кохання. За греко-латинської античності існувало слово, яке точніше позначувало фізичне кохання: у грецькій мові дієслово ἀφροδισιάζειν («віддаватись сексуальним задоволенням» у випадку чоловіка; у пасивному стані, коли йдеться про жінку); у латинській мові – це іменник середнього роду *venus, -eris* «сексуальне бажання та насолода», що має точний відповідник у санскриті – *uanah* «бажання». Кожен із цих двох грецьких та латинських термінів зафіксований у такому специфічному значенні, оскільки став означати божество – Афродиту чи Венеру – що володіє такими задоволеннями (τὰ ἀφροδίσια у греків чи *venerea* у латинян).

Та на відміну від цих давніх мов, наші сучасні не мають у розпорядженні особливого стабільного терміна на позначення сексуальних задоволень, в крайньому разі, якщо звертатись до тривіального мовлення. Так, у французькій мові *bagatelle, gaudriole, baise* (чи як ще більш непристойний, оскільки воно позначає сам статевий акт – дієслово *foutre* [від латинського *futuere*], яке особливо полюбляв Сад). Щодо італійської мови, то вона звертається до приєднання епітетів, наприклад *godimento venereo* («сексуальне задоволення [буквально: венеричне]»). Що ж до терміна «еротизм» (érotisme), який запровадив Рестіф де ла Бретон (Restif de la Bretonne, 1794), то він радше означає тенденцію, інтерес чи особливості фізичного кохання, ніж самі задоволення, властиві їй.

значень поширюється від бойових викриків чи звуку військової труби до містичного екстазу, а також нарцисичної насолоди. Його латинське написання, *jubilatio*, запозичене з гебрейської мови, де відповідне слово (*yôbel*) означало ріг барана, тобто труби, що звучала на великих урочистостях. Звук, який вона створює, Септуагінта перекладає на грецьку за допомогою ἀλαλαγμός (дієслово ἀλαλάζειν), що має значення «бойового кличу». У християнському світі доходить до того, що *jubilatio* означає внутрішню радість (близьку до «духовного сп'яніння») чи екстеріоризовану у піснях та вигуках (*jubilus* – це назва, дана вокалізам, що спираються на останній склад *alleluia* чи на все слово). Авґустин бачить у ньому вираження духовного задоволення (délectation), яке неможливо висловити, в той час як Кассіодор робить із *jubilare* синонім *juvare* та *delectare*, підкреслюючи, що ця *copiosa mentis exultatio* – зовнішній вираз невисловлюваного задоволення душі. Це слово живе у романських мовах та навіть у німецькій: *jubilieren*, що дублюється за допомогою *frohlocken* «вигукувати крики радості».

C. Таксономії всередині семантичного поля задоволення

Вище ми бачили, як Цицерон намагався звузити смисл латинського *voluptas* за допомогою інших слів, які означають відчуття чи почуття, що відповідно стосуються тіла чи душі (*laetitia, gaudium, jucunditas*). Та насправді різниця між, наприклад, *задоволенням* та *радістю* залишається погано визначеною. Оскільки така нестійкість всередині семантичного поля, настільки ж широкого, як і у «задоволення», притаманна всім мовам, переклад слова з однієї з них на іншу часто становить проблему. Це є очевидним, зокрема, у філософському словнику, де у досить нестійкий спосіб на французьку перекладають потрійну ієрархізацію, прийняту Спінозою.

♦ Див. вставку 5.

Величезна різноманітність семантичного поля задоволення видається настільки універсальною, що Бентам, прагнучи відзначити його межі, зокрема, в англійській мові, повинен був запровадити поняття *fruitfulness* на позначення здатності задоволення породжувати інші задоволення: отож *fruitfulness* є насолодою у технічному сенсі структурної властивості афективності. Це унаочнює притаманну англійській мові можливість, відштовхуючись від реальних сутностей, надавати фіктивним сутностям певного ступеня додаткової рефлексивності за допомогою суфікса *-ness*. Сутність називається реальною, оскільки при нагоді в дискурсі їй прагнуть приписати існування, тоді як фіктивній сутності не приписують істинного існування. Отож, для Бентама задоволення та страждання – це реальні сутності як відчуття, яким не передують жодні інші. Тим часом страждання передує задоволенню, оскільки його сильніше відчувають. Звідси випливає, що задоволення має більш «рефлексивний» характер, ніж страждання, та що, наприклад, *lust*, яке вважається реальною сутністю, може відвоюватись у *lustfulness*, а *luxury* – у *luxuriousness* і т. д.

Наслідком цього є схильність англійської мови створювати, наприклад, за допомогою герундіїв (*well-being*), іменники від дієслів, що також є шляхом до обрахування задоволень. Субстантивація дієслова – це віднайдення можливості їхньої класифікації, як це робить Бентам, нараховуючи у своєму «Table of the Springs of Action» 54 синоніми терміна *pleasure*, з яких деякі є неологізмами:

> 1. *Gratification* «винагорода»; 2. *Enjoyment* «насолода»; 3. *Fruition* «вгамовування»; 4. *Indulgence* «люб'язність»; 5. *Joy* «веселість»; 6. *Delight* «радощі»;7. *Delectation* «втіха»; 8. *Merriment* «веселість»; 9. *Mirth* « радість»; 10. *Gaiety* «веселощі»; 11. *Airiness* «легкість»; 12. *Comfort* «комфорт»; 13. *Solace* «втіха»; 14. *Content* «вдоволеність»; 15. *Satisfaction* «задоволення, сатисфакція»; 16. *Rapture* (ravissement, «захоплення»); 17. *Transport* «порив»; 18. *Ecsta-*

5

Регістр задоволення та радості у перекладачів Спінози

У латинському тексті «Етики» (частина III, теор. 11, схолія 1 та теор. 18, схолія 2) натрапляємо на таку низхідну градацію: *gaudium, laetitia* та *titillatio*. Це останнє слово, яке Спіноза уподібнює до *hilaritas* (зі значенням веселості), відповідає у Декарта «лоскоту чуттів», який, на його думку, «так близько супроводжується радістю (…) що більшість людей їх взагалі не розрізняють» (*Пристрасті душі*, § 94). Але німці, для яких згідно із «Wörterbuch» Риттера *die Lust* –не просто відчуття задоволення, а скоріше відчуття радості, перекладають також за допомогою цього слова спінозівську *laetitia*, тоді як сильніше слово *gaudium* – за допомогою *Freude*.

Щодо французів, то вони зазвичай перекладають *laetitia* картезіанським словом *joie* «радість», а *titillatio* словом *plaisir* «задоволення» чи, точніше, *plaisir local* «місцеве задоволення» чи *chatouillement* «лоскотання». Саме тому їм важче передати *gaudium*: C. Appuhn зупиняється на *épanouissement* «розквіт», а R. Misrahi на *contentement* «вдоволеність», так само як і R. Caillois та B. Pautrat, в той час як P. Macherey, який бачить у цьому слові «радісне почуття», віддає перевагу *satisfaction*. Для німецьких перекладачів, які задовільно передали *laetita/gaudium* за допомогою *Lust/Freude*, існує проблема з перекладом найнижчого терміна градації – *titillatio*, тоді як у французькій, якщо ми приймемо за правильний переклад *titilatio* як *plaisir*, а *laetitia* як *joie*, видається, бракує ресурсів для перекладу *gaudium*.

sy «екстаз»; 19. *Bliss* «блаженство»; 20. *Joyfulness* «тріумфування»; 21. *Gladness* «задоволеність»; 22. *Gladfulness* «переповненість радістю»; 23. *Gladsomeness* «граничне вдоволення»; 24. *Cheerfulness* «піднесеність»; 25. *Comfortableness* «радощі»; 26. *Contentedness* «вгамованість»; 27. *Happiness* «щастя»; 28. *Blissfulness* «хіть»; 29. *Felicity* «щасливість»; 30. *Wellbeing* «благополуччя»; 31. *Prosperity* «процвітання»; 32. *Success* «успіх»; 33. *Exultation* «екзальтація, радість»; 34. *Triumph* «тріумф»; 35. *Amusement* «замилування»; 36. *Entertainment* «розвага»; 37. *Diversion* «розвіювання»; 38. *Festivity* «святковість»; 39. *Pastime* «дозвільність»; 40. *Sport* «спорт»; 41. *Play* «гра»; 42. *Frolic* «пустощі»; 43. *Recreation* «відпочинок»; 44. *Refreshment* «освіження»; 45. *Ease* «легкість»; 46. *Repose* «спокій»; 47. *Rest* «відпочинок»; 48. *Tranquillity* «незворушність»; 49. *Quiet* «спокій»; 50. *Peace* «мир»; 51. *Relief* «полегшення»; 52. *Relaxation* «розслаблення»; 53. *Alleviation* «полегшення»; 54. *Mitigation* «пом'якшення».

Ibid., p. 87.

За допомогою номенклатури такого типу (він створює також багато інших, зокрема, для *desire*) Бентам у жодному разі не хоче класифікувати задоволення способом їх ієрархізування задля потреб діяльності чи політики, йдучи за рівнем істинності чи значущості, які приписують тому чи тому з них. На його погляд, досить важко доводити, що певні задоволення є більш істиними, ніж інші. Задоволення і, тим більше, страждання – лише принципи, що мають «владу» над нашою поведінкою та відіграють роль мотиваційних сил нашої поведінки. Вони можуть бути провідниками, навіть здатними на помилку, аби допомогти нам побудувати світ, світ фізичних об'єктів чи стосунків між людьми. По суті вони – зібрання спускових пружин (*springs of action*). Тому «фіктивний» чи «рефлективний» характер задоволень не заважає нам розглядати їх ані як добрі, ані погані, ані істинні, ані хибні. Принцип корисності, що постулює пошук більшого щастя для більшої кількості, дозволяє записати їх у логічне та кількісне формоутворення, піддати їх підрахунку через посередництво багатьох правил (див. UTILITY). Отож, оскільки з ними поводяться як із іменами, різні задоволення можуть мати кількість, інтенсивність, тривалість, вірогідність, віддаленість чи близькість, плідність та чистоту, що робить їх придатними для підрахунку, «здатними до поєднання», придатними до підкорення законам та входження до таких розрахунків.

Шарль БАЛАДЬЄ, Клара ОВРЕЙ-АССЕЯ,
Жан-Франсуа БАЛОДЕ, Барбара КАССЕН,
Жан-П'єр КЛЕРО, Бальдин СЕН-ЖІРОН

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Ігоря Мялковського*

БІБЛІОГРАФІЯ

AUGUSTIN saint, *De doctrina christiana*, in*OEuvres de saint Augustin*, nouv. éd., texte crit. établie par J. Martin, rev. et corr., intr. et trad. fr.M. Moreau, annot. et notes compl. I. Bochet et G. Madec, Études augustiniennes, 1997.

BENTHAM Jeremy, *Deontology* [1834], together with *A Table of the Springs of Actions* [1817], and *Article on Utilitarism* [1829], éd. A. Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1984; *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, trad. fr. et comm. J.-P. Cléro et C. Laval, Seuil, 1997.

BOCHET Isabelle, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études augustiniennes, 1982.

BRUNSCHWIG Jacques, «L'argument des berceaux chez les Épicuriens et les Stoïciens», repris in *Études sur les philosophies hellénistiques,* PUF, 1995, p. 69–112.

BRUNSCHWIG Jacques et NUSSBAUM Martha C. (éd.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge UP, 1993.

BURKE Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful,* J.T. Boulton (éd.), Oxford, Basic Blackwell, 1987; *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. fr. B. Saint Girons, Vrin, 1990.

CICÉRON, *De finibus*, trad. fr. J. Martha, Les Belles Lettres, «CUF»,1928;

– *Tusculanae disputationes*, trad. fr. J. Humbert, Les Belles Lettres, «CUF», 1931.

DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, in *Œuvres*, vol. 11, éd. C. Adam et P. Tannery, Vrin, 1967.

FESTUGIÈRE André Jean, «La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure», in *Études de philosophie grecque,* Vrin, 1971, p. 81–116 .

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité*, t. 2, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984. / Фуко М. *Історія сексуальності*. Т. 2: Інструмент насолоди. – Харків: Око, 1999.

FREUD Sigmund, «État amoureux et hypnose», in *Essais de psychanalyse*, trad. fr. A. Bourguignon *et al.*, Payot, 1981;

– «Contributions à la psychologie de la vie amoureuse », in *La Vie sexuelle*, trad. fr. D. Berger, J. Laplanche *et al.*, PUF, 1969.

GOSLING Justin Cyril Bertrand et TAYLOR Christopher Charles Whiston, *The Greeks on Pleasure,* Oxford-New York, Clarendon Press-Oxford UP, 1982.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. A. Philonenko, Vrin, 1974.

LACAN Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Seuil, 1975, ch. 6, «Dieu et la jouissance de la femme», p. 61–71.

LATACZ Joachim, *Zum Wortfeld «Freude» in der Sprache Homers,* Heidelberg, Winter, 1966.

MACLACHLAN Bonnie, *The Age of Grace*, Princeton UP, 1993.

POUSSIN Nicolas, *Lettres et propos*, Anthony Blunt (éd.), Hermann, 1964.

SÉNÈQUE, *De uita beata,* trad. fr. A. Bourgery, Les Belles Lettres, «CUF», 1923;

— *De beneficiis*, trad. fr. F. Préchac, Les Belles Lettres, « CUF », 1926.

SISSA Giulia, *Le Plaisir et le Mal. Philosophie de la drogue*, Odile Jacob, 1997.

SPINOZA, *Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, trad. fr. nouv. avec notice et notes C. Appuhn, 2 vol., Garnier frères, «Classiques Garnier», 1953.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 2 vol., Minuit, 1969.

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4e éd. augm. J. André, Klincksieck, 1994.

LONG Anthony A. et SEDLEY David N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge UP, 1987; *Les Philosophes hellénistiques*, 3 vol., trad. fr. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Flammarion, «GF», 2001.

ФРОНЕСИС φρόνησις [гр.] – укр. *розсудливість; мудрість, практична мудрість, розум, практичний розум; проникливість*.

лат.	*prudentia*
англ.	*prudence, wisdom, practical wisdom*
ісп.	*prudencia*
іт.	*prudenza, ragione pratica*
нім.	*Klugheit, praktische Vernunft*
фр.	*prudence, saggesse, saggesse pratique, intellegence pratique, sagasité*

▸ PRUDENCE, SAGESSE, VERTU та **ДУША**, ARGUTEZZA, **БЕЗУМ**, INGENIUM, **MÉTIS**, **ПРАКСИС**, PRUDENTIAL, SORGE, **VIRTÙ**

Спектр можливих перекладів грецького терміна φρόνησις *свідчить і про обсяг його семантичного поля у давньогрецькій мові, еволюцію цього поняття та зміни, які воно спровокувало у грецькій філософії, й водночас про спосіб його засвоєння європейськими філософськими мовами, виходячи з латинського перекладу, що ним завдячуємо Цицеронові* – prudentia. *Спочатку термін* φρόνησις *позначав думку включно з емоціями та бажаннями, тривалий час його не відрізняли від* σοφία *– «мудрості, знання, (наукового) пізнання», як це засвідчують Платон і нерідко Аристотель; а згодом цей термін став позначати чесноту, «досконалість» (див. ЧЕСНОТА, вст. 1), згідно з якою чинять у сфері практики. Оскільки його традиційно включали до чотирьох «головних» чеснот, поряд зі сміливістю, справедливістю, поміркованістю та стриманістю* (tempérance, moderation), φρόνησις *уже не має виняткового статусу. Це «діаноетична», «інтелектуальна» чеснота (Аристотель) чи навіть «наука» (стоїки); але це також ставлення, поведінка, наявні й у приватних, й у публічних справах: стисло – це, як найчастіше кажуть, «практичне знання». Будь-якого обачного господаря називають «розсудливим»* (φρόνιμος); *щоб бути «доброчесним», або ще краще «майстерним», також потрібно вміти передбачати майбутнє й не задовольнятись мимовільним керуванням. Із такого погляду «розсудливість» греків має небагато спільного з «розсудливістю у справах», до якої звертається Декарт у «Листі-передмові» до французького перекладу «Принципів», намагаючись у такий спосіб вирізнити мудрість, до якої має провадити філософія. Варто згадати приклад Цицерона, що є свідченням згаданої складності: зазвичай він перекладає* φρόνησις *як* prudentia, *та все ж іноді, коли йдеться про те, щоб відповідно до статусу інтелектуальної чесноти відокремити її від інших трьох головних чеснот, відтворює цю першу з-поміж чотирьох чеснот ще й за допомогою словосполучення* sapientia et prudentia (Про обов'язки [De officiis], *I, 15–16*).

I. «ФРОНЕСИС» ЯК ДУМКА

Слово *φρόνησις* походить від дієслова φρονέω, яке в ширшому сенсі означає «бути кмітливим, думати, мати почуття» (пор. *Chantraine*). У Гомера φρόνησις «думка» чи φρονεῖν «думати» містяться у θυμός «подиху», який сам перебуває у φρένες «легенях», згідно з Оніансом (див. ДУША, вставка [3]). Р. Б. Оніанс виводить (*Les Origines de la pensée européenne*, p. 14–21), що, хоча у Гомера φρονεῖν цілком може означати інтелектуальний аспект думки, як у грецькій мові пізнішої доби (приміром, Агамемнон «думає (φρονέοντα) у своєму духові (θυμός) про речі, які не здійсняться», «Іліада», II, 36 і далі), все ж це дієслово має ширше значення, в якому містяться [сфери] емоції та бажання. Пізнішим свідченням цього є вірш Софокла («Філоктет», 1078), в якому Неоптолем сподівається, що Філоктет змінить φρόνησις стосовно своїх товаришів: «Може, він скористається з цього, щоб прийти до кращих почуттів (φρόνησιν) стосовно нас» (фр. пер. V.-H. Debodour, LGF, *Pochothèque*, 1999, p. 657). Лишаючи поза увагою додаткову складність у перекладі терміна φρόνησις, що полягає у переході від однини до множини (таке ж розв'язання дає P. Masqueray [Les Belle Lettres: CUF. – 2-e éd., 1934]; R. Pignarre [Flammarion: GF, 1964] перекладає як «думки»),

бачимо, що φρόνησις відсилає не до чистого інтелектуального акту, а радше до ширшого сенсу слова «думка» (pensée), який ми ще можемо знайти у французьких виразах *j'ai une pensée pour..., meilleures pensées de...* «мені згадалось..., найкращі почуття до...».

Сам Платон, який вельми виразно підкреслює інтелектуальну визначеність φρόνησις'у, не уникає такої полісемії. Тож після категоричного твердження, що тіло та схильність до насолод, яку воно може спричиняти, є перешкодами для розвитку φρόνησις'у «розуму, думки», що його ми повинні любити, коли шукаємо істину, бо ж лише це варте зусиль і здатне зробити нас справді доброчесними (*Федон* 65a, 66a-e, 68a-b, 69a-c), Платон у тому ж діалозі все-таки ставить його поряд із зором, слухом та аналогічними функціями (в уривку про щасливих; 111b). Так само в «Теететі» (161c) йдеться про те, що хоча Протагора й уважають рівним богам за мудрістю та знанням (σοφία), насправді у нього не більше φρόνησις'у («судження, розумності»), ніж у пуголовка. Проте Платон усе ж більше, ніж будь-хто до нього, виразно відокремлює все, що складає φρόνησις, від того, що стосується тіла та його «нутрощів». Наприклад, у «Тимеї» (71d і далі) «пожадлива» частина душі (τό επιθυμητικόν), частково пов'язана з голодом, спрагою та іншими потребами тіла, розміщується під , щоб бути якнайбільше віддаленою від частини, яка вирішує, думає та рефлексує, розташованої в голові та відділеної від решти тіла за допомогою шиї. Наголошуючи на тому, що ця «апетитивна» частина душі не причетна ні до λόγος, ні до φρόνησις'у (71d), Платон все ж твердить: наші творці наділили нас печінкою, щоб вона могла отримувати враження від «образів» (φαντάσματα), які, між іншим, уможливлюють сни та пророцтва. Φρόνησις як думка, рефлексія, сила духу перебуває у виразній опозиції до αφροσύνη, «божевілля». Доказом тут є, каже Платон, що жодна людина, яка володіє своїм νοῦς (див. вст. 1 до РОЗСУДУ), своїм «(здоровим) глуздом», не здатна на пророцтво. Здатен до нього лише той, на перешкоді чиєму *φρόνησις*'у «здатності до рефлексії» щось стоїть (71e). Інтелектуальний поворот досить рішучий; свідченням тут є те, що Платон охоче замінює φρόνησις на σοφία, коли йдеться про царину думки, розумності, знання, мудрості. Те саме іноді бачимо у Аристотеля: не лише в його «працях молодого періоду», приміром «Протрептиці», а й у «Метафізиці» (Γ, 5, 1009b 13, 18, 32; M, 4, 1078b 15), особливо коли він дорікає «давнім» за те, що вони не розрізняли φρόνησις «думку» та відчуття (пор. також *De anima [Про душу]*, III, 3, 427a 17–22, де віднаходимо ту ж асоціацію, що й у Платона, між νοεῖν «думкою» та φρονεῖν «розумністю»).

Водночас, як добре показав П. Обанк у своїй головній праці «La Prudence chez Aristote [Розсудливість у Аристотеля]» (C. 23–26), жест Платона не повинен маскувати «традиційного сенсу» терміна φρόνησις. Справді, якщо слово *φρόνησις* зазвичай означало думку в досить загальному сенсі, воно означало також, може, навіть насамперед, думку чи розуміння у вужчому значенні, тобто, коли застосувати формулу, від якої ніколи не відступався Аристотель, – «розуміння речей людських». Під цим треба розуміти й певний тип знання, що має стосунок саме до людських реалій, плинних та мінливих, і певний тип міркування та поведінки в тому, що стосується «життєвих речей». Така позиція, сказати б, вкорінюється у тривкому досвіді, що й робить «мудрим» того, хто цей досвід має: той, кого називають φρόνιμος, «розсудливою, обачною, проникливою» людиною, буде оцінювати ситуації, передбачати їх та ладнати з ними завдяки своєму досвіду та точності свого меткого ока. Це пояснює, як Аристотель зміг покластися на цю «народну мудрість», щоб знайти, усупереч Платону, розрізнення між «мудрецем» у сенсі «вчений» і «мудрецем» у сенсі «розсудливий».

♦ Див. вставку 1.

II. «ФРОНЕСИС» ЯК ЧЕСНОТА

Коли в «Політеї» Платон самостійно звертається до чотиричастинного поділу чеснот, який напевно вже був у вжитку за його часу, він, називаючи те, що ми найчастіше перекладаємо як «мудрість», іще вагається між двома термінами: σοφία та φρόνησις (див., напр., «Політейя», IV, 427e до 433b). Із другого боку, φρόνησις може в нього означати ще й розумність як здатність розмірковувати в загальному значенні (там само, IV, 432a) та розумність як інтелектуальну здатність на відміну від тілесних здатностей (там само, V, 461a). Інакше кажучи, термінологія ще далеко не стабілізована, і хоч би якого повороту прагнув надати цьому поняттю Платон, очевидно, що саме з його творів походить φρόνησις буквально в усіх смислах.

A. Робота Аристотеля

Саме завдяки Аристотелю в книзі VI «Нікомахової етики» φρόνησις вперше постає чітко тематизованим як чеснота, «досконалість». Хоч Аристотель і не першим розглядав φρόνησις як чесноту, саме він надав цьому поняттю особливого значення, покладаючись на популярне вживання та радикально все переформульовуючи. Внесок Аристотеля позначений щонайменше трьома рисами:

а) рішучий розрив із інтелектуалістичною традицією Платона;

б) чітке розрізнення сфер, *відповідних* σοφία *та* φρόνησις;

в) новий розподіл чотирьох чеснот, які від часів Амвросія Міланського зазвичай називають «чотири головні чесноти», а саме: розсудливість (φρόνησις/*prudentia*), мужність (ανδρεία/*fortitudo*), справедливість (δικαιοσύνη/*justitia*)

та поміркованість чи стриманість (σωφροσύνη/ *temperatio-moderatio*; Цицерон перекладає σωφροσύνη то як *temperantia,* то як *moderatio,* і навіть як *moderantia* чи *frugalitas,* «Тускуланські бесіди», III, 16–18. Пор. сл. «цѣломꙋдріе»).

♦ Див. вставку 2.

1. Нова класифікація чеснот

Аристотель звертається в «Нікомаховій етиці», I, 13, до розрізнення, яке вже побутувало в Академії, але було також традиційним: між ірраціональною частиною душі (яку, через свій інтерес до етики, він відмежовує від пожадливої частини душі, τὸ ὀρεκτικόν, іноді званої просто τὸ ἠθικόν «етична частина», там само, VI, 13, 1144b 15) та раціональною частиною; причому останній належить λόγος, тоді як перша має (в найкращому разі) лише слухатись та підкорятись. Отже, він ставить на перше місце «моральні чесноти» – чи, якщо назвати їх справжнім ім'ям, «чесноти характеру» (ἠθικαὶ ἀρεταί), – що належать пожадливій частині душі, стосовно «інтелектуальних чеснот» (αρεται διανοητικαί), які належать частині душі, що володіє власне λόγος'ом. Сміливість, справедливість і поміркованість відтепер зараховуються до моральних чеснот чи «чеснот характеру», які здобувають з пелюшок, адже характер чи темперамент (ἦθος) формується та зміцнюється завдяки звичці (ἔθος) (там само, II, 1, 1103b 17–19; та сама гра слів [була] ще у Платона, «Закони», VII, 792e; див. МОРАЛЬ). А з другого боку, φρόνησις і σοφία перебувають серед розумових чеснот, які ми здобуваємо не лише завдяки досвідові (ἐμπειρία), без якого, очевидно, не обійтись у випадку *φρόνησις*'у, а ще й завдяки навчанню (διδασκαλία) (там само, II, 1, 1103b 14–17).

2. Розрізнення σοφία/ φρόνησις

Коли Аристотель береться до вивчення інтелектуальних (діаноетичних) чеснот («Нікомахова етика», VI, 2), він починає з розділення власне раціональної частини душі на «наукову» (το επιστημονικόν) та на «розрахункову» (το λογιστικόν), яку ще називають το δοξαστικόν «доксичною» (у 1144b 14); бо йдеться більше про висування здогадів, ніж про власне розрахунок. До наукової частини душі належить вивчення теоретичних речей, тобто таких, що не можуть бути іншими, ніж вони є, себто необхідних речей, які лише й надаються до справжнього наукового вивчення, адже вони необхідні. Досконалість цієї частини за найуживанішою традицією називається σοφία «мудрість». Розрахунковій частині, навпаки, належить сфера речей, які можуть бути іншими, ніж вони є, тобто речей випадкових. Цій царині притаманні насамперед «людські справи» (τα ανθρώπινα πράγματα), «речі, які треба зробити» (τα πρακτά). Досконалість цієї частини називається φρόνησις. Увиразнюючи радикальну відмінність цих двох сфер, Аристотель розділяє те, що Платон намагався поєднати: σοφία, що нічого не тямить у царині речей, які потрібно зробити, не керує φρόνησις'ом, а φρόνησις, оскільки людина не є

1

Падіння Фалеса

Визнаний першим серед Семи Мудреців Греції Фалес, що дістав почесне ім'я σοφός, нібито все ж упав у колодязь, спостерігаючи за небом, і через це його взяла на глузи його власна служниця. Ми натрапляємо на цей анекдот у Платоновому «Теететі» (174a): ним він послуговується, аби познущатися з дурнів із рабською душею, які глумляться з істинно мудрих, тих філософів, що, хоча й можуть упасти в колодязь і видаватися бовдурами, насправді мають справжні знання речей цього світу, знання, що перетворює на воістину вільного. Цей анекдот розповідав також і Монтень, надавши йому пікантнішого відтінку: «Мені подобається дівчина-мілетянка, яка, бачивши, як філософ Талес усе милується на небесну баню й очі все зведеними догори, підкинула йому щось на шляху, аби він спіткнувся: вона хотіла дати йому взнаки, що він матиме час витати у хмарах, як упорається з тим, що в нього під ногами» («Апологія Реймона Себона» у «Пробах», II, XII, пер. А. Перепадя; N. B. Тут Монтень іде за версією анекдоту, переданого Діогеном Лаертським, «Життєписи...», I, 34, де служниця навмисно веде Фалеса до ями, попередньо нею викопаної).

Усупереч Платону, Монтень поділяє, ще й радикалізуючи її, ту «народну мудрість»», до якої звертається Аристотель, коли пояснює розрізнення між σοφία та φρόνησις, яке він прагне запровадити: пізнання речей теоретичного порядку має іншу природу, ніж пізнання речей практичного порядку. Однак володіння першим, як демонструє всім падіння Фалеса в колодязь, аж ніяк не тягне за собою друге (*Нікомахова етика* VI, 7, 1141b 2, і далі). Ось чому Фалеса можна характеризувати як σοφός, але не φρόνιμος.

Навіть якщо σοφία захоче взяти реванш у служниці та довести, що вона здатна на практичне застосування, це не гарантує їй статусу φρόνησις. Адже вона може бути практично дієвою, але не етично доброчесною. І саме в цьому сенс анекдоту, переданого в «Політиці» (I, 11, 1259a 6–23). Фалес здійснює ἐπίδειξις «демонстрацію», оприлюднення σοφία (a 19; див. МОВЛЕННЄВИЙ АКТ): «передбачивши завдяки своїм астрономічним знанням», що врожай олив буде щедрим, він закуповує за низькою ціною всі преси, а потім здає їх у відповідний момент за ціною, яку побажає, винаходячи монополію та хрематистику й доводячи в такий спосіб, що «для філософів легко збагатитись, коли вони забажають, але це не об'єкт їхнього старання». Φρόνησις – це все-таки інша річ, ніж σοφία, навіть у застосуванні, й аристотелівський мудрець, чи то йдеться про φρόνιμος, чи про σοφός, розуміє це зовсім інакше, ніж платонівський σοφός.

найдосконалішою у світі істотою, не керує σοφία. У такий спосіб урегульовується цей конфлікт здатностей (*conflit des facultés*).

Відповідно й «розумові» чесноти, на відміну від моральних, не утворюють гомогенної цілості. Аристотелів фронесис – не з царини розуму: фронесис та сукупність моральних чеснот утворюють цілість, автономну царину, царину практичного життя (див. PRAXIS), яку не можна звузити до суто наукового пізнання. Доказом цього є те, що Аристотель надає фронесису відомомого визначення моральної чесноти як «свідомо обираний склад (ἕξις προαιρετική) (душі), що полягає у дотриманні середини (μεσότης) щодо нас, причому (середини), визначеної таким судженням, яким визначить її розсудлива людина» (*Нікомахова етика* II, 6, 1106b 36f, пер. В. Савнюка – с. 75). Це визначення справді закінчується словами: «яким визначить її розсудлива людина (φρόνιμος)». Отже, Аристотель наголошує на суттєвій ролі розсудливого вже у визначенні моральної чесноти: саме розсудливий встановлює норму для середини, «золоту середину». Утілений у φρόνιμος, розсудливому, фронесис втручається в дослідження розумових чеснот ще навіть до власного визначення (там само, VI, 5–9).

3. «Φρόνησις» *у своїй сфері діяльності*

Завдяки цьому факту Аристотелівський φρόνησις посідає досить осібне місце, що продовжує вельми цікавити сучасних мислителів (див. PRAXIS, PRUDENTIAL). Це чеснота, але це також і певний тип знання, певний тип розуміння [intelligence], розуміння практичних речей. Загалом його цариною є царина «справи» [faire]. Ось чому, вживаючи термін «наука» (ἐπιστήμη) в широкому сенсі, Аристотель не вагається ставити його поруч із «продуктивними науками» (ποιητικά, *Евдемова етика* I, 5, 1216b 18), хоча наука й відрізняється від ποίησις у сенсі τέχνη, адже вона не «виробляє» нічого зовнішнього щодо себе (*Нікомахова етика* VI, 4; див. PRAXIS). Проте φρόνησις таки є «продуктивним», бо, на відміну від теоретичних наук, пізнання не є його єдиною метою. Лише φρόνησις керує діями. Хоча Аристотель спирається на думку, що «розсудливим» визнають того, хто найкраще впорується зі своїми справами, однак він одразу переінакшує це популярне сприйняття, зазначаючи, що «ми вважаємо Перікла та людей на зразок нього розсудливими (φρόνιμος) людьми, адже вони здатні вбачати (δύναται θεωρεῖν) те, що добре для них та для людей загалом» (там само, VI, 5, 1140b 7–10). Не можна й вигадати кращого способу розірвати з Платоном, який не надто високо цінував політиків; Аристотель знову на цьому наголошує, твердячи: «політика та розсудливість – це та сама схильність (ἕξις)» (там само, VI, 8, 1141b 23–24). Постановивши одного разу, що фронесис – це мистецтво доброго рішення про засоби стосовно мети, Аристотель уточнює, що це насамперед пізнання конкретно-одиничних (*singuliéres*) речей, а тому це поняття ближче до відчуттів, ніж до науки в строгому сенсі. Ось чому він, по суті, говорить, що юнак може бути чудовим математиком – зрештою, це завжди лише «дискурс», – але він не буде добрим політиком, адже тут доконечним є досвід, а отже, й час (там само, VI, 9, 1142a 11–20).

B. Новий розподіл у стоїків

Через свій догматизм та абсолютний раціоналізм (для них наука Мудреця – це непохитне знання, яке охоплює всі царини, тісно пов'язані між собою, а більшість людей мають розглядатися як збіговисько «негідників» (φαῦλοι), із фронесису як чесноти стоїки зробили «знання (ἐπιστήμη) зла, добра та того, що не є ані злом, ані добром» (Діоген Лаерцій, *Життєписи*... VII, 92). Засновник школи, Зенон Кітійський, який ще відчував вплив сократичного монізму, повертається через голову Аристотеля до сократичної концепції єдності знання-чесноти. Тому збережене поняття фронесису – лише одне з численних відгалужень цього знання-чесноти, навіть якщо в ньому, спираючись на Плутарха, можна визнати певну перевагу: насправді ця властивість входить до визначення кожної чесноти, що змушує розрізняти фронесис, який входить до визначення кожної чесноти, та фронесис «у вужчому сенсі». Справді, сміливість – «це розсудливість у царинах, що потребують витривалості, помірність – розсудливість у царинах, що потребують вибору, розсудливість у вужчому сенсі (την δ' ιδίως λεγομένην φρόνησιν) – у царинах, що стосуються дії, а справедливість – розсудливість

2

Чотири головні (кардинальні) чесноти

Хоча його не слід вважати винахідником, Платон вживає чотиричастинний поділ чеснот «мудрість (σοφία чи φρόνησις), справедливість, мужність, поміркованість»; стоїки справді називали ці чотири чесноти «головними» (τας πρώτας, Діоґен Лаерцій, *Життєписи*... VII, 92; тут термін φρόνησις позначав найважливішу з них); проте вираз «кардинальні чесноти» (*virtus cardinals*) грецьким філософам невідомий. Святий Амброзій так називає ті світські чесноти, які кожен добрий християнин повинен мати на додачу до трьох теологічних – віри, надії та любові. Власне кажучи, ці останні він найчастіше називає «головними» (*principales*), в чому можна вбачати стоїчну ремінісценцію, і нараховує загалом сім: Дух мудрості та розумності; Дух ради та сили, Дух пізнання та пошани, Дух благоговіння (*Про таїнства* III, 2, 6–10; *Про містерії* VII, 42). Нарешті, визначаючи *moderatio* як чесноту, що пом'якшує справедливість, святий Амброзій вважає її через це найкращою серед інших (*Про покаяння* I, 1, 1–2).

у царинах, що стосуються розподілу» (Плутарх, *Про суперечності стоїків*, у A. Long, D. Sedley, *Les Philosophes hellénistique*, фр. пер.: J. Brunschwig et P. Pellegrin: Flammarion, "GF", 2001, v. 2, p. 461).

Хоча у стоїчній школі ця перша концепція існувала не довго, проте було досягнуто відмови від чіткого поділу царин, пропонованого Аристотелем, причому ця відмова ґрунтувалась на моністичній психології: «вони вважають, що пристрасна й ірраціональна частина не відрізняється від раціональної частини жодною прикметою, внутрішньою щодо природи душі, але та сама частина душі, яку вони називають думкою та керівною частиною (διάνοιαν και ήγεμονικόν), стає чеснотою й вадою, коли вона цілковито перетворює себе в пристрастях або змінах звичок чи характеру, і що вона не містить нічого ірраціонального» (Плутарх, *Про моральну чесноту* 441d. Там само, p. 460). «Філософія однорідності» (*philosophie-bloc*) – стоїцизм – хоч би вона зберегла слово φρόνησις і далі робить із нього чесноту, не толеруватиме існування автономної царини, відокремленої від науки, як це було у Аристотеля. Ось чому, наприклад, коли Хрисип звертається до традиційної класифікації чотирьох «головних» чеснот, що є «першими» для стоїків (див. вст. 2), він у такий спосіб надає їм неабиякої внутрішньої єдності: «[Стоїки] говорять, що чесноти супроводжують одна одну (ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις), не лише тому, що той, хто має одну, має всі, а й тому, що якщо хто чинить згідно з однією чеснотою, чинить також і згідно з усіма» (Плутарх, *Про суперечності стоїків*, 1046e, там само, p. 463). Так само Хрисип і далі вважає, що всі чесноти – це знання, навіть якщо кожна чеснота – це знання особливе.

C. Φρόνησις та prudentia

Коли Цицерон перекладав φρόνησις як *prudentia*, в останньому йому вчувалось *providentia*, мистецтво передбачення. *Prudentia* справді походить від *providentia* (*pro-video*, «бачити наперед, передбачати»; пор. A. Ernout et A. Meillet). Із цього погляду, він, безперечно, мав рацію, адже ми можемо прочитати у Аристотеля, що «іменем розсудливого (φρόνιμος) ми називаємо істоту, яка має чітке бачення різних речей, що її особисто цікавлять [...] Звідси також випливає, що певні тварини можуть кваліфікуватись як розсудливі (φρόνημα): йдеться про тих, хто може робити передбачення (δύναμιν προνοητικήν) стосовно свого життя» (*Нікомахова етика* VI, 7, 1141a 25–28, фр. пер. J. Tricot: Vrin, 1959). Проте якщо Аристотель спирався на поширені переконання для обґрунтування своїх тверджень, то Цицерон, навпаки, звертався до точних стоїчних визначень σοφία та φρόνησις, коли перекладав φρόνησις за допомогою *prudentia*: «під *prudentia*, грецькою мовою φρόνησις (φρόνησις), ми розуміємо чесноту, відмінну від *sapientia*: розсудливість – це наука про те, чого варто прагнути й [чого варто] уникати; мудрість, що є, як я вже сказав, найвищою чеснотою, – це наука (*scientia*) про божественні та людські справи, в якій містяться [принципи] спільного буття та союзу між богами і людьми (*rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos*)» (*De officiis [Про обов'язки]*, I, 153, фр. пер. E. Bréhier, *Les Stoïciens*: Gallimard, 1962). Тож навіть коли Цицерон, йдучи за Панетієм та середніми стоїками, твердить, що *honestum*, «порядність», на якій ґрунтується будь-яка моральність, походить від однієї з чотирьох чеснот, що їх стоїки вважають першими, то він при цьому наголошує: ці чотири чесноти «поєднані та переплетені між собою» (там само, I, 15). Ба більше, коли в одному з пасажів Цицерон перекладає першу з цих чеснот латиною як *sapientia et prudentia*, визначаючи її як «пошук та відкриття істини», то він безперечно залишається прихильником раціоналізму стоїків.

Беручи до уваги, що таке визначення *prudentia* стало загальновживаним у греко-латинському світі, до нього знову звертається Авґустин: «розсудливість (*prudentia*) – це знання (*scientia*) речей, яких варто бажати, та речей, яких варто уникати» (*De libero arbitrio [Про свободу волі]*, I, XIII, 27, фр. пер. G. Madec: Desclée de Brouwer, 1976, p. 243), – саме тут можна вбачати достатню причину не перекладати φρόνησις в Аристотелевому значенні за допомогою терміну «розсудливість». У зв'язку з цим варто зазначити, що Тома Аквінський, який досить детально досліджує *prudentia* у своїй «Сумі теології» (IIa, IIae, qq. 47–56), розглядаючи її у перспективі аристотелевської традиції, помічає це ускладнення й долає уособлену авторитетом Авґустина перешкоду, – *prudentia* є чеснотою, а наука протистоїть чесноті (*scientia contra virtutem dividitur*) – говорячи, що Авґустин «розумів науку в ширшому сенсі як сферу діяльності правильного розуму (*Augustinus ibi large accepit scientiam pro qualibet recta ratione*)» (q. 47, art. 4). Так само, коли йдеться про те, щоб слідом за Аристотелем підтвердити, що «розсудливість диктує вчинки (*prudentia praeceptiva est*)» (*Нікомахова етика* VI, 11, 1143b 8, де можна прочитати, що φρόνησις – це ἐπιτακτική «вміння наказувати, мистецтво керувати»), Тома знову перетлумачує Авґустина, який буцімто зводить «поняття *prudentia* винятково до вміння втримуватися від небезпек, що загрожують дії лише в аспекті її наслідків (*et tamen praecavere insidias non attribuit Augustinus prudentiae quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiae non manet in patria*)» (q. 47, art. 8).

За наших днів – і це трюїзм, на який варто звернути увагу – розсудливість часто визначається лише, згідно з Авґустином, як обережність, тобто як рутинна розсудливість. Проте переклад φρόνησις як «мудрість» аж ніяк не кращий: чи не кажуть часто французькою про дитину, що вона «мудра» (*sage*) в сенсі «слухняна»? Чи не створюють «зібрання мудрих», чекаючи від них виваженого судження, позаяк вони спроможні на неупереджений розгляд

справи? До того ж головна незручність полягає в тому, як тоді перекладати σοφία та σοφός? Усі, хто відмовляються перекладати Аристотелів фронесис як «розсудливість» (*prudence, prudencia, prudenza*...), чи то з причини «технічного» перекладу у Цицерона, зі значенням, якого набуло це поняття у Канта (у нього «розсудливість» – це лише «кмітливість», *Klugheit*), чи то через незручні сучасні конотації цього терміну, [усі вони] завершують тим, що поділяють «мудрість» на дві частини: з одного боку, просто «мудрість» (*wisdom*) – для передачі терміна σοφία, з другого – «практична мудрість» (*practical wisdom*) чи «практичний розум» (*praktische Vernunft, ragione pratica*) як відповідник φρόνησις. Оскільки ресурсів не бракує, запропоновано було навіть передавати σοφία як «філософія», а фронесис як «мудрість» (R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*: Nauwelaerts, 1970). Проте як у такому разі передати φιλοσοφία та φιλόσοφος?

III. ΦΡΟΝΕΣΙΣ, ΣΟΦΙΑ ΤΑ ΣΟΦΡΩΣΥΝΗ

Труднощі перекладу, до яких призводить подвійна, грецька та латинська, традиція, а також еволюція термінів *sagesse* та *prudence* у наших мовах, безперечно, не є лише труднощами перекладу. Ці труднощі пояснюються тим, що саме як «Модерні» так і «Давні» називали «мудрістю». Симптомом цього є визначення Мудреця, на яке ми натрапляємо у Фюретьєра: «Філософ – це той, хто завдяки вивченню природи та минулих подій навчився пізнавати себе та добре провадити свої справи. Плутарх створив чудовий трактат про бенкет Семи Мудреців. Мудрець не позбавлений пристрастей, але він їх стримує. Коли стоїки намагались створити [приклад] Мудреця, їм вдалося витворити лише статуарний образ». Фюретьєр передусім відсилає до пізнання Бога, потім – до того, чого можуть досягти люди завдяки вивченню фізики та моралі; варте уваги те, що попри вихватку на адресу стоїків, тут підтверджується пункт їхньої доктрини: мудрість – це не лише вище мистецтво життя когось, хто знає, як заховатись від того, що мучить людей, славнозвісна «м'яка подушка» Монтеня, а насамперед знання теоретичного плану, яке, оскільки є теоретичним, обґрунтовує самопізнання, що дозволяє скеровувати свої дії (хоча досить було б додати діалектику до фізики та моралі, аби отримати три нероздільні частини стоїчної системи, що конституює чесноту стоїчного Мудреця).

A. Φρόνησις, ἀφροσύνη та σωφροσύνη

Про зазначені труднощі свідчать і Аристотель, і стоїки; йому ми завдячуємо нашою спадщиною щодо *φρόνησις'у*. Це до певної міри унікальний спадок, адже в античності переважала інтелектуальна традиція стоїцизму, через що філософія доби Модерну була майже позбавлена Аристотелевого спадку, тоді як в очах наших сучасників саме інтелектуальна спадщина Аристотеля становить чи не найбільший інтерес (пор. *P. Pellegrin*). Однак у цьому разі забувається, що в обох випадках ідеться передусім про «чесноту» та про те, що варто називати «мудрістю». У цьому сенсі варто було б зауважити, коли ми пригадаємо, що у Платона фронесису як «знанню» та «мудрості» протистоїть ἀφροσύνη «безум» (*Тимей* 71e), що, оскільки головним чеснотам стоїки протиставляють головні вади, які вони досить послідовно визначають як «незнання (ἀγνοίας) тих речей, науками (επιστημη) про які є чесноти» (Діоген Лаерцій, *Життєписи*..., VII, 93), то й ἀφροσύνη (*sottise* «глупота» – у французькому перекладі Діогена Лаерція, виданого під редакцією M.-O. Goulet: LGF, «Pochothèque», 1999) як «головна» вада протистоїть φρόνησις'у як «головній» чесноті. Ми, звичайно, не знаємо давньогрецької краще від давніх греків, але маємо деяке право очікувати, що ἀφροσύνη перебуватиме в опозиції до σωφροσύνη, іншої «головної» чесноти, яку західна традиція з часів Цицерона перекладає як *moderation* «помірність» чи *temperance* «стриманість» і призначенням якої, згідно з Аристотелем, є регулювати задоволення тіла, переважно задоволення дотику та смаку (*Нікомахова етика* III, 13–15; цій стриманості Давніх протиставляють «хіть», так чи інакше пов'язану із видимим).

Однак це зовсім не так: якщо греки й хочуть протиставити ἀφροσύνη фронесису (мудрості, чесноті чи знанню), найчастіше саме термін ἀκολασία, слово, що позначає дослівно характер того, кого ніщо не стримує й хто сам досяг успіху, протиставляється σωφροσύνη (пор. Платон, *Політейя* IV, 431b; Аристотель, *Нікомахова етика* III, 15; Діоген Лаерцій, *Життєписи*... VII, 93). Усе це насправді, як казав Платон і як потім усі повторювали за ним, «питання освіти», істинно важлива проблема чигає на самому початку, коли йдеться про навчання керувати своїм тілом (*Політейя* III, 377a–b). Це й пояснює таку особливу гру слів у Аристотеля: σωφροσύνη, поміркованість чи стриманість, є такою, оскільки вона забезпечує, уможливлює розсудливість (ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν, *Нікомахова етика* VI, 5, 1140b 12): цілком можливо бути розпусником та добрим математиком, пияком та завжди знати, що 2+2=4, але не можна бути розпусником та розсудливим.

B. Розумність Аристотелевого кола та сучасні питання

В очах декого із наших сучасників, досить рішуче налаштованих на пошуки у Аристотеля розв'язання наших можливих труднощів, що постали із суворої критики, спрямованої Геґелем проти Канта та морального формалізму, Аристотель розробив не менш небезпечне коло між фронесисом та трьома іншими головними моральними чеснотами: неможливо бути морально доброчесним без розсудливості, насправді каже

Аристотель, ані розсудливим без моральної чесноти («Нікомахова етика», VI, 13, 1144b 30–32; X, 8, 1178a 14–19). Проте оминають увагою, що фронесис у Аристотеля – це насамперед чеснота чи «досконалість», а не певна форма «практичного розуму», хай це навіть «інтелектуальна» чеснота. Очевидний парадокс пояснюється тим, що той, хто забезпечує вибір золотої середини, яка визначає моральні чесноти, тобто розсудливий, не може бути таким, якщо попередньо не матиме моральної чесноти, а саме тієї, яку Аристотель вважає за найважливішу – тобто σωφροσύνη, поміркованість та стриманість. Проте цьому можна навчитися. Тут не залишається нічого від парадокса, і стає очевидним: якщо стриманість є конечною для гарантування правильності практичних суджень, така гарантія в жодному разі не є необхідною, щоб забезпечити правильність теоретичних суджень, наприклад, математичних. Ось чому, наслідуючи вислів Платона, Аристотель так наполягає на необхідності доброї освіти від самого раннього віку: потрібно привчати пожадливу частину до підкорення власне раціональній частині, що набере цілковитої ваги тоді, коли за відповідного моменту запанує розум. Чеснота розсудливості здобувається лише тим, хто є стриманим, і навпаки, моральні чесноти, а серед них і стриманість, робляться автентичними чеснотами, а не просто звичками, внаслідок попереднього тренування. У жодному разі не ловлячись у це коло, Аристотель гарантує завдяки цьому, що фронесис буде чеснотою, а не незвичайною майстерністю чи шахруванням (δεινότης, *Нікомахова етика* VI, 13, 1144a 26–34). І справді, φρόνησις як практичний розум, спрямований на прилаштування засобів до мети, можна вважати спорідненим із лукавою та хитрою формою розуму, так добре описаною М. Детьєном та Ж.-П. Вернаном у їхній славетній книжці про μῆτις давніх греків (див. MÉTIS). Хитрощі Улісса чи восьминога у такий спосіб окреслюють портрет певного типу φρόνιμος'а – «хитруна». Ось чому у Аристотеля «практичний розум» і «процедури прийняття рішення» в жодному разі не є запорукою моральності того, хто приймає це рішення. Без моральних чеснот, головна серед яких – стриманість, у φρόνησις'у мало що залишається від чесноти чи від статусу інтелектуальної чесноти: лише мистецтво допасовувати засоби до мети. Інакше кажучи, «мета не виправдовує засобів», а переконаність у правильності мети не належить цілковито до компетенції розуму, навіть до такого, що його дехто з наших сучасників назвав би «практичним розумом», тим більше до Кантового практичного розуму – все це справа бажання, але «стриманого» бажання.

Жан-Луї ЛАБАРР'ЄР

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Андрія Баумейстера*
і *Дарини Морозової*

БІБЛІОГРАФІЯ

AUBENQUE Pierre, *La Prudence chez Aristote*: PUF, 1963.

DÉTIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*: Flammarion, 1974.

LABARRIÈRE Jean-Louis, «La servante de Thalès riait-elle à bon droit?», *Autrement*, «Morales», no 20, *La Prudence: une morale du possible*, oct. 1996;

– «La philosophie morale d'Aristote», in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*: PUF, 1996;

– «Sagesse et tempérance», in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*: PUF, 1996.

PELLEGRIN Pierre, «Prudence», in M. CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*: PUF, 1996.

АРІСТОТЕЛЬ, *Нікомахова етика*. Пер. В. Ставнюка, К., Аквілон-Плюс, 2002.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire»: Klincksieck, 1999.

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4e éd. augm. J. André: Klincksieck, 1994.

FURETIÈRE Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, Arnout & Renier Leers, 1690, rééd. 1694, 1737, repr. 3 vol., Genève, Slatkine, 1970, et Le Robert, 1978.

ONIANS Richard Broxton, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*: Cambridge UP, 1951; *Les Origines de la pensée européenne*, trad. fr. B. Cassin, A. Debru et M. Narcy: Seuil, 1999.

БЕЗУМ, божевілля, шаленство, нестяма, навіженство

гр.	μανία, φρενίτις, ἀφροσύνη, παράνοια
лат.	*furor, phrenesis; dementia, insania, insipientia,*
англ.	*madness; insanity*
іт.	*follia, demenza, pazzia*
нім.	*Schwaermerei, Wahn; Unsinn, Verrueecktheit,*
фр.	*folie, démence*

▸ **ÂME,** GÉNIE, **ЛОГОС,** *MALAISE* [MÉLANCOLIE], **ПАМ'ЯТЬ,** MORALE, **ПАТОС,** *PRUDENCE,* PULSION, *RAISON,* SAGESSE

У більшості мов словник для опису божевілля побудований за двома досить відмінними моделями. З одного боку – модель позитивна, що робить божевілля повноправною сутністю, яка може заслуговувати на найвищі оцінки: наприклад, грецька μανία *чи, в іншому регістрі, латинський* furor, *що вказує на вихід за рамки звичайного стану речей; цю модель можна віднайти в модерній літературі, де вона пов'язується з натхненням, ентузіазмом та генієм, а також зі* Schwärmerei *«навіженством», яким Кант позначає й «марення Сведенборга», й марення догматичного ідеалізму. З іншого боку – негативна модель: божевілля, божевільний – поза чи поруч із розумом, мудрістю (*aphron, insipiens, insania, dementia, *звідки наші терміни «безумство», «деменція», «параноя» тощо); таким чином, безумство мало чим відрізняється від ірраціональності (божевілля – це дурість,* stultitia*) чи від аморальності (*ἄφρων *– це протилежність* φρόνιμος, *морально розсудливому мудрецю).*

Цицерон, який присвятив себе перекладу грецького словника латиною, опрацював латинський словник божевілля за моделлю симетрії здоров'я тіла та здоров'я душі. Середньовічна лексика для опису цієї теми завдяки теологічним диспутам надала технічної цінності термінам insipiens *і* phroneticus. *Численні античні вокабули, що спираються на грецьку форму* μανία, *збереглися в сучасних мовах аж до становлення психіатрії наприкінці XVIII ст. коштом семантичних зсувів чи нових лінгвістичних розв'язань, що частково завдячують перекладам та визначенням Цицерона, стоїків та Авґустина.*

I. ГРЕЦЬКА «*MANIA*» ТА ЇЇ СУЧАСНА ДОЛЯ: ВІД ЕНТУЗІАЗМУ ДО ПСИХОЗУ

A. «Mania» *філософів і* «phrenitis» *лікарів*

Буасьє де Соваж пише стосовно μανία: «Грецькою *mainomai* – божеволію, шаленію; латиною *furor, insania*: французькою *folie* та *manie*...». Отже, це слово включено до низки відповідників і в латинській, і у французькій мові. Його можна вважати найзагальнішим і найдоступнішим за обсягом і змістом рівнозначником (μαίνομαι санскритського кореня, який означає «вірити, думати», звідки також походить μένος «воєнний запал» та μιμνήσκω «я пригадую»; (див. ПАМ'ЯТЬ). Від самого початку слово *mania* було приблизним синонімом туманного слова «божевілля» і те саме значення має й донині в повсякденній мові. Можемо сказати, що у Гіппократа манія є лише симптомом характеру, так само як і всі зміни ἦθος. Її ще не концептуалізовано як хворобу.

Платон описує чотири форми божественного божевілля (μανία) («Федр», 265 b, насамперед 244–245). Перша, натхненна Аполлоном, – це пророче марення, дивінація. Саме «сучасники», каже Платон, позбавлені відчуття краси, вставили τ і назвали мистецтво віщування μαντική замість μανική. Друга – це «телестичне» марення, дар Діоніса, що «завершує» (τελέω) в сенсі посвячення в містерії. Третя – марення, натхненне Музами, поетичне марення. Четверта – дарунок Афродити та Ерота – божевілля, яке насилає кохання, ἐρωτικὴ μανία. Цей текст, що до нього античні медики зверталися під час лікування, є ключовим для розуміння дефініції, яку вони дають манії. Приміром, Целій Аврелі ан, лікар V ст. н. е. (який передає латиною Сораноса Ефесського, лікаря II століття), пише:

> Платон у «Федрі» стверджує, що божевілля є подвійним: одне походить від напруження духу та має причину й походження в тілі, друге – божественне та наслане, його натхненником є Аполлон; тепер ми його називаємо віщуванням.
>
> *Maladies chroniques*, I, chap. 5, 144, éd. Bendz [з фр. пер.].

І цитуючи у своїх «Хронічних хворобах» текст «Федра», Целій має рацію, говорячи про подвійність божевілля; адже хай там скільки розрізнень є у Платона, поруч із цими, так би мовити, «осмисленими» формами божевілля існує хвороба божевілля. Справді, можна казати про «подвійне божевілля»: про добре божевілля (те, «завдяки якому до нас приходять найкращі блага», *Федр* 244b) та божевілля патологічне. Саме ця дуальність розігрується під час випробувань у трагедії «Вакханки» Еврипіда.

Проте є ще щось, чого не можна зробити очевиднішим, аніж як цитуючи Ґалена. Коли він читає в гіппократівській конституції (*Epidémies* III, *Littré*, III, 92), що «жоден із божевільних (*phrénitiques*) не мав нападів манії (...), натомість вони були пригнічені», він спантеличений.

Зіставлення манії та φρενίτις йому незрозуміле. Оскільки Гіппократ не міг помилятись, він мав би, за Ґаленом, надати терміну «божевільний» (*phrénitique*) метафоричного сенсу. І справді, текст Гіппократа становив для нього проблему, оскільки тут є розрив, дуже важливий з погляду епістемології, тобто розробки визначення хвороб. Стосовно систематичного протиставлення φρενίτις та манії, то, безперечно, її варто віднести до другої половини II ст. до н. е.; тож оскільки визначення тягнуло за собою діагноз, не можна було сплутати φρενίτις – втрату розуму із гарячкою, κροκυδισμός (жест виривання ниток із тканини чи виривання соломинок) і καρφολογία (постійні мимовільні рухи рук та пальців), – та «манію», втрату розуму без гарячки. У Ґалена щодо цього тексту було стільки ж труднощів у розумінні та перекладі, скільки й у нас.

Встановлення та визначення таких хвороб, як манія, φρενίτις чи меланхолія, передбачають певну кількість складних культурних фактів, а саме: обмежування визначення згідно з філософською та риторичною моделлю; визначальний поділ між тілесними хворобами, збереженими за медициною, та душевними хворобами, що належать до царини філософії; перемога дуалізму душі й тіла; тріумф стоїчної теорії пристрасті як хвороби душі (див. PATHOS). Цельс спробував запровадити нову класифікацію. Під поняттям чи «родом» *insania* він згрупував три великі хвороби, між якими, власне, й розподіляється «божевілля» античних лікарів, а саме φρενίτις, меланхолію (страхі і смуток, приписані гіппократівськими писаннями «чорній жовчі») та манію. Чому саме *insania*? Було, очевидно, досить важко провести якийсь семантичний аналіз, але в будь-якому разі відбувся перехід від позитивного значення манії до негативного – втрати, «недуги»; це значення легітимізує та вводить хворобу тіла, паралельну хворобі духу. Визначення божевілля чи способи виразити його латиною в найширшому можливому сенсі вельми численні. Здається, в цьому полягав вибір Цельса. Семантичне поле божевілля відтоді регулюється історією медицини.

B. Манія та шаленство у слововжитку психіатрів

Не варто думати, що ці проблеми залишились у греко-латинській античності. Насамперед через те, що ці тексти досконало знали та передавали аж до середини XIX ст., й вони сприяли заснуванню психіатрії, але також і завдяки тому, що саме за античної доби було врегульовано певну кількість проблем із визначенням для психопатології та для самого сенсу слова «манія».

За часів створення психіатрії (кінець XVIII ст.) повертається питання термінології. Пінель пише: «Щасливий вплив, здійснений останнім часом на медицину дослідженнями інших наук, уже не дозволяє давати втраті розуму занадто загальне ім'я божевілля, яке може мати невизначений обсяг...». Однак у нього є два концепти манії: один, відповідний традиції, в «Nosographie philosophique»; другий – ширший і сучасніший у визначенні – ставить проблему поєднання з першим у його творі «Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la Manie» (1-er éd., An IX; 2-e éd., 1809. – C. 128–129).

Тим часом його учень Ескіроль пише у 1816 р. статтю «Про божевілля» («De la folie»). 1818 року він пише іншу статтю, «Про манію» («De la manie»), де звертається до класичного визначення: «Манія – це церебральна афектація, хронічна, зазвичай без лихоманки, характеризується розладом та екзальтованістю чуттєвості, розуму та волі». «Я послуговуватимусь, – пише К'яруджі, – радше словом "божевілля" (*pazzia*), аніж якимось іншим непотрібним запозиченням із іноземних мов, що призводить до ризику плутанини та багатозначності».

Зрештою, поза будь-яким медичним контекстом їм вистачало розсудливості уникати перекладу *mania* за допомогою *manie*, слова, зарезервованого для технічного вжитку, і повернутися до *folie,* що залишається терміном загальнішим і менш технічним. Часто перекладачі, щоб уникнути повторення, перекладають *manie* за допомогою *frénésie*. Це невдале рішення, адже в традиційній нозографії *manie* власне і протиставлено *frénésie* (*phrenitis*). Також уникали перекладати *mania* за допомогою «марення», адже за часів Пінеля знали, що бувають манії без марення... До наших днів «манія» залишається технічним медичним терміном, який визначають так: «Стан інтелектуального та психомоторного збудження й екзальтації настрою із хворобливою ейфорією та періодичним і циклічним перебігом, що входить в рамки маніакально-депресивного психозу» (J. Postel [dir.], *Dictionnaire de psychiatrie*).

♦ Див. вставку 1.

Проте можна констатувати, що традиційну нозографію було відновлено наприкінці XVIII ст. завдяки номенклатурі «наукового» типу, яка йде від медикалізації божевілля, що відтоді почала визначатись як «ментальна хвороба». Проте, як зазначав Фуко, між цими двома словниками божевілля, тобто до ери медикалізації, розвинувся словник-посередник описового типу. Можна було радше почути про «впертого учасника судового процесу», «великого брехуна», «дуже сварливу та злісну» людину, «неспокійний, похмурий і буркотливий характер»:

> Марно, – пише Фуко, – запитувати себе, чи все це недуги й до якої міри (...). Описане в цих формулах – не хвороби, а форми божевілля, що їх сприймали як крайні вияви пороків. Так, у в'язниці чутливість до божевілля була не автономною, а пов'язаною з певним моральним ладом, де вона виникала лише під виглядом розладу.
>
> *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'age classique*, p. 167.

II. ЛАТИНСЬКИЙ СЛОВНИК: «*FUROR*»/ «*INSANIA*»/ «*DEMENTIA*»

A. Цицерон як перекладач греків

Латинський словник божевілля перебував під впливом стоїцизму, до системи розрізнень й аналізу якого звертались не лише в контексті стоїцизму:

> Щоб пояснити пристрасті (*perturbationes*), – мовить Цицерон, – я йтиму за поділом, що належав передусім Піфагорові та Платону. Вони розрізняли дві частини в душі: одна з них приналежна розумові, друга його позбавлена (*rationis particeps*, *rationis expers*), (...). Це була моя відправна точка, але для класифікації пристрастей я використовуватиму розмежування, проведені стоїками, яких я вважаю досить проникливими щодо цього питання.
>
> *Тускуланські бесіди*; 4; 11.

Перше зусилля спрямоване на розрізнення пристрастей і хвороби, які в грецькій мові позначаються словом πάθη:

> (...) Страх, бажання, гнів – саме це греки називають πάθη; я міг би їх назвати «хворобами» (*morbos*), це було б буквальним перекладом, але не відповідало б нашому вжиткові. Жаль, заздрість, екзальтація, радість, – усе це греки називають *pathos*, «хвороба», адже це порухи духу, що відмовляються підпорядковуватися розумові; гадаю, що у нас є підстави називати ці рухи збуреного духу пристрастями (*perturbations*), адже «хвороби» не пасують до нашого вжитку.
>
> *Ibid*. 3, 7.

Саме в межах цього загального розрізнення треба оцінювати етимологічне зближення *insania* «божевілля» та *insanitas* «порушення здоров'я», спираючись на яке Цицерон розвиває стоїчну доктрину пристрасті/хвороби: «слово *insania* позначає слабкість і хворобу розуму (*mentis aegrotatio et morbus*), тобто порушення здоров'я (*insanitas*) хворого духу (*animus aegrotus*)». Таким

1

Сучасна нозографія

Концепції *folie*, що таким чином розвивались від античної доби, не знайшли собі місця в номенклатурі, встановленій сучасною психіатрією, в межах якої виникли, скажімо, такі слова та вирази, як: *aliénation mentale* «психічний розлад» (P. Pinel, 1797; *insanity* англійською), «психоз» (E. Фейхтерслебен, 1844), «параноя» (Ш. Лазег, 1852) чи *Verruecktheit* німецькою (W. Griesinger, 1845, потім E. Kraepelin), «шизофренія» чи *dementia praecox* (O. Блойлер, 1908), «фобія» (1880). У цій новій нозографії досить часто старі назви на зразок μανία, φρενίτις та πάθος у греків чи *dementia*, *furor* та *perturbatio* у римлян (симптоматологія яких загалом походить від Гіппократа та Галена) мають цінність лише профанного та літературного вжитку.

Модерна та сучасна нозографія божевілля звертається до великої кількості неологізмів, запозичених із грецької, як-от, «фобія» (φόβος – хвороба, головним симптомом якої є нестримний страх, що паралізує перед насправді цілком безпечним об'єктом чи ситуацією; психоаналіз позначає це радше терміном «істерія тривоги» [*hystérie d'angoisse*]), «маніакально-депресивний психоз» (поч. XX ст., третій після параної та шизофренії серед великих сучасних психозів, що характеризується нестабільністю настрою чи чергуванням станів маніакальної екзальтації і нападів меланхолії та депресії), «істерія» (XVIII ст., потім кінець XIX, сукупність афектацій, про які спочатку думали, що вони пов'язані з початковим матковим еротизмом – від грецького ὑστέρα, та які належать до несвідомих конфліктів, що перекладаються мовою тілесних симптомів і виявляються у формі символізації), «параноя» (παράνοια) (тип систематизованого марення, де домінує інтерпретація і не спостерігається інтелектуального послаблення; в ній Фройд бачив захист проти гомосексуальності).

Тим часом можна помітити, що стосовно цих різноманітних вокабул психіатрія та психоаналіз ставлять наголос на ідеї «шизи», тобто розколу в самій особистості суб'єкта, особливо стосовно того, що ми називаємо «шизофренією». Цей термін, яким Блойлер замінив вираз *démence précoce* «передчасне слабоумство», вживаний Крепеліном, прямо походить від грецького дієслова σχίζω, тобто «розділяти, розколювати, роз'єднувати», що вже послужило основою для відомого слова «схизма» у значенні «розкол». Адже шизофренію характеризують симптоми ментальної дисоціації, неузгодженості афектів, а також марення, що спричиняють зрештою замикання в собі (аутизм) і розрив контактів із зовнішнім світом. Та ж ідея міститься в німецькому іменнику *Spaltung*, вживаному Фройдом, який французькі психоаналітики перекладають як *clivage* (розкол), але найчастіше вживають його вихідну форму зі значенням дисоціації свідомості, об'єкта, «Я». Коли йдеться про це фройдівське *Ichspaltung*, Лакан перекладає його виразом *refente du sujet* «розкол суб'єкта» (*Écrits*, Seuil, 1960, p. 842).

БІБЛІОГРАФІЯ

EY Henry, *Études psychiatriques*, 3 vol., Desclée de Brouwer, 1948, 1950, 1952.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, rééd. Gallimard, 1976.

KRAEPELIN Emil, *Lehrbuch der Psychiatrie*, 9 Aufl, Leipzig, Kraepelin & Lange, 1927.

чином, звернення до етимології дозволяє вписати до мови симетрію між здоров'ям тіла/ здоров'ям духу, що є конструкцією філософів. У такий самий спосіб Цицерон надає загальному поняттю в латинській мові обсягу, якого не має грецьке *pathe* чи *mania* (що йому відповідає *insania*), посилюючи латину: тоді як *sanus* може означати здорового тілом чи здорового духом, *insanus* позначає лише «душевнохворого/божевільного».

Оскільки ця симетрія встановлена, Цицерон може інтерпретувати єдиний юридичний текст, в якому згадується божевільний (*furiosus*) за класичної епохи, так, щоб поєднати найдавніший юридичний ужиток зі стоїчним підходом: *furor* – це справді, як і *insania*, розлад духу, але такого характеру, що заважає виконувати життєві обов'язки.

> Походження грецького слова *mania* я не знаю; але річ, яку воно позначає, ми осягаємо завдяки ліпшим розрізненням, аніж мали греки. Адже ми відрізняємо божевілля (*insania*), яке можна застосувати до багато кого через те, що воно пов'язане з браком мудрості (*stultitia*), від безумства (la *fureur*, *furor*). Саме це також мали на увазі й греки, але їхній словник був неспроможний це передати. Те, що ми називаємо шаленством (*furor*), вони називали *melancholia*: так, ніби розум був збурений лише чорною жовчю, а не, як це найчастіше буває, надміром гніву, страху чи заздрості. Саме в цьому сенсі ми кажемо, що Афамант, Алкмеон, Аякс, Орест перебували в стані шаленства. Саме людям, ураженим у такий спосіб, «Дванадцять таблиць» забороняють вільне розпорядження своїм майном. Саме тому там написано не «якщо він божевільний» (*si insanus*), а «якщо він у стані шаленства» (*si furiosus escit*). Справді, наші предки вважали, що брак мудрості (*stultitia*), навіть якщо це стан, який не знає постійності (*constantia*), тобто здоров'я (*sanitas*), все ж дозволяє дотримуватись обов'язків і зобов'язань повсякденного життя; навпаки, шаленство вони вважали цілковитою сліпотою духу (*mentis caecitas*).
>
> *Ibid*., 3, 11.

Розрізнення, запропоноване на ґрунті авторитету тексту «Дванадцяти таблиць», дає змогу краще зрозуміти, як стан шаленства великих трагічних героїв відрізняється від божевілля, що парадоксальне стоїчне визначення приписує всім немудрим: цього розрізнення немає в слові μαίνεσθαι, яке означає і божевілля Геракла, і профетичне шаленство та стан немудрості. Парадоксальний вислів ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται перекладають як *omnem stultum insanire* (Цицерон, *Парадокси стоїків* 27). Вибір латинського слова *stultus*, який не має конотації божевілля, для перекладу грецького ἄφρων, найвірогіднішим значенням якого є «божевільний», посилює відмінність і дає змогу зрозуміти найхарактерніше для стоїчної доктрини пристрастей: усі пристрасті походять від помилки в судженні.

Тим часом таке функціональне розрізнення не відкидає *furor* як такий стосовно хвороби «великих натур»: Цицерон відмовляється визнавати його причиною чорну жовч, натомість представляючи його як повне засліплення, спричинене надміром. Він дотримується стоїчного погляду, експлуатуючи все, що в стані *furor* має конотації надміру – від героїчного шаленства до втрати влади над собою в любовній поезії – без посилання на конкретну форму розладу. Цей термін також відсутній у списку форм гніву, який дається в Цицероновому «перекладі»: *ira* «гнів», *excandescentia* «запальність», *odium* «ненависть», *inimicitia* «ворожість», *discirdia* «незгода» (*Тускуланські бесіди* 4; 21).

B. «Furor» та «insania» у стоїків

Старання Цицерона щодо встановлення розрізнень великою мірою продовжив Сенека, який, проте, скористався ними, щоб дослідити сплутування моральних і фізичних причин колективного розладу:

> Між божевіллям (*insania*), що стосується всіх, і тим, що належить до сфери лікарів, лише одна різниця: другий різновид – це страждання, яке походить від хвороби; перший походить від гадок. Перший завдячує шаленством (*furor*) фізичному станові тіла (*uavetudo*), другий – це поганий стан духу (*mala ualetudo animi*).
>
> *Моральні листи до Луцилія* 94; 17.

Однак *furor* й *insania* однаково позначають біль тіла та душі, біль індивіда в цивілізації: *furor* позначає стан невдячності, який став настільки загальним, що загрожує основі всіх суспільних зв'язків (*Eo perductus est furor ut periculosissima res sit benificia in aliquem magna conferre*, *ibid*., 81; 31–32) чи сліпоти, подібної до сліпоти дурня, який, втративши зір, гадав, що в домі стемніло (*ibid*., 50). Це стан усіх тих, хто навіть не усвідомлює, що вони потерпають від хвороби, адже їхній орган судження занадто недужий: мова Сенеки експлуатує симетрію *insania*/*insanitas* ширше, ніж це робив Цицерон, щоб застосувати стоїчний парадокс до стану цивілізації: *non privatim solum sed publice furimus* «так само як індивід, суспільна група перебуває у стані шаленства» (*ibid*., 95, 30).

III. СХОЛАСТИЧНІ ФІГУРИ ШАЛЕНСТВА ТА ХРИСТИЯНСЬКА ВІРА ЯК «БОЖЕВІЛЛЯ»

A. «Юродивий»

Починаючи з XI ст., під впливом григоріанської реформи та значного поширення впливу Клюні, суспільство в усіх своїх складових поступово зливалося з тим, що називають християнством. Виключені з нього – євреї, сарацини, єретики – накликали на себе докори за те, що вони думають або чинять «інакше». Тож їхнє

відхилення від норми розцінювали здебільшого як помилку чи шаленство. У повсякденній мові «інший» розглядається як *sot* «дурень» (від давньофранцузького *soz, sos*, із середньовічної латини *sottus*, етимологія невідома), навіжений, безумний, юродивий (*fol*). Останнє слово, що завоювало собі значне місце в словнику божевілля, походить від латинського *follis*, що означає «закритий шкіряний мішок, бурдюк, балон чи ковальський міх»; саме за доби Середньовіччя це слово завдяки поширеному жарту набуло другого значення — дурня чи ідіота.

У власних університетських суперечках латиною теологи не вагалися таврувати своїх ворогів нездатністю до здорової аргументації, називаючи їх ураженими *stultitia*, *amentia* чи *furor*. Проте поміж слів, що стосуються шаленства чи розумової хиби, що однаково відсилають до того чи іншого способу образити, фігурують, зокрема, два терміни, що в суперечці набувають власне технічного сенсу: *insipiens* та *phreneticus*. Перший – це переклад у Вульгаті епітету ἄφρων, який ми подибуємо в Септуагінті на початку псалма 52 (за сучасною версією 53): він таврує невіру. Цей перший рядок справді представлено в латинських Бібліях у такий спосіб: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* «Безумний каже в своїм серці: "Немає Бога!"». Ось чому середньовічна іконографія, що стосувалась дурнів та божевілля, зазвичай як обрамлення мала літеру D – початок цього піввірша псалма.

B. «Insipiens»

Слово *insipiens*, на відміну від *fol*, етимологічно наближене до ідеї розумового розладу, воно походить від *sapio* («мати смак, здатність судження») та *sapiens* як іменника чи прикметника (мудрий) і означає «немудрий» – той, чий розум має дефект. Французькою його перекладають за допомогою *insensé* «безтямний», тобто такий, чиї наміри суперечать здоровому глузду і чий дух впав в оману (від *sensus* та *insensatus* у церковній мові, що означає «безглуздість, тупість, дурість», як *nonsense* в англійській).

Та хоча цей стан духу, це безумство приписували євреям, винним у тому, що вони не впізнали в Ісусі Месію, Ансельм Кентерберійський найбільш емблематичною фігурою цього стану проголосив особистість ченця Гауніло за те, що той відмовився визнавати знаменитий доказ існування Бога, сформульований автором «Монологіона» та «Прослогіона». Нападаючи на свого ворога, особливо в 2–4 розділах останнього трактату, Ансельм весь час називає його не інакше як *insipiens*. Зокрема, він запитує, як може цей безтямний «*par excellence*» *quomodo insipiens dixit in corde suo, quod cogitari non potest* «взагалі промовляти у своєму серці те, що не може бути помислене». «Не може бути помислене» те, що буцімто Бога немає, хоча в духові існує ідея істоти такої, що неможливо помислити більшу за неї. Звідси доконечно випливає, що вона існувала одночасно в думці та в дійсності (*et in intellectu et in re*). «Чому тоді безумний сказав у своєму серці: Бога немає (...), якщо він не дурень (*stultus*) і не безтямний (*insipiens*)?» (див. SENS).

C. «Phreneticus»

Серед найсуворіших характеристик, які середньовічні автори спрямовують проти своїх ворогів, можна знайти позначення *phreneticus*. Так, у XII ст. Рихард Сен-Вікторський обстоює жорстокий характер своєї аргументації стосовно Тройці, звертаючись до діалектики, цього *unde phreneticus quivis fidei nostrae impugnator fortiter alligetur* «потрійного зв'язку, що його важко розірвати, за допомогою якого міцно зв'язаний будь-який *phreneticus*, супротивник нашої віри» (*De Trinitate*, кн. 3, гл. 5). Однак цей термін, *phreneticus*, походить не з джерела Святого Письма, а з традиції Авґустина, що був добре обізнаний із медико-психологічною термінологією античності.

Гіппонський єпископ найперше згадує клінічну картину (пор. F. Guimet, «Caritas ordinata et amor discretus...», p. 226–228). *Phrenesis* (від гр. φρενίτις) – ментальна хвороба, що призводить до втрати розуму та змушує, наприклад, людину сміятись там, де треба плакати (*Sermon* 175, II, 2, P. L. 38, 945). Іноді її супроводжують марення, видіння та незвичайні провидницькі феномени (*De Genesi ad litteram*, XII, 17, 35–36, P. L. 34, 468). Вона виявляється в таких негараздах, як лихоманка, зловживання вином, безсоння, й призводить до настільки жахливих криз, що відчутним є наближення смерті (*De quantitate animae*, XXII, 38, P. L. 32, 1057; ibid. 40, col. 1058; *Ennaratio in Psalmum* 58, P. L. 36, 696). За всіма симптомами *phreneticus* протистоїть «летаргіку», що постійно зісковзує в інертність і сон (*Sermo* 87, XI, 14, P. L. 38, 538).

Далі Авґустин застосовує цю класичну картину до духовності та моралі. На його думку, дві складові *phrenesis'y*, тобто помилка та насильство, виявляються, зокрема, у випадку євреїв. Саме під владою знавіснілого безуму вони відмовились від зцілення, яке їм ніс Христос, та стали Його катами. Саме їхній сліпоті Месія вимолював божественне прощення, виправдовуючи їх: «Вони не знають, що чинять». Приписуючи також цей патологічний стан своїм ворогам, донатистам, Авґустин пропонує зв'язати *phrenenticus'a* за допомогою сильних аргументів (*Sermo* 359, 8, P. L. 39, 1596) – ліків, за допомогою яких Рихард Сен-Вікторський намагався зв'язати ментально хворого діалектикою.

Проте пізньоантичний та середньовічний *phrenesis* було парадоксальним чином реабілітовано згодом – від романтичної епохи аж до сюрреалізму – через так звану «нестямну» (*frénétique*) літературу, яка постає, особливо в особі Шарля Нодьє (1781–1840), як рішуче звільнення чуттєвості, пристрасті, уяви, протесту, оніризму.

♦ Див. вставку 2.

IV. «SCHWÄRMEREI» У КАНТА ТА СТАВЛЕННЯ ДО ВІРИ

A. «Рій бджіл»

Спочатку німецький іменник жіночого роду *Schwärmerei* означав «збудження серед бджіл, коли вони починають кружляти», «роїння»; докладніше, це слово, з одного боку, позначає хаотичний рух кожної з комах окремо, а з другого – спільний політ усього рою, що формує одну сім'ю, але також неконтрольованим чином. Це подвійне значення уможливило застосування терміна до релігійних вірувань, які хотіли затаврувати як «помилкові» чи «сектантські». У такий спосіб його застосовував Лютер від початку 20-х років XVI ст., щоб розвінчати «ліве крило» Реформації, яке екзальтовано засуджувало плоть, у фанатичному сенсі інтерпретуючи Євангеліє від Йоана (6:63): «Оживлює дух, тіло ж не допомагає ні в чому». *Schwärmerei* водночас конотує екзальтовану уяву, що є результатом припущених помилок (*sillons*), некеровану впертість у віруваннях і сектантську поведінку. Це справді неперекладний термін, адже ні латина, ні англійська, ні французька мови не мають слова, хоч якось пов'язаного з образом рою бджіл, що в ньому об'єднувалися б протилежні характери відособленої пригоди мрійника та некерованого фанатизму групи. Французькою відповідно до випадку цей термін перекладається як *exaltation* «екзальтація», *fanatisme* «фанатизм» чи *enthousiasme* «ентузіазм». У німецькому словнику воєнної тактики образ рою бджіл також використовується водночас на позначення діяльності розвідника, що відділяється від групи й діє на власний ризик, та компактного, але скоординованого руху групи солдатів.

B. Кант: від галюцинацій Сведенборґа до ідеалізму Ляйбніца

Термін *Schwärmerei* використовували аж до XVIII ст. у теологічних суперечках на позначення єретиків, схизматиків, новаторів, що помиляються та порушують стійкість догм і спокій Церкви. В усіх випадках йдеться радше про образливу етикетку, спрямовану на таврування, а не про поняття. Саме Кант у своїх «Снах духовидця, пояснених снами метафізика» 1766 року трансформував цей винятково полемічний ужиток у поняття, коли він схарактеризував думку візіонера Сведенборґа як таку, що належить до *Schwärmerei*, та зіставив її з Ляйбніцевим ідеалізмом. У цьому творі філософ розгорнуто аналізує систему вірувань і думок, що дозволяє ясновидцеві, базуючись на ідеї нереальності смерті, спілкуватись із духами потойбіччя, які промовляли б до нього завдяки екстатичній трансформації його чуттів. Сведенборґ тлумачив чуттєві галюцинації як послання ангелів і Христа, що відкривали йому справжній лад речей під позірністю законів природи. Зміст образів у видіннях, які йому являлись, цей «пророк іншого світу» пов'язував із текстом Буття, правильне тлумачення якого Сведенборґ претендує дати, стверджуючи, що його «внутрішня сутність відкрита», і він сам є оракулом духів.

Словник *Schwärmerei* у 1766 році поєднується зі словником привидів і спілкування з духами. Як ми бачили, екстравагантність дискурсу та практик провидця дає місце не лише для образу, а й для розробки поняття; зв'язок між екстравагантністю, божевіллям та вірою в духів дає Канту нагоду погратися з цими різними словами. Справді, крім *Schwärmerei*, що етимологічно позначає хмару, сформовану роєм бджіл, німецька мова має й

2

Павлова оцінка божевілля

У притчі про мудрих та нерозумних дів (Мт. 25:1 і далі) божевілля трактується лише як синонім легковажності, нерозважливості та браку передбачливості: πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι «п'ять же з них нерозумні були, а п'ять – мудрі» (quinque autem ex eis erant fatuae et quinque prudentes).

Але саме у апостола Павла описано парадоксальну ситуацію, коли християнська віра стала формою божевілля, радикально протиставленого загальному розумові та мудрості (1 Кор. 1:23–25): «Ми проповідуємо Христа розіп'ятого: ганьбу для юдеїв, і глупоту для поган (ἔθνεσιν δὲ μωρίαν – gentium autem stultitiam) (...). Бо нібито немудре Боже – мудріше від людської мудрості» (ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν – quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus). Павло додає (1 Кор. 3:18): «Як комусь із вас здається, що він мудрий у цьому віці, хай дурним стане, щоб зробитися мудрим» (μωρὸς γενέσθω – stultus fiat). І в тій самій главі (4:10): «Ми нерозумні (ἡμεῖς μωροὶ – nos stulti) Христа ради».

Щоб передати цю ідею божевілля та скандалу, співвіднесених із відданістю Розіп'ятому, Павло звертається до терміна μωρία, пов'язаного, зокрема, у Есхіла та Платона, з дієсловом μωραίνω, яке означає «ослаблювати» чи «затуплювати» (пор. Мт. 5:13: «якщо сіль втратить смак (μωρανθῇ)...»), потім «зробити дурнем». Таким чином, прикметник μωρός має перше значення «притуплений» чи «без смаку», а друге – «дурний» чи «безтямний». У Вульгаті μωρία перекладається за допомогою *stultitia*, але в грецькій мові воно входить до складу словосполучень із σοφός та φρῶν і дає μωρό-φρων та μωρό-σοφος, що означали і «божевільно мудрий», і «мудро-божевільний», оскільки були особливо зручні для відтворення «парадокса Павла».

інший термін на позначення ідей, що метушаться в голові схибленої особистості, також запозичений із життя комах, – це *Hirngespinst* (in *Werkausgabe*, vol. 2, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. – C. 926). *Spinnen* означає «прясти». *Hirngespinst* так само неперекладне, як і *Schwärmerei*, хіба що як «химера» та «фантасмагорія»; буквально воно означає «мозковий павук», чи, як іноді кажуть більш фамільярно, «мати павуків під дзвоном». Образи бджіл і павуків справді поєднуються у «Снах духовидця...», коли звернення до екстравагантності спілкування з духами померлих породжує під пером Канта інший термін – *Hirngespenst*, під яким він розуміє ідею «привида в голові». Сведенборґ одержимий небесними духами, що метушаться в його голові. Саме система різних термінів у виданні 1764 року також трансформує слово *Wahn*, що означає відтепер не так ілюзію, сприйняття видимості, як божевілля – й у цьому сенсі воно збереглося в «Критиці чистого розуму». Проте слово *Wahn* відрізняється від усіх застосовуваних Кантом термінів починаючи від «Нарису про хвороби голови» (1764) й до «Антропології з догматичного погляду» (1789), коли він береться до класифікації всіх форм розладу духу відповідно до заторкнутих властивостей, чуттєвих чи розумових: крім загальних форм хвороб голови та серця, які він ранжирує від слабоумства (*Bloedsinn*) до ідіотизму (*Narrheit*), порушення (*Verkehrheit*) – це спотворення (*Verrüeckung*) емпіричних понять; марення (*Wahnsinn*) – це розлад, що вражає судження щонайближче до чуттєвого досвіду; безумство (*Wahnwitz*) – це сплутаність розуму в його найуніверсальніших судженнях. Справді, термін *Wahn* має зв'язок із *Wahnsinn*, маренням, і в 1766 р. Кант пише, що у Сведенборга його цікавить розлад судження поруч із розладом чуттів, тобто галюцинації останнього. Проте, об'єднавши марення Сведенборґа та марення розуму, *Wahn* зберігає свій специфічний сенс після представленої Ляйбніцем філософської обробки в ідеалізмі.

Коли Кант коментує «Небесні таємниці» Сведенборґа, він наполягає на тому, що це не тільки власне маячна конструкція, а й галюцинація, підтримана чуттями, яка є *Schwärmerei*, оскільки вона вселяє віру в нереальність смерті та у спілкування з духами, потім, *last but not least*, оскільки він конструює філософію природи як простої позірності, яка потрапляє в дух людей від бесід, що проводять між собою потойбічні духи. Саме як ідеалістичну теорію природи Кант зближує *Schwärmerei* з думкою Ляйбніца саме як ідеалістичну теорію. Німецький філософ зблизив їх, бо 1766 року побився об заклад із раціоналістами, що вони не скажуть, у чому полягає різниця між двома системами думки. Проте реформа, запроваджена 1781 року в «Критиці чистого розуму», де він визначає модальність наших суджень трансцендентальним чином, несе відбиток цієї спорідненості, встановленої у 1766 році між *Schwärmerei* та думкою Ляйбніца: справді, Кант вирізняє те, що «хоча й не є неможливим у сенсі суперечності, не може бути включене до можливого». Є дві форми такого неможливого в трансцендентальному сенсі: ляйбніцівський інтелігібельний світ і фанатична система світу *Schwärmerei*. Між тим у передмові до першого видання «Критики чистого розуму» Кант створює складне слово, яке ще раз поєднує екзальтованих і догматиків, стерегтись від яких нас має навчити критика розуму: критична відповідь, яку він дає на проблеми метафізики, каже він, не задовольнятиме «екстравагантних і догматичних бажань знання»: *Zwar ist die Beantwortung jene Fragen gar nicht so aufgefallen, als dogmatischschwaermende Wissbegierde erwarten mochten* (in *Werkausgabe*, Bd. 3, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. – C. 14).

Можна зауважити, що Кант вживає слово *Schwärmerei* як синонім *Fanatismus*, наполягаючи на практичній функції екстравагантності, що так визначає волю. Це пояснює, чому в «Критиці практичного розуму» саме термін «фанатизм» найчастіше згадується на позначення божевільної ілюзії моральних і політичних реформаторів, які хочуть вірити, буцімто благо, визначене у своєму змісті, – це реалізований абсолют. Формалізм моральності, згідно з Кантом, має функцію уникати цього божевілля волі, тобто фанатизму. Також відомо, що в «Kritik der Urteilskraft» («Критиці сили судження» – назва, яку зазвичай перекладають як «Критика здатності судження») філософ знову повертається до сусідства ентузіазму та фанатизму. Саме таке вживання терміна *Schwärmerei*, а не його сенс, строго пов'язаний із темою критики та трансцендентального, підхопили всі автори, філософи, письменники та поети доби німецького романтизму: його солодкі форми роблять його відповідником примхи, але примхи невикорінної, що розвивається у фантазіях чи в нав'язливих віруваннях.

♦ Див. вставку 3.

V. ПРАВО НА БОЖЕВІЛЛЯ

Наприкінці Темних віків численні течії думки намагались у спосіб, аналогічний діалектиці божевілля та мудрості хреста у Павла, переоцінити безумство чи принаймні релятивізувати його важливість, хоча й зберігали ті самі лексеми, що доти були оціночно негативними. Тож, коли у XV ст. вантаж безумців у дивному «Кораблі дурнів» (*Narrenschiff*) блукав уздовж річок і каналів Рейнської області чи Фландрії, Еразм зробив зі своєї «Похвали глупоті» (1509) знаряддя перевороту, який дозволив виявити в усіх людських справах два досить відмінні боки: один виглядав славетним, а насправді був сміховинним – як ось пристрасть ерудитів та теологів, другий вважали чудернацьким та зневажали, але насправді він ніс відбиток шляхетної розсудливості та справжньої мудрості. Монтень робить те саме, перетворюючи божевілля на мудрість, а мудрість на божевілля. На початку XVII ст. «Дон Кіхот» Сервантеса став веселим

дослідженням неясного характеру межі між мареннямта здоровим глуздом, між зачаруванням та розчаруванням (див. DESENGAÑO). Зачарований геройством давніх лицарських романів, якими він утішався, шляхетний гідальго з Ламанчі покидає своє селище закутим в обладунок, щоб зробити реальністю те, про що він читав. Усе закінчується тим, що зачарований сам, він зачаровує увесь світ і рятує істину за допомогою омани та фікції.

У свою чергу раціоналізм, особливо Декарта та Спінози, прагне виключити божевільне з ладу розуму та позбавити цей психічний стан будь-якої позитивної реальності, тоді як Просвітництво внесло деякі нюанси в це ставлення, роблячи з безумства підступ природи, яка є шкідливою лише за певною межею, – це, скажімо, радикально убезпечує «літературних божевільних» Раймона Кено та Андре Блав'є чи тих, кому було надано право громадянства у так званому «мистецтві душевнохворих», – вони є спадкоємцями прихильників позитивності грецької μανία. Проте така турбота про розуміння ширитиме переконання, ніби божевілля може опанувати будь-кого, навіть якщо надмірності помітні не завжди.

Наприкінці XVIII ст. воістину символічне пом'якшення у трактуванні божевільних, приписуване Пінелю, парадоксальним чином водночас вивільняє дискурс, спрямований досить негативно щодо так званого «наукового» підходу в психіатрії. Провідуючи «лунатиків» у госпіталі, один із метрів френетизму, Шарль Нодьє, у своїй «La Fée aux miettes» (1832) визначає «божевільного» як «істоту вивільнену чи обрану з-поміж таких, як ви або я, що живе вигадками, фантазіями та любов'ю в чистій царині розуму». Від романтизму до сюрреалізму стосовно Нерваля, Лотреамона, Арто, Ван Гога, Ніцше, Гельдерліна у таких авторів, як Бретон, Бланшо та Фуко, твердження «Він – божевільний» заступає запитання: «Та чи ж божевільний він?». Тож, як пише Бланшо (у передмові до книжки Karl Jaspers. *Strindberg et Van Gogh. Swedenborg et Hoelderlin*. – Minuit, 1953) щодо крайніх та по суті шизофренічних нападів Гельдерліна: «Божевілля має бути словом у постійній невідповідності собі самому, словом цілковито запитальним, оскільки воно має ставити під питання свою можливість, тобто й можливість мови, в якій воно міститься, а отже – питанням, оскільки воно належить до мовної гри (...), мови, що сама в собі стала божевільною».

Клара ОВРЕЙ-АССЕЯ, Шарль БАЛАДЬЄ,
Монік ДАВІД-МЕНАР, Жакі ПІЖО

Переклад *Володимира Артюха*
За редакцією *Ірини Архіпової*
і *Костянтина Гломозди*

БІБЛІОГРАФІЯ

ANSELME DE CANTERBURY, *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, vol. I, *Monologion. Proslogion*, intr., trad. et notes de M. Corbin, Cerf, 1986.

BLANCHOT Maurice, «La folie par excellence», in Karl JASPERS, *Strindberg et Van Gogh. Swedenborg et Hölderlin*, Minuit, 1953.

BOISSIER DE SAUVAGES François, *Nosologie méthodique, ou Distribution des maladies en classes, en genres et en espèces..*, trad. fr. M. Gouvion, Lyon, 1772, t. 77, p. 389.

BRISSON Luc, «Du bon usage du dérèglement», in *Divination et rationalité*, Seuil, 1974, p. 230-248.

CHIARUGI Vincenzo, *Della pazzia in genere e in specie. Trattato medico-analitico. Con una centuria di osservazioni*, Florence, Carlieri, 3 t., 1793–1794; repr. Vecchiarelli, 1991 ; section I, 1 ; *On Insanity and its Classification*, trad. angl., avant-propos et intr. G. Mora, Canton (Mass.), Science History Production, 1987.

DAVID-MÉNARD Monique, *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, 1990.

ESQUIROL Jean Étienne, *Des maladies mentales*, Baillière, 1838, t. 2, p. 132.

3

«Schwärmerei» у Фройда

Цікаво, що слово *Schwärmerei* ми віднаходимо у Фройда у вельми специфічному значенні. У засновника психоаналізу воно означає не будь-яку форму марення чи вірування, а історії, що їх розповідають собі юнаки, коли вони присвячують кохання особі однієї з ними статі: присягання на вірність, щоденне листування, передвіщення абсолюту. Ці примхи та це полум'я розчиняються, наче чари, – говорить Фройд у «Трьох нарисах із сексуальної теорії» (1905), – особливо, коли набирають форми кохання до особи іншої статі. Однак і тут помітно парадокс *Schwärmerei*: незламне вірування попри його крихкість та конструювання уявного світу, пов'язане з екзальтацією. Термін *Schwärmerei* також вживається Фройдом ще у двох інших випадках. Насамперед стосовно екзальтованого кохання так званої «юної гомосексуалки» до зрілої жінки легкої поведінки, яку вона виставляє напоказ. Проте серйозність її пристрасті виявляється тоді, коли, зустрівши свого батька під час прогулянки з жінкою своїх мрій, вона кидається з мосту над залізничними коліями («Психогенез одного випадку жіночої гомосексуальності», 1920). В іншому випадку Фройд визначає як *Schwärmerei* відданість мучеників, які не відчувають болю, страждаючи за Бога («Психічне лікування» у *Résultat, idées, problèmes,* p. 1–23). Тут він наполягає на переході, який здійснюється в цих досвідах між перверсивними складниками потягів і самопожертвою, що засвідчує віру («До історії психоаналітичного руху» у *Cinq lecons sur la psychanalyse*, p. 69–155).

FOUCAULT Michel, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, thèse de doctorat, Plon, 1981 ; repr. in *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, «Tel», 1976.

FREUD Sigmund, *Psychische Behandlung* (1890), in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 297; «Traitement psychique», trad. fr. M. Borch-Jacobsen *et al.*, in *Résultats, idées, problèmes*, t. 1, PUF, 1984;

– *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* (1914), in *Gesammelte Werke*, Bd. 10 ; «Pour une histoire du mouvement psychanalytique», trad. fr. S. Jankélévitch, in *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Payot, rééd. 1973, p. 69-155;

– *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität* (1920), in *Gesammelte Werke*, Bd. 12; «Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine», trad. fr. D. Guérineau, in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973.

GOLSCHMIDT Georges-Arthur, *Quand Freud voit la mer. Freud et la langue allemande*, Buchet-Chastel, 1988, p. 138 *sq.*

GUIMET Fernand, «*Caritas ordinata* et *amor discretus* dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor», *Revue du Moyen Âge latin*, août-octobre 1948, p. 226-228.

IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam. 1000-1150*, Aubier, 1998.

KANT Emmanuel, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, 1764 ; *Essai sur les maladies de la tête*, trad. fr. M. David-Ménard, Gallimard, «GF», 1990;

– *Traüme eines Geistersehers erlaütert durch Traüme der Metaphysik*, 1766; *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique*, trad. fr. B. Lortholary, in *Œuvres philosophiques*, vol. 1, Gallimard, «La Pléiade», 1980.

LAHARIE Muriel, *La Folie au Moyen Âge. XIe-XIIIe siècles*, Le Léopard d'or, 1991.

PIGEAUD Jackie, «La réflexion de Celse sur la folie», in *La Médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Publication de l'Université de Saint-Etienne, Centre Jean Palerne, 1994, p. 257-279;

– *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La Manie*. Les Belles-Lettres, 1987.

POSTEL Jacques (dir.), *Dictionnaire de psychiatrie*, Larousse-Bordas, 1995.

УПРАЗНЯТИ *

гр.	καταργέω [καταργέο]
сл.	ѹ҆праздна́ти (ѹ҆праждна́ти, и҆спраздна́ти)
нім.	*aufheben*

Грецьке дієслово καταργέω, яке починаючи з Нового Завіту є важливим поняттям богословської думки, фактично не має відповідників у сучасних мовах. Переклади майже неусувно втрачають його основний смисл – оригінальну концепцію подолання як виповнення, що випереджала Ґеґелеве «зняття» (Aufhebung) і що визначала ставлення греків до розмаїтих культурних реалій. Старослов'янське дієслово ѹ҆праздна́ти – традиційний відповідник καταργέω – не лише влучно відтворює семантику грецького слова, а й додатково збагачує її власними обертонами святкування. Відновлюючи у сучасній українській мові дієслово «упразняти», ми можемо актуалізувати незаслужено забуту частинку нашої філософії.

I. Винахід апостола Павла

У класичній грецькій літературі дієслово καταργέω є маловживаним; серед старозавітних текстів Септуагінти воно зустрічається лише кілька разів у Книзі Езри (як відповідник арам. *betel* «переставати, припиняти»). Натомість у Новому Завіті καταργέω вживається 27 разів – причому винятково у посланнях апостола Павла та у залежних від нього текстах (BDAG, p. 4047), де воно набуває низку справді неперекладних значень. Зокрема, Кіттель помічає, що це дієслово має негативне значення в усіх вживаннях, де суб'єктами є ми, і позитивне значення, коли суб'єктом є Христос (TDNT, p. 452).

Отже, καταργέω як філософська категорія є винаходом ап. Павла і нагальним концептом його думки; згодом вона знайде широке застосування у грецькій патристичній думці, на яку потужно вплинули послання цього апостола. Водночас, у перекладах Нового Завіту на розмаїті сучасні мови не існує жодного послідовного еквівалента грецького дієслова καταργέω. Воно передається суто контекстуально, найчастіше в значенні «знищувати», «скасовувати», «усувати». Ось лише деякі з розмаїтих перекладів: лат. (Вульгата): *destruo, evacuo*; англ.: *abolish, cancel, overthrow, void, nullify, destroy*; фр.: *renoncer, enlever, priver, annuler*; нім.: *hindert, durch setzen, entkraften, zunichte machen, aufheben*; укр.: *нищити, скасовувати, нівечити*.

Декілька перекладів цього слова у Біблії І. Огієнка особливо вражають (подібні варіанти і у І. Хоменка):

> Рим. 6:6: «Їжа для черева, і черево для їжі, але Бог одне й друге *понищить*».

1 Кор. 1:28: «І простих світу, і погорджених, і незначних вибрав Бог, щоб значне *знівечити*».
1 Кор.13:8: «...Хоч існує знання, – та *скасується*».
1 Кор. 15:24: «...Він *зруйнує* всякий уряд, і владу всяку та силу».

Втім, дієслово καταργέω зовсім не завжди відсилає до «скасування». Класичні словники давньогрецької описують його основну функцію зовсім інакше: *to leave unemployed or idle* (LSJ), *to render impotent, render unnecessary, set free from* (Лампе), *to cause someth. to lose its power or effectiveness; to cause the release of someone from an obligation (one has nothing more to do with it)* (BDAG). Таким чином, καταργέω (від гр. ἀργέω, що є негативновною формою ἐργάζομαι «працювати») вказує передусім на бездіяльність. Сучасні мови переважно втрачають цей стрижень грецького поняття.

II. оу҃праздна́ти: свята бездіяльність

Натомість старослов'янська мова має точний відповідникцієїлексеми:оу҃праздна́ти;услов'янській Біблії дієслово оу҃праздна́ти, послідовно передає більшість вжитків καταργέω (18 з 27 новозавітних вжитків). Утім, воно не є одним зі спеціально запроваджених калькованих неологізмів, яких чимало у церковнослов'яській мові. Навпаки: це слово має міцне й розгалужене коріння в слов'янському грунті; його семантичне поле ще багатше порівняно з грецьким καταργέω. Слово оу҃праздна́ти однокореневе зі старослов'янськими словами пра́здь (що Курц передає як *otium*, с. 450), пра́здность та пра́здьноватн. Тобто його семантика, з одного боку, дотична до значень пустоти, бездіяльності, лінощів (як і в грецького відповідника), а з другого боку, додатково відсилає до теми святкування. Причому ці два набори значень легко міняються місцями. Так, слово праздьноватн, що у низці сучасних мов означає «святкувати», в церковнослов'янських текстах вживалося в сенсі «бути порожнім, бездіяльним»: «Да не праздьноуѥть тн оумъ» (*Нікон. Панд. сл.* 28). І навпаки, слово праздьнолюбьць, яке згодом набуло значення «ледащо», «нероба», у давньослов'янській мові позначало шанувальника церковних свят: «Тѫжьствоунмъ, праздьнолюбьцн, і гвѣѕелнмъѕм дх҃омъ вѣ сѵ҃тое праздьньствѡ» (*Мінея 1097 р.*, а. 124). Це семантичне поле складає певну паралель юдейській екзегезі з її розумінням «праведника» як «нероби», себто як вільного / порожнього від справ «цього світу».

Похідні від кореня празд збереглися майже в усіх слов'янських мовах – сербській, хорватській, боснійській, російській, чеській, словенській, польській, навіть румунській. Утім, в більшості випадків цей словник розбився на цілком ізольовані частини: з одного боку, лексика святкування, з другого – лексика спустошення; в російській, де цікаве нам дієслово загалом зберігло давнє значення, все ж було втрачено первинні святкові конотації: приміром, в оповіданні А. П. Чехова «Упразднили» воно фігурує як похмурий канцеляризм, символ домінування бюрократичної машини над історією особистості. В українській мові представлений лише один уламок колишньої полісемії – словник спорожніння, у недостатності якого переконує практика перекладу.

III. Патристичне καταργέω – з'ява цілого частинам

Таким чином, сучасні «відповідники» лексеми καταργέω (як західноєвропейські, так і більшість слов'янських), як правило, втрачають той філософський потенціал, що бачили у ній середньовічні мислителі. Одним з наочних прикладів цього може бути місце з «Містагогії» преп. Максима Сповідника, де йдеться про Творця як про остаточний Зв'язок усіх речей. Св. Максим пояснює, що присутність Цього Зв'язку «упразняє та покриває» (καταργοῦσάν τε καὶ ἐπικαλύπτουσαν) видимі причинно-наслідкові зв'язки між явищами:

> τὴν ἑκάστου τῶν ὄντων φύσιν θεωρουμένας ἰδικὰς σχέσεις καταργοῦσάν τε καὶ ἐπικαλύπτουσαν, οὐ τῷ φθείρειν αὐτὰς καὶ ἀναιρεῖν καὶ μὴ εἶναι ποιεῖν, ἀλλὰ τῷ νικᾶν καὶ ὑπερφαίνεσθαι, ὥσπερ ὁλότης μερῶν, ἣ καὶ αὐτῆς αἰτία τῆς ὁλότητος ἐπιφαινομένη.
>
> ...утім не руйнуванням, знищенням чи приведенням їх в небуття, але перемагаючи та з'являючись їм згори, як з'являється ціле частинам, чи причина – самому цілому.
>
> PG 91. 665A.

Переклавши тут καταργέω словами «скасувати», «спростувати», «усунути» тощо, ми б представили преп. Максима оказіоналістом, що звісно не відповідає дійсності. Лише слово «упразняти» дозволить влучно передати думку автора: природні закономірності не знищуються наявністю вищого Зв'язку, а радше позбавляються основного навантаження, *відпочивають, святкують* день спокою. Численні подібні вжитки дієслова καταργέω в патристичній філософії вочевидь випереджають Геґелеве застосування німецького дієслова *aufheben* «знімати», – з огляду на залежність Геґеля від християнського розуміння історії, тут немає нічого надзвичайного.

Різні грецькі отці вживають слово καταργέω на позначення переходу від частковості до цілісності. Так, свт. Йоан Златоуст, пояснюючи вірш 1 Кор. 13:8, *упразниться знання*, запевняє, що знання не буде «скасоване» (хоч саме в цьому творі він полемізує проти перебільшення аномеями людської здатності до пізнання, й зокрема, богопізнання):

> Не про ціле, а про часткове каже це, передказуючи упразніння [гіршого] кращим, адже часткове після упразніння є вже не частковим, але довершеним. Так вік дитини упразняється не

> знищенням сутності, а переростанням цього віку та сходженням у [вік] довершеного мужа (Καθάπερ γὰρ ἡ ἡλικία τοῦ παιδίου καταργεῖται, οὐκ ἀφανιζομένης τῆς οὐσίας, ἀλλ΄ αὐξανομένης τῆς ἡλικίας καὶ εἰς ἄνδρα τέλειον ἐκβαινούσης)… Ось, що таке «упразниться».
>
> *De incomprehensibili dei natura*, 1 (пор. Свт. Григорій Ніський, *De opificio hominis*, 30).

(Французькі видавці «De incomprehensibili dei natura» вказують на важливість для Златоуста неперекладного дієслова καταργεῖς, яке вони пояснюють через його етимологію, див. SC 28bis, p. 104.) Образ перевершення дитинства дорослістю, запозичений Златоустом у ап. Павла (1 Кор. 13:11: *Коли ж я став мужем, покинув те, що дитяче*), полюбляли й інші антіохійці. Спираючись на нього, преп. Макарій (*Sermones* 64, 2.6.5) розвиває тему динамічності формування особистості. Зростаючи, людина в певному сенсі заперечує саму себе: ані думки та слова, ані спосіб життя дитини не зберігаються у дорослого, – отже, не вони є тим стрижнем, довкола якого формується особа. Але це «становлення містить образ (εἰκών) довершеності», що скеровує людину в усіх упразніннях себе. До речі, у значенні «упразніння себе» καταργέω перетинається із іншим неперекладним дієсловом – κενόω, що лежить в основі концепції Христового кенозису; на думку Ю. Вестеля, слово «упразняти» є єдиним можливим слов'янським еквівалентом κενόω.

Концепція упразніння як виповнення, важлива для антіохійської антропології, має дещо іншу функцію в християнських неоплатоніків. Вона складає необхідний контекст їх ідей про перевершення Закону – благодаттю, Старого Завіту – Новим, літери – духом. У певому сенсі без неї неможливий розроблений александрійцями метод алегоричної інтерпретації. «Ті, хто переходить від літери до Духу (οἱ γὰρ διαβαίνοντες ἀπὸ τοῦ γράμματος εἰς τὸ πνεῦμα), бачать Закон і Пророків, які стоять обабіч Слова й голосно возвіщають Його пришестя» , – так св. Максим Сповідник споглядає преображеного Христа в оточенні Мойсея та Іллі. А «нетривкі кущі», які пропонує зробити для співбесідників Петро, – це тіні (Максим грає з грецьким словом σκηνή – тінь або намет), що зникають у світлі Божества, – тобто природознавство та практичні приписи Старого Завіту; саме їх стосуються слова «пророцтва зникнуть, знання упразниться» (1 Кор.13:8). Мойсей та Ілля більше не потребують цих «затінків» саме тому, що довершено *виповнили* дані їм завдання (*Questiones et dubia*, 192).

На відміну від антіохійців, александрійські екзегети схильні «лишати позаду» (не обминаючи, а радше «проходячи крізь», διασπέρασας) рясні природничі та історичні відомості Старого Завіту в пошуках їх єдиного смислу. Ярослав Пелікан бачить у такому поводженні зі спільним засадничим текстом певну спробу його монополізації (*Whose Bible is it?*, pp. 92-93). При цьому, якщо александрійські екзегети схильні, насамперед, «знімати покривало» старозавітних реалій з новозавітної віри (в її неоплатонічній інтерпретації), то ворожі до еллінізму антіохійці, як-от блаж. Феодорит Кирський, охоче наголошують на «упразнінні» християнським Одкровенням світської мудрості еллінських «софістів, і поетів, і філософів, і риторів» (*Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*, PG 82. 241 A-B). Але тут принаймні немає заклику «скасувати» й забути спадок минувшини: аби «упразнити» літеру Старого Завіту, потрібно «духовно *виповнити* Закон» (преп. Максим Сповідник, *Quaestiones ad Thalassium*, 50; пор. Мт. 5:17), аби перевершити політ думки давніх філософів, потрібно дбайливо за ним простежити, як чинить блаж. Феодорит у своєму «Лікуванні еллінських хвороб».

Дієслово καταργέω, безумовно, становить тло й для багатьох інших засадничих тем грецької патристики. В світлі концепції упразніння «соціаліст» св. Йоан Златоуст раніше од Геґеля осмислює всю геґельянську апорію стосунків раба й господаря – у буквальному рабстві, у політиці, у сім'ї та навіть у природі. Застосовуючи дієслова λύω та ἐκβάλλω як синоніми καταργέω, він обґрунтовує прикладами з Писань, що рабство, укорінене у гріху (πᾶσα ἁμαρτία δουλείᾳ συγκεκλήρωται), вже зараз є бездіяльним для праведних, які внутрішньо подолали його (*IX hom. in Genesim*, 5). Ідея упразніння розділень проглядається у славетній теорії Максима Сповідника про подолання Христом п'яти одвічних кордонів: між чоловічим і жіночим, між ойкуменою і Раєм, між землею і небом, між чуттєвим та умоглядним, між створеним та нествореним (*Ambigua ad Joannem*, 16; *Quaestiones ad Thalassium*, 5). Наявність подібних теорій, зокрема, дала нагоду видатному радянському візантологу А. П. Каждану (*Византийская культура*, с. 132) називати Християнство «релігією *знятого* дуалізму» (причому знятого «раптово» – Каждан явно апелює до «месіанського» діалектичного матеріалізму Вальтера Беньяміна). Хоч, на відміну від младогеґельянців, грецькі отці не закликали пролетарів на барикади, все ж для них дієслово καταργέω несло в собі відлуння тихої революції, невидимого, але реального *виповнення* дитинства світу його дорослістю, «акме».

Дарина МОРОЗОВА

За редакцією *Юрія Вестеля*

БІБЛІОГРАФІЯ

JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Contra Anomœos, absente episcopo* PG, t. 48.

JEAN CHRYSOSTOME, *Sur incomprehensibilité de Dieu*, intr. J. Danielou, trad. fr. R. Flaceliere, notes A.–

M. Malingrey, 2-e édition Cerf, «Sources chrétiennes», no 28bis, 1970.

MAKARIOS-SYMEON, *Reden und Briefe*. Sermones 64 (collectio B), ed. H. Berthold, Berlin, Akademie-Verlag, 1973.

MAXIMUS CONFESSORUS, *Mystagogia* PG 91, t. 91.

MAXIMUS CONFESSORUS, *Quaestiones ad Thalassium*, PG, t. 90.

THEODORET DE CYR, *Therapeutique des maladies helleniques*, éd. et trad. P. Canivet, Cerf, «Sources chrétiennes», no 57, 1958.

ВЕСТЕЛЬ Ю. А., «Проблема истолкования Фил. 2:7 и кенотический персонализм В. Н. Лосского», *Христианская мысль* № 1, с. 43–53.

КАЖДАН А. П., *Византийская культура*, СПб, Алетейя, 1997.

PELIKAN Jaroslav, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, New York, Viking, 2005.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

Полный церковнославянский словарь, сост. Г. Дьяченко, М.,1900.

Срезневский Измаил, *Материалы для словаря древнерусского языка*, Санкт-Петербург, 1893, репр., Москва, 1958.

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert et JONES Henry S., A Greek-English Lexicon, Oxford, Clarendon Press, 1996.

BDAG: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. W. Bauer, F. W. Danker, Chicago & London: University of Chicago Press, 2000.

A Patristic Greek Lexicon, ed. G. W. H. Lampe,Oxford, Clarendon Press, 1961.

TDNT: *Theological Dictionary of the New Testament...*, ed. by G. Kittel and G. Friedrich, transl. by G. W. Bromiley (Eerdmans Publishing, 1964–1968), v. I.

Slovník jazyka staroslověnského, red. J. Kurz, Praha, Academia, 1958–1989.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

АБЕЛЯР Петро (П'єр) омонім, перекладати, concertus
АБІ УСЕЙБІ мови та традиції
АБУ БІШР МАТТА БЕН-ЮНУС мови та традиції
АБУ САЇД АЛЬ-СИРАФІ мови та традиції
АВҐУСТИН св. безум, aiôn, громадянське суспільство, задоволення, логос, любити, мови та традиції, омонім, патос, перекладати, сутність, фронесис, bild, concertus, eidolon, gogo, sens, sujet, virtu
АВЕРИНЦЕВ Сергій Сергійович соборность
АВЕРРОЕС (Ібн-Рушд) мімесис, мови та традиції, diaphane, sujet
АВІЦЕННА аналогія, універсалії, diaphane, eidolon, sens, то ті en einai
АВЛ ҐЕЛЛІЙ мови та традиції, sens
АВРААМ БАР-ГІЙЯ мови та традиції
АҐАЧИНСКІ Сильвіана (Agacinski Sylviane) sujet
АҐРИППА німецька мова
АДАН Шарль (ADAM Charles) принцип
АДЕЛУНҐ Йоган Кристоф (ADELUNG Johann Christoph) момент, dichtung
АДКІНС Артур (ADKINS Arthur W. H.) доля
АДО П'єр (HADOT Pierre) мови та традиції, сутність
АДОРНО Теодор Візенґрунд (ADORNO Theodor Wiesengrund) мови та традиції, пам'ять, праксис
АЄР Альфред Джулз (AYER Alfred Jules) англійська мова
АЙСЛЕР Рудольф (EISLER Rudolph) праксис, âme
АЙТРЕМ Самсон (EITREM Samson) доля
АЙХЕНДОРФ Йозеф фон (EICHENDORFF Joseph von) логос
АКВІЛА перекладати
АКСАКОВ Костянтин Сергійович мир
АКСУЛАР Педро д' (AXULAR Pierre d') gogo
АЛАМБЕР Жан Ле Рон д' (ALEMBERT Jean Le Rond d') момент, праксис
АЛАН ЛІЛЛЬСЬКИЙ перекладати, sens
АЛЕКСАНДР АФРОДИЗІЙСЬКИЙ аналогія, сутність,універсалії, diaphane, sens, sujet, то ті ên einai
АЛКІДАМ момент
АЛЛЕН Вуді (ALLEN Woody) begriff
АЛЛЬЄ Ерик (ALLIEZ Eric) aiôn
АЛЮННІ Шарль (ALUNNI Charles) concetto
АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ аналогія, aiôn, задоволення, перекладати, універсалії, concertus, diaphane, sens,
АЛЬБЕРТІ Леон Баттиста (ALBERTI Leon Battista) італійська мова, мімесис, concetto
АЛЬ-БІРУНІ мови та традиції, diaphane,
АЛЬ-ҐАРИЗІ Юда бен Соломон мови та традиції
АЛЬ-ҐАЗАЛІ аналогія
АЛЬТУБЕ Северо (ALTUBE Severo) gogo
АЛЬТУЗІУС Йоганн (ALTHUSIUS Johannes) німецька мова
АЛЬТЮССЕР Луї (ALTHUSSER Louis) праксис, французька мова, sujet
АЛЬФАН САЛЕРНСЬКИЙ св. diaphane
АЛЬ-ФАРАБІ мови та традиції
АМВРОСІЙ МЕДІОЛАНСЬКИЙ св. фронесис

АММОНІЙ ГЕРМІЙ омонім, універсалії
АНАКСАГОР логос, принцип
АНЖЕЛЬ Паскаль (ENGEL Pascal) âme
АНҐЕЛ СИЛЕЗІЙ (Анґелус Силезіус) bild
АННА СТЮАРТ whig
АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРІЙСЬКИЙ св. безум, сутність, sens,
АНТИСФЕН логос, το τι εν einai
АНТИФОН перекладати, eidolon
АНТОНЕЛЛІ Лука (ANTONELLI Luca) логос, sujet
АППІАН пробачати
АППЮН Шарль (APPUHN Charles) задоволення,
АПУЛЕЙ мови та традиції, сутність
АРЕНДТ Ханна (ARENDT Hannah) праксис, sujet, virtu
АРИСТОБУЛ перекладати
АРИСТОТЕЛЬ аналогія, вибачати, aiôn, грецька мова, громадянське суспільство, доля, загальне місце, задоволення, ікономія, італійська мова, катарсис, логос, любити, мімесис, мови та традиції, момент, омонім, патос, перекладати, поліс, португальська мова, праксис, принцип, сутність, універсалії, фроне сис, âme, conceptus, concetto, diaphane, eidolon, esti, sens, sujet, themis, το τι en einai, verguenza, virtu
АРИСТОФАН доля, мови та традиції, esti, metis
АРІЙ ДИДИМ aiôn
АРМСТРОНҐ Девід (ARMSTRONG David M) універсалії, âme
АРНО Антуан (ARNAULD Antoine) âme, esti, sujet
АРОН Раймон (ARON Raymond) політичне, правова держава
АРПЕ Курт (ARPE Curt) το τι ên einai
АРТО Антуан Марі-Жозеф, псевд. Антонен (ARTAUD Antoine Marie-Joseph, dit Antonin) безум, sujet
АРТОҐ Франсуа (HARTOG François) перекладати
АРХИМЕД момент
АСКЛЕПІЙ sens
АТЕНЕЙ задоволення
АФАНАСІЙ АЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ св. економія

БАБІНІОТИС Жорж (BABINIOTIS Georges) грецька мова
БАДАВІ Абдуррахман універсалії
БАДЬЮ Ален (BADIOU Alain) французька мова
БАЄС Томас (BAYES Thomas) англійська мова
БАЛАДЬЄ Шарль (BALADIER Charles) безум, задоволення, любити, піднесене (вст. 3), eidôlon (вст. 2)
БАЛІБАР Етьєн (BALIBAR Etienne) âme, sujet
БАЛІБАР Франсуаз (BALIBAR Françoise) момент
БАЛОДЕ Жан-Франсуа (BALAUDÉ Jean-François) задоволення
БАЛЬДИНУЧЧІ Філіппо (BALDINUCCI Filippo) мімесис
БАЛЬЗО Ніколь (BALSO Nicole) âme, sens
БАЛЬЙОНІ Джанпаоло (BAGLIONI Gianpaolo) virtù
БАНМАКЛУФ Алі (BENMAKLOUF Ali) принцип
БАРАТЕН Марк (BARATIN Marc) sens
БАРБОТЕН Едмон (BARBOTIN Edmond) diaphane, логос
БАРВАЙЗ Джон (BARWISE Jon) праксис
БАРДИЛІ Христоф-Готфрід (BARDILI Christoph Gottfried) німецька мова
БАРНІ Жуль (BARNI Jules) begriff, bild
БАРНС Джонатан (BARNES Jonathan) το τι ên einai, esti
БАРТ Карл (BARTH Karl) аналогія
БАРТ Ролан (BARTHES Roland) sujet
БАСКЕРА Марко (BASCHERA Marco) esti (вст. 4)

БАССЕНҐЕ Фридрих (BASSENGE Friedrich) то ті ên einai
БАТАЙ Жорж (BATAILLE Georges) вибачати, задоволення, sujet
БАТЛЕР Джудит (Butler Judith) sujet
БАТТЕ, аббат (BATTEUX l'abbé) мімесис
БАТТЕРФІЛД Герберт (BUTTERFIELD Herbert) whig
БАУМҐАРТЕН Александр Ґотліб (BAUMGARTEN Alexander Gottlieb) аналогія, bild
БАУХ Бруно (BAUCH Bruno) любити
БАШЛЯР Ґастон (BACHELARD Gaston) англійська мова, момент, праксис
БЕЙЛІН Бернарл (BAILYNBernard) whig
БЕЙЛЬ П'єр (BAYLE Pierre) загальне місце
БЕККАРІЯ Чезаре (BECCARIA Cesare) італійська мова
БЕКОН Френсис (BACON Francis, bacon Verulam) італійська мова, праксис
БЕЛАФОНТЕ Гаррі (Harry Belafonte) англійська мова
БЕЛІНСЬКИЙ Віссаріон Григорович російська мова
БЕМ Рудольф (BOEHM Rudolf) esti, sujet
БЕМБО П'єтро (BEMBO Pietro) мімесис
БЕМЕ Якоб (BÖHME Jacob) італійська мова
БЕНАР Шарль (BÉNARD Charles) німецька мова
БЕНВЕНІСТ Еміль (BENVENISTE Emile) задоволення, любити, мир, мови та традиції, esti, themis, verguenza
БЕНТАМ Джеремі (BENTHAM Jeremy) англійська мова, задоволення, âme, sens, sujet
БЕНЬЯМІН Вальтер (BENJAMIN Walter) пам'ять, перекладати
БЕРА Е. М. (BERAE. M.) gogo
БЕРАР Віктор (BÉRARD Victor) задоволення, vergüenza, mêtis
БЕРҐСОН Анрі (BERGSON Henri) aiôn, грецька мова, мови та традиції, пам'ять, французька мова, âme
БЕРДЯЄВ Микола Олександрович соборность
БЕРЕНҐАР ТУРСЬКИЙ sens
БЕРК Едмунд (BURKE Edmund) задоволення, піднесене, праксис, whig
БЕРКЛІ Джордж (BERKELEY George) англійська мова, âme, sens
БЕРЛІН Ісая (BERLIN Isaiah) ліберальне
БЕРМАН Анна (BERMAN Anne) катарсис, любити, пам'ять
БЕРМАН Антуан (BERMAN Antoine) esti, перекладати
БЕРНАРД КЛЕРВОСЬКИЙ св. любити, bild
БЕРНЕ Християн (BERNER Christian) перекладати
БЕРНЕР Франц (BERNERFranz) доля
БЕРН'ЇТ Майлз (BURNYEAT Myles) логос
БЕРТОЛЬД МОСБУРҐСЬКИЙ універсалії
БЕССАРІОН Жан (BESSARION Jean) мови та традиції
БІАР Жоель (BIARD Joël) CONCEPTUS
БІЛАК Октаво (BILAC Olavo) португальська мова
БІР Джон (BEARE John I.) SENS
БІРАН Мен де (Maine de Biran) італійська мова
БІСМАРК Отто (BISMARCK Otto, prince von) політичне
БЛАВ'Є Андре (BLAVIER André) безум
БЛАК Ричард Стенлі (BLUCK Richard Stanley) логос
БЛАНШО Морис (BLANCHOT Maurice) безум
БЛЕЗ Фаб'єн (BLAISE Fabienne) themis
БЛЕР Г'ю (BLAIR Hugh) грецька мова
БЛЕР Тоні (BLAIR Tony) whig
БЛОЙЛЕР Ойґен (BLEULER Eugen) безум
БЛОХ Ернст (BLOCH Ernst) громадянське суспільство
БЛОХ Оскар (BLOCH Oscar) піднесене
БЛУМ Аллан Девід (BLOOM Allan David) ліберальне

БЛУР Девід (BLOOR David) праксис
БОДЕЇ Ремо (BODEI Remo) італійська мова
БОДЕН Жан (BODINJean) загальне місце
БОДЕЮС Ришар (BODÉÜS Richard) логос,омонім, το τι ἐν einai
БОДЛЕР Шарль (BAUDELAIRE Charles) пам'ять
БОДМЕР Йоган Якоб (BODMER Johann Jakob) мімесис
БОЕЦІЙ аналогія, aiôn, мімесис, мови та традиції, омонім, перекладати, сутність, conceptus, sens, sujet
БОК Гіларі (BOK Hilary) доля
БОЛІНҐБРОК Генрі Сент-Джон (BOLING-BROKE Henry Saint John) whig
БОЛЛАК Жан (BOLLACK Jean) aiôn, логос, любити, пам'ять
БОЛЬЦАНО Бернард (BOLZANO Bernard) принцип
БОМПІАНІ Валентино (BOMPIANI Valentino) португальська мова
БОНАВЕНТУРА св. aiôn, мімесис, перекладати, conceptus, diaphane, sens
БОНАЛЬД віконт Луї де (BONALD vicomte Louis de) громадянське суспільство
БОНАПАРТЕ Марі (BONAPARTE Marie) любити, пам'ять
БОНІЦ Герман (BONITZ Hermann) катарсис, логос, принцип, diaphane, sujet, το τι en einai
БОНФУА Ів (BONNEFOY Yves) італійська мова
БОРДЖА Чезаре (BORGIA César) virtu
БОРНЕК Анрі (BORNECQUE Henri) перекладати
БОССЮЕ Жак Бенінь (BOSSUET Jacques Bénigne) французька мова, bild
БОФРЕ Жан (BEAUFRET Jean) bild, esti
БОЧАРОВ Сергій Георгійович мир
БРАҐ Ремі (BRAGUE Rémi) aiôn, âme (вст. 4), bild (вст. 1), мови та традиції, логос (вст. 1)
БРАЙТИНҐЕР Йоган Якоб (BREITINGER Johann Jakob) мімесис
БРАШЕ Жан-Поль (BRACHET Jean-Paul) sens
БРЕКЕР Вальтер (BRÖCKERWalter) το τι ἐν einai
БРЕТОН Андре (BRETON André) безум
БРЕХТ Бертольт (BRECHT Bertolt) праксис
БРИКМАН Женев'єва (BRYKMAN Geneviève) âme
БРИССОН Люк (BRISSON Luc) aiôn
БРОЄР Йозеф (BREUER Josef) катарсис
БРОКМАЄР Вольфґанґ (BROKMEIER Wolfgang) dichtung, перекладати
БРУНІ Леонардо (BRUNI Leonardo) мови та традиції
БРУНО Джордано (BRUNO Giordano) італійська мова, concetto
БРЮЙН Едґар де (BRUYNE Edgar de) мімесис
БРЮНО Фердинан (BRUNOT Ferdinand) сутність
БРЮНШВІҐ Жак (BRUNSCHWIG Jacques) загальне місце, задоволення, принцип, фронесис
БУАЛО Ніколя (BOILEAU Nicolas) загальне місце, мімесис, піднесене, французька мова
БУАСЬЄ ДЕ СОВАЖ Франсуа (BOISSIER DE SAUVAGES François) безум
БУВРЕС Жак (Bouveresse Jacques) sujet
БУЛГАКОВ Сергій Миколайович мир, соборность
БУЛНУА Олів'є (BOULNOIS Olivier) sujet
БУРҐУНДІО ПІЗАНСЬКИЙ diaphane
БУССЕ Адольф (BUSSE Adolf) універсалії
Б'ЮКЕНЕН Емерсон (BUCHANAN Emerson) το τι ἐν einai
БЮРИДАН Клод (BURIDANT Claude) перекладати
БЮРО Брюно (BUREAU Bruno) sens
БЮТҐЕН Філіп (BÜTTGEN Philippe) перекладати, begriff

ВАҐНЕР Рихард (WAGNER Richard) любити,

ВАЗАРІ Джорджо (VASARI Giorgio) concetto,
ВАЙҐЕЛЬ Валентин (WEIGEL Valentin) німецька мова
ВАЙЛАТІ Джованні (VAILATI Giovanni) італійська мова
ВАКЕРНАҐЕЛЬ Вальфґанґ (WACKERNAGELWolfgang) bild
ВАЛЕНТЕ Луїза (VALENTE Luisa) перекладати
ВАЛІЦКІ Анджей (WALICKI Andrzej) мир
ВАЛЛА Лоренцо (VALLA Lorenzo) мімесис
ВАЛЬ Жан (WAHL Jean) грецька мова
ВАМВАС Неофіт (VAMVAS Néophyte) грецька мова
ВАНДРІЄС Жозеф (VENDRYÈS Joseph) esti
ВАН ҐОҐ Вінсент (VAN GOGH Vincent) безум
ВАН РИТ Симоне (VAN RIET Simone) diaphane, to ti ên einai
ВАРД (WARD J. A.) піднесене
ВАРКІ Бенедетто (VARCHI Benedetto) concetto
ВАРРОН аналогія, логос, перекладати, піднесене, sens
ВАСИЛІЙ БЛАЖЕННИЙ соборность
ВАСИЛІЙ ВЕЛИКИЙ (КЕСАРІЙСЬКИЙ) ікономія, diaphane
ВАСИЛІУ Анка (VASILIU Anca) diaphane
ВЕБЕР Макс (WEBER Max) поліс, sens, sujet
ВЕЗЕН Франсуа (VEZIN François) мови та традиції
ВЕЛАН Альфонс (WAELHENS Alphonse de) esti
ВЕЛОЗУ Каетану (VELOSO Caetano) португальська мова
ВЕН-ДАЙСІ Альберт (VENN DICEY Albert) правова держава
ВЕНІЗЕЛОС Елефтеріос (VÉNIZELOS Eleuthérios) грецька мова
ВЕРА Авґусто (VERA Augusto) німецька мова
ВЕРҐІЛІЙ задоволення, мови та традиції, пам'ять, eidolon,
ВЕРНАЙ Луїш Антоніу (VERNAY Luis António) португальська мова
ВЕРНАН Жан-П'єр (VERNANT Jean-Pierre) фронесис, metis
ВЕРРЕС загальне місце
ВЕРРІ П'єтро (VERRI Pietro) італійська мова
В'ЄЯР-БАРОН Жан-Луї (VIEILLARD-BARON Jean-Louis) грецька мова
ВІЄЙРА Антоніу (VIEIRA Antonio) португальська мова
ВІКЛІФ Джон (WYCLIFF) універсалії
ВІКО Джамбаттиста (VICO Giambattista) італійська мова, мови та традиції, праксис, concetto, dichtung, sens
ВІЛАМОВІЦ-МЕЛЛЕНДОРФ Ульрих фон (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF Ulrich von) любити
ВІЛЬГЕЛЬМ (Вільям) ВЕРСЬКИЙ conceptus,
ВІЛЬГЕЛЬМ (Ґійом) ОРАНСЬКИЙ whig
ВІЛЬГЕЛЬМ (Ґійом) СЕНТ-ТЬЄРСЬКИЙ любити
ВІЛЬҐЕЛЬМ ІЗ МЕРБЕКЕ diaphane, to ti ên einai, аналогія
ВІЛЬЯМ ОККАМ aiôn, conceptus, sujet
ВІЛЬЯМС (WILLIAMS D.C.) універсалії
ВІЛЬЯМС Бернард (WILLIAMS Bernard) італійська мова
ВІНКЕЛЬМАН Йоганн Йоахім (WINCKEL MANN Johann Joachim) мімесис, піднесене
ВІСМАН Гайнц (WISMANN Heinz) aiôn, логос, themis
ВІТЕЛІЙ eidôlon
ВІТҐЕНШТАЙН Людвіґ (WITTGENSTEIN Ludwig) англійська мова, праксис, âme, begriff, sens, sujet, belief
ВІТРУВІЙ момент
ВЛАСТОС Ґреґорі (VLASTOS Gregory) грецька мова
ВЛАХОС Герассимос (VLACHOS Gerassimos) грецька мова
ВОЛПОЛ Роберт, граф Оксфордський (WALPOLE Robert, 1er comte d'Oxford) whig

ВОЛЬКМАН-ШЛУК Карл-Гайнц (VOLKMANN-SCHLUCK Karl-Heinz) το τι ên einai
ВОЛЬТА Алессандро (VOLTA Alessandro) італійська мова
ВОЛЬТЕР, Франсуа-Марі Аруе де (VOLTAIRE, Francois Marie Arouet, псевдонім) whig, âme
ВОЛЬФ Франсис (WOLFF Francis) поліс
ВОЛЬФ Християн (WOLFF Christian) німецька мова
ВОРЕАС Теофіл (VORÉAS Théophile) грецька мова
ВОРРЕН Едвард В. (WARREN Edward W.) універсалії
ВОРРЕН Ерл (WARREN Earl) ліберальне
ВОРРИНҐЕР Вільгельм (WORRINGER Wilhelm) піднесене
ВУД Ґордон (WOOD Gordon S.) ліберальне
ВЮЛЬЄРМ Жан-Луї (VULLIERME Jean-Louis) політичне

ГАБЕРМАС Юрґен (HABERMAS Jurgen) політичне, правова держава, праксис, sujet
ГАГАРІН Михайло (GAGARIN Michael) themis
ГАГАРІН отець (GAGARINE père) соборность
ГАДЕВІКА АНВЕРСЬКА любити
ГАЄК Фридрих фон (HAYEK Friedrich von) ліберальне
ГАЙДЕҐҐЕР Мартин (HEIDEGGER Martin) іспанська мова, італійська мова, логос, мови та традиції, момент, омонім, пам'ять
ГАЙНЕ Гайнрих (HEINE Heinrich) німецька мова
ГАЙЧ Ернст (HEITSCH Ernst) логос, омонім
ГАКСТГАУЗЕН Авґуст фон (HAXTHAUSEN August von) мир
ГАЛЛЕР Альбрехт фон (HALLER Albrecht von) задоволення
ГАМАН Йоган Ґеорґ (HAMANN Johann Georg) логос
ГАМБУРҐЕР Кете (HAMBURGER Käthe) dichtung
ГАННІБАЛ virtu
ГАОС Хосе (GAOS) іспанська мова
ГАРРІНҐТОН Джеймс (HARRINGTON James) whig
ГАРСАНЬЇ Джон (HARSANYI John) ліберальне
ГЕАР Рон (HARE Ron) âme
ГЕҐЕЛЬ Ґеорґ Вільгельм Фридрих (HEGEL Georg Wilhelm Friedrich), громадянське суспільство, грецька мова, задоволення, італійська мова, ліберальне, мови та традиції, момент, мультикультуралізм, німецька мова, пам'ять, правова держава, праксис, фронесис, âme, begriff, bild, dichtung, sujet, virtu
ГЕЙВЛОК Ерик Альфред (HAVELOCK Eric Alfred) themis
ГЕКІНҐ Аян (HACKING Ian) англійська мова, sens
ГЕКФОРТ Р. (HACKFORTH R.) логос
ГЕЛЛЕР Аґнес (HELLERAgnes) праксис
ГЕЛЬВЕЦІЙ Клод-Адріан (HELVÉTIUS Claude-Adrien) âme
ГЕЛЬДЕРЛІН Фридрих (HÖLDERLIN Friedrich) безум, німецька мова, пам'ять, bild
ГЕМЛІН Девід (HAMLYN David W.) логос
ГЕНРИХ АРИСТИП КАТАНСЬКИЙ sens
ГЕНРИХ ГЕНТСЬКИЙ sens
ГЕРАКЛІТ aiôn, грецька мова, логос, virtu
ГЕРБАРТ Йоган Фридрих (HERBART Johann Friedrich) піднесене, âme
ГЕРДЕР Йоганн Ґотфрид (HERDER Johann Gottfried) ліберальне, логос, мімесис, пам'ять, перекладати, піднесене, dichtung
ГЕРМАН Фридрих-Вільгельм фон (HERRMANN Friedrich-Wilhelm von) dichtung,
ГЕРОДОТ омонім, поліс, сутність, metis
ГЕРЦЕН Олександр Іванович мир, російська мова

ГЕСІОД доля, задоволення, економія, пам'ять, перекладати, metis, themis, verguenza, virtu
ГЕСС Мозес (HESS Moses) праксис
ГІЛАРІЙ З ПУАТЬЄ перекладати
ГІНТИККА Якко (HINTIKKA Jaakko) омонім, сутність, esti,
ГІППОКРАТ безум, катарсис, eidolon
ГІППОЛІТ СВ. економія
ГЛЕНОС Димітріос (GLÉNOS Dimitrios) грецька мова
ГОБС Томас (HOBBES Thomas) громадянське суспільство, любити, патос, âme, belief, sens, state, sujet
ГОЛЬБАХ Поль Анрі-Дитрих (HOLBACH Paul Henri-Dietrich, baron d') whig
ГОМЕР aiôn, грецька мова, доля, задоволення, катарсис, логос, любити, мови та традиції, омонім, пам'ять, перекладати, піднесене, принцип, фронесис, âme, eidolon, esti, metis, sens, themis, verguenza, virtu
ГОРАЦІЙ доля, мімесис, перекладати
ГОРБАЧОВ Михайло Сергійович правова держава
ГОРГІЙ загальне місце, логос, момент, esti
ГОРКГАЙМЕР Макс (HORKHEIMER Max) праксис
ГОФМАН Фридрих (HOFFMAN Friedrich) задоволення
ГОФМАН Ернст (HOFFMANN Ernst) esti
ГРАНЕЛЬ Жерар та ТОЗЕЛЬ Андре (GRANEL Gérard et TOSEL André) праксис
ГРИГОРІЙ БОГОСЛОВ НАЗІАНЗІН aiôn, економія
ГРИГОРІЙ НІСЬКИЙ економія, мови та традиції, diaphane
ГРИМ Якоб Людвіг і Вільгельм Карл (Die Gebrüder GRIMM) німецька мова
ГУМБОЛЬД Вільгельм (HUMBOLDT Wilhelm von) ліберальне
ГУСЕРЛЬ Едмунд (HUSSERL Edmund) праксис, âme, bild, sens, sujet
ГУЇО Густав sujet
ГУЇО СЕН-ВІКТОРСЬКИЙ любити, sens
ГУЇУЦІО ПІЗАНСЬКИЙ перекладати
ГЮТЛЬ-ФОЛЬТЕР Ґерта (HÜTTL-FOLTER Gerta) російська мова

ҐАДАМЕР Ганс-Ґеорґ (GADAMER Hans-Georg) іспанська мова, перекладати
ҐАЙ sujet
ҐАЙ-НІКОДИМОВ Марі (GAILLE-NIKODIMOV Marie) грецька мова, італійська мова перекладати, португальська мова, праксис, принцип, німецька мова, французька мова, bild, dictung, esti, sujet
ҐАЛЕН безум, омонім,
ҐАЛІЛЕЙ Ґалілео (GALILÉE) момент, eidolon
ҐАЛСТОН Вільям (GALSTON William) ліберальне
ҐАРЕН Еуґеніо (GARIN Eugenio) італійська мова
ҐАРРІСОН Вільям Лойд (GARRISON William Lloyd) liberal
ҐАУНІЛО (GAUNILON moine) безум
ҐВАТТАРІ Фелікс (GUATTARI Felix) французька мова, sujet
ҐВІЧЧАРДИНІ Франческо (GUICCIARDINI Francesco) virtu
ҐЕОРҐ I (GEORGES I^ER) whig
ҐЕОРҐУЛІС (GEORGOULIS C. D.) sujet
ҐЕРВІНУС Ґеорґ Фридрих (GERVINUS Georg Gottfried) dichtung
ҐЕРТ Бернар (GERTH Bernhard) το τι ên einai
ҐЕТЕ Йоган Фольфґанґ (GOETHE Johann Wolfgang von) логос, мімесис, момент, перекладати, німецька мова, dichtung
ҐІБЕРТІ Лоренцо (GHIBERTI Lorenzo) мімесис
ҐІЛЬБЕРТ ІЗ ПУАТЬЄ (ЖИЛЬБЕР ПОРРЕТАНСЬКИЙ) перекладати

ГІЛЬДУЇН мови та традиції
ҐІМАРАЙНШ-РОЗА Жуан (GUIMARÃES ROSA João) португальська мова
ҐІМЕ Фернан (GUIMET Fernand) безум
ҐІЧ Пітер Томас (GEACH Peter Thomas) англійська мова
ҐЛУКЕР Джон (GLUCKER John) сутність
ҐОКЛЕНІУС Рудольф (GOCLENIUS Rudolph) мови та традиції
ҐОЛЬДШМІТ Віктор (GOLDSCHMIDT Victor) aiôn
ҐОМБРИХ Ернст (GOMBRICH Ernst) мімесис
ҐОНҐОРА-І-АРҐОНТЕ Луїс де (GÓNGORA Y ARGOTE Luis de) португальська мова
ҐОНДА Ян (GONDA Jan) мир
ҐОРДОН Томас (GORDON Thomas) whig
ҐОТШЕД Йоган Христоф (GOTTSCHED Johann Christoph) мімесис
ҐОТЬЄ БЕРЛІ conceptus
ҐОТЬЄ Клод (GAUTHIER Claude) громадянське суспільство
ҐОТЬЄ Рене-Антуан (GAUTHIER René-Antoine) фронесис
ҐРАВІЦ Мадлен (GRAWITZ Madeleine) політичне
ҐРАМШІ Антоніо (GRAMSCI Antonio) італійська мова , праксис
ҐРИЗИНҐЕР Вільгельм (GRIESINGER Wilhelm) безум
ҐРУЛЬЄ Жан-Франсуа (GROULIER Jean-François) мімесис (вставки 8 та 9), concetto
ҐРЮБ Джордж Максиміліан Ентоні (GRUBE George Maximilian Anthony) піднесене
ҐРЮНБАУМ Адольф (GRÜNBAUM Adolf) âme
ҐУАЄ Франсуа (GOYET Francis) загальне місце
ҐУАШОН Амелі-Марі (GOICHON Amélie-Marie) το τι ἐν εἶναι
ҐУДМАН Нельсон (GOODMAN Nelson) мімесис
ҐУЛЕ КАЗЕ Марі-Одиль (GOULET-CAZÉ Marie-Odile) доля, фронесис
ҐУТТЕНПЛАН Самюель (GUTTENPLAN Samuel) âme

ДААН Жильбер (DAHAN Gilbert) sens
ДАВІД Паскаль (DAVID Pascal)універсалії, bild, dichtung (вст. 2)
ДАВІД-МЕНАР Монік (DAVID-MÉNARD Monique) безум
ДАЛІМ'Є Катрін (DALIMIER Catherine) перекладати
ДАЛЬ Володимир Іванович мир
ДАМАСКІЙ aiôn, сутність
ДАМОДОС Вінкентіос (DAMODOS Vinkentios) грецька мова
ДАНТЕ Аліґ'єрі доля, італійська мова, мови та традиції, concetto, diaphane
ДАНТІ Вінченцо (DANTI Vincenzo) мімесис
ДАСЬЄ Андре (DACIER André) катарсис, мімесис
ДЕБОРД Франсуаз (DESBORDES Françoise) homonyme, sens
ДЕВІДСОН Дональд (DAVIDSON Donald) перекладати, âme, begriff, belief, sens
ДЕЖЕ Марі-Франсу (DESJEUX Marie-France) англійська мова
ДЕКАРТ Рене (DESCARTES Rene) англійська мова, безум, грецька мова, задоволення, любити, мімесис, мови та традиції, німецька мова, принцип, французька мова, фронесис, âme, diaphane, dich tung, eidolon, sens, sujet,
ДЕКОМБ Венсан (DESCOMBES Vincent) âme
ДЕКСИП омонім
ДЕКЮЛЬТО Елізабет (DÉCULTOT Élisabeth) dichtung, мімесис
ДЕЛАФОРЖ Луї (LA FORGE Louis de) âme
ДЕЛЬОЗ Жиль (DELEUZE Gilles) aiôn, французька мова, âme, sujet
ДЕМАРЕ Анрі (DESMARETS Henri) âme
ДЕМОКРИТ грецька мова, задоволення, sens, virtu

ДЕМОСФЕН загальне місце, піднесене
ДЕННЕТ Даніель Клемент (DENNETT Daniel Clement) англійська мова
ДЕРРИДА Жак (DERRIDA Jacques) вибачати, грецька мова, французька мова, esti
ДЕСТЮТ ДЕ ТРАСІ Антуан Луї Клод (DESTUTT DE TRACY Antoine Louis Claude) грецька мова
ДЕТЬЄН Марсель (DETIENNE Marcel) mêtis, фронесис
ДЕФО Даніель (DEFOE Daniel) логос
ДЕЧЕПАРЕ Бернард (DECHEPARE Bernard)gogo
ДЖАНКОТТІ-БОСКЕРИНІ Емілія (GIANCOTTI-BOSCHERINI Emilia) âme
ДЖЕЙМС Вільям (JAMES William) англійська мова, праксис
ДЖЕНОВЕЗІ Антоніо (GENOVESI Antonio) італійська мова
ДЖЕНТИЛЕ Джованні (GENTILE Giovanni) праксис
ДЖЕФРІ ЧОСЕР (GEOFFREY CHAUCER) мови та традиції
ДЖОЙС Джеймс (JOYCE JÂMEs) diaphane
ДЖОН САЛСБЕРІЙСЬКИЙ перекладати
ДЖОНС Ернст (JONES Ernst) піднесене
ДЖОНСОН Семюел (JOHNSON Samuel) піднесене
ДЗУККАРО Федерико (Federico Zuccaro) concetto
ДИДРО Дені (DIDEROT Denis) момент, португальська мова, праксис, французька мова
ДИКСО Монік (DIXSAUT Monique) логос, то ті ên einai
ДИЗРАЕЛІ Бенджамін (DISRAELI Benjamin) whig
ДИЛЬС Герман (DIELS Hermann) логос
ДИЛЬТАЙ Вільгельм (DILTHEY Wilhelm) італійська мова , dichtung
ДИТРИХ Бернард Клайв (DIETRICH Bernard Clive) доля
ДИТРИХ ФРАЙБУРЗЬКИЙ універсалії
ДІАМОН Кора (DIAMOND Cora) âme, sens
ДІАНО Карло (DIANO Carlo) доля, mêtis
ДІОГЕН ЛАЕРЦІЙ доля, задоволення, логос, перекладати, сутність, фронесис, то ті en einai
ДІОН КАССІЙ перекладати
ДІОНІСІЙ цар португальська мова
ДІОНІСІЙ ГАЛІКАРНАСЬКИЙ загальне місце, піднесене
ДІОНІСІЙ ФРАКІЙСЬКИЙ логос, омонім
ДОЛЬЧЕ Лодовіко (DOLCE Lodovico) мімесис
ДОКІК Жером (DOKIC Jérôme) принцип
ДОМІНІК ҐУНДІСАЛЬВІ (DOMINIQUE GUNDISALVI) diaphane
ДОНАТ перекладати
ДОРІОН Луї-Андре (DORION Louis-André) перекладати
ДОСТОЄВСЬКИЙ Федір Михайлович соборность
ДРАКОНТ themis
ДРАКУЛІС Платон (DRAKOULIS Platon) грецька мова
ДУДЕН Конрад (DUDEN Konrad) bild
ДУЕЦ Натанаель (DÜEZ Nathanaël) concetto
ДЮ БО Шарль (DU BOS Charles) катарсис
ДЮҐІ Леон (DUGUIT Léon) правова держава
ДЮЕМ П'єр (DUHEM Pierre) aiôn, перекладати
ДЮКРО Освальд (DUCROT Oswald) омонім
ДЮМЕЗИЛЬ Жорж (DUMÉZIL Georges) мир
ДЮМОН Жан-Поль (DUMONT Jean-Paul) логос, esti
ДЮМОН Луї (DUMONT Louis) громадянське суспільство
ДЮМОН П'єр (DUMONT Pierre) ікономія
ДЮПЛЕЙ Сципіон (DUPLEIX Scipion) сутність
ДЮПОН-РОК Розлін (DUPONT-ROC Roselyne) катарсис, EIDÔLON, мімесис
ДЮРРАН Мішель (DURRANT Michael) логос
ДЮФУР Медерик (DUFOUR Médéric) загальне місце, мімесис, патос
ДЬЄС Оґюст (DIÈS Auguste) логос

ДЬЮЇ Джон (DEWEY John) праксис, sens

ЕББЕЗЕН Стен (EBBESEN Sten) омонім
ЕВАНҐЕЛІУ Христос (EVANGELIOU Christos) омонім
ЕВГЕМЕР перекладати
ЕВКЛІД принцип
ЕВЛОГІЙ ікономія
ЕВРИПІД безум, вибачати, aiôn, доля, момент, омонім, перекладати, eidolon, esti, verguenza
ЕВСЕВІЙ КЕСАРІЙСЬКИЙ ікономія, перекладати
ЕВСТРАТІЙ універсалії
ЕВТОЦІЙ АСКАЛОНСЬКИЙ момент
ЕК Александр (ECK Alexandre) мир
ЕКГАРТ МАЙСТЕР аналогія, логос, мови та традиції, bild, diaphane,
ЕККЕРМАН Йоган Петер (ECKERMANN Johann Peter) dichtung
ЕЛІЙ АРИСТИД грецька мова
ЕЛІТИС Одіссеас (ELYTIS Odysséas) грецька мова
ЕЛІЯ універсалії
ЕЛЛЕҐУАРК Жозеф Марі (HELLEGOUARC'H Joseph Marie) virtù
ЕЛЛІС Роберт Леслі (ELLIS Robert Leslie) праксис
ЕМБЕР Клод (IMBERT Claude) принцип, âme, begriff, sens
ЕМЕРСОН Ральф Вальдо (EMERSON Ralph Waldo) англійська мова
ЕМПЕДОКЛ грецька мова, катарсис, любити, принцип, diaphane
ЕМФАЛІОТИС грецька мова
ЕНҐЕЛЬС Фридрих (ENGELS Friedrich) громадянське суспільство, мир, праксис
ЕННІЙ перекладати
ЕНРІКЕС (ENRIQUES) італійська мова
ЕНСКОМБ Ґертруда Елізабет Марґарет (ANSCOMBE Gertrude Elizabeth Margareth) англійська мова, belief
ЕПІКТЕТ мови та традиції
ЕПІКУР доля, задоволення, перекладати, eidolon, esti
ЕПІХАРМ âme
ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ безум, загальне місце
ЕРМОЛАО БАРБАРО (ERMOLAO BARBARO) мови та традиції
ЕРСАН Ів (HERSANT Yves) італійська мова
ЕСКІРОЛЬ Жан-Етьєн (ESQUIROL Jean-Étienne) безум
ЕСКУБАС Еліане (ESCOUBAS Eliane) перекладати
ЕСХІЛ доля, сутність, âme
ЕСЧВЕРТ Іерлайн Дженніфер (ASCHWERTH Aerline Jennifer) омонім

ЄГУДА ГАЛЕВІ мови та традиції
ЄНСЕН Вільгельм (JENSEN Wilhelm) eidôlon
ЄРОНІМ св. грецька мова, задоволення, мови та традиції, перекладати, sens
ЄСАУЛОВ Іван соборность
ЄСЄНІН Сергій Олександрович мир

ЖАККОТТЕ Філіп (JACCOTTET Philippe) задоволення
ЖАКОБ Андре (JACOB André) esti
ЖАКОБ П'єр (JACOB Pierre) âme
ЖАН ДЕ МЕН (JEAN DE MEUN (MEUNG)) мови та традиції, diaphane
ЖАН ПОЛЬ (JEAN PAUL) мімесис
Ж'ЄЛЬ Морис (GIELE Maurice) sujet
ЖЕРНЕ Луї (GERNET Louis) themis
ЖИБСОН М. (GIBSON M.) доля, катарсис
ЖИД Андре (GIDE André) задоволення
ЖИЛ Жозе (GIL Jose) португальська мова
ЖИЛЬСОН Етьєн (GILSON Étienne) сутність, âme
ЖОМ Люсьєн (JAUME Lucien) ліберальне
ЖЮДЕ-ДЕ-ЛЯ-КОМБ П'єр (JUDET DE LA

COMBE Pierre) themis

ЗАЙДЛЬ Горст (SEIDL Horst) TO TI ÊN EINAI
ЗАРКА Ів-Шарль (Zarka Yves-Charles) sujet
ЗЕНОН КІТІЙСЬКИЙ логос, патос, фронесис, begriff
ЗУЛЬЦЕР Йоган Ґеорґ (SULTZER Johann Georg) dichtung

ІБН АБІ УСАЙБІА мови та традиції
ІБН АЛЬ-ГАЙТАМ diaphane, eidolon
ІБН ТИББОН мови та традиції
ІБН ХАЛДУН мови та традиції
ІВАНОВ В'ячеслав Всеволодович соборность
ІҐНАТІЙ ЛОЙОЛА св. sujet
ІЛЬДЕФОНС Фредерик (ILDEFONSE Fré dérique) доля (вст. 4), логос, омонім (вст. 3), begriff (вст. 1)
ІМБАХ Раеді (IMBACH Ruedi) італійська мова (вст. 2)
ІППОЛІТ Жан (HYPPOLITE Jean) німецька мова, virtù
ІРИНЕЙ св. ікономія, sens
ІСИДОР СЕВІЛЬСЬКИЙ св. мімесис,
ІСОКРАТ момент, перекладати, verguenza

ЙОАН св. безум, логос, любити
ЙОАН ГЕНУЕЗЬКИЙ (ДЖОВАННІ БАЛЬБІ) перекладати
ЙОАН ДАМАСКІН св. aiôn
ЙОАН ДУНС СКОТ аналогія, aiôn, перекладати
ЙОАН ЗЛАТОУСТ св. економія
ЙОАН САРАЦИН перекладати
ЙОАН СКОТ ЕРІУҐЕНА логос, мімесис, мови та традиції, перекладати, diaphane, SENS
ЙОАН ФІЛОПОН diaphane
ЙОАН ЯНДУНСЬКИЙ sujet
ЙОСИФ ФЛАВІЙ перекладати

КАБАНІС П'єр Жан (CABANIS Pierre Jean Georges) італійська мова
КАДРУШ Антоніу португальська мова
КАЗАНТЗАКІС Нікос (KAZANTZAKIS Nikos) грецька мова
КАЗОБОН Ісаак (CASAUBON Isaac) піднесене
КАЛАМ Клод (CALAME Claude) любити
КАЛЬВІН Жан (CALVIN Jean Cauvin, dit) virtu
КАМПАНЕЛЛА Томмазо (CAMPANELLA Tommaso) concetto
КАМПОС Авґусто де (CAMPOS Augusto de) португальська мова
КАМПОС Арольдо де (CAMPOS Haroldo de) португальська мова
КАМЮ Альбер (CAMUS Albert) португальська мова
КАН Чарльз (KAHN Charles) сутність, esti
КАНҐІЄМ Жорж (Canguilhem Georges) праксис, sujet
КАНДИД АРІЯНИН сутність
КАНДИЛЬЯК Морис де (GANDILLAC Maurice) перекладати
КАНОВАН Марґарет (CANOVAN Margaret) праксис
КАНТ Іммануїл (KANT Emmanuel) безум, aiôn, грецька мова, громадянське суспільство, задоволення, ліберальне, любити, мови та традиції, момент, перекладати, піднесене, німецька мова, правова держава, праксис, принцип, фронесис, âme, begriff, belief, bild, concetto, dichtung, sens, sujet, virtu
КАНТЕЛЬ Раймон (CANTEL Raymond) португальська мова
КАРНАП Рудольф (CARNAP Rudolph) англійська мова, begriff, sens
КАПЕЄР Фаб'єн (CAPEILLÈRES Fabien) принцип
КАПЕЛЛА Марціан Мінеус Фелікс мови та традиції
КАРЛ ВЕЛИКИЙ перекладати
КАРНАП Рудольф (CARNAP Rudolph)

англійська мова, begriff, sens
КАРНЕЙРУ Леан Еммануель (CARNEIRO Leão Emmanuel) португальська мова
КАРРЕ ДЕ МАЛЬБЕРҐ Раймон (CARRÉ DE MALBERG Raymond) правова держава
КАРТРОН Анрі (CARTERON Henri) доля, мімесис
КАССЕН Барбара (CASSIN Barbara) грецька мова, доля, загальне місце, логос, омонім, перекладати, принцип, eidolon, esti, sens, το τι εν ειναι, verguenza, virtu
КАССИРЕР Ернст (CASSIRER Ernst) аналогія, доля, пам'ять
КАССІОДОР задоволення
КАСТЕЛЬВЕТРО (CASTELVETRO) мімесис
КАТРМЕР ДЕ КІНСІ Антуан (QUATREMÈRE DE QUINCY Antoine) португальська мова
КАТУЛ доля
КАЮА Ролан (CAILLOIS Roland) задоволення
КВАДЛБАВЕР Франц (QUADLBAUER Franz) піднесене
КВАЙН Віллард ван Орман (QUINE Willard van Orman) англійська мова, омонім, перекладати, âme, begriff, beliеf, sens
КВІНТИЛІАН загальне місце, мови та традиції, момент, перекладати, піднесене, сутність
КВІНТОН Ентоні (QUINTON Anthony) універсалії
КЕЙВЕЛ Стенлі (CAVELL Staney) âme, англійська мова, логос, sens
КЕЛЕССІДУ Ана (KÉLESSIDOU Ana) грецька мова
КЕЛЬЗЕН Ганс (KELSEN Hans) правова держава
КЕМПБЕЛ Анґус (CAMPBELL Angus) політичне
КЕНО Раймон (QUENEAU Raymond) безум
КЕПЛЕР Йоган (KEPLER Johannes) німецька мова, перекладати, diaphane, eidolon
КІРК Джефрі Стивен (KIRK Geoffrey Stephen) esti
КЕРРІ Бенно (KERRY Benno) begriff
К'ЄРКЕҐОР Серен (KIERKEGAARD Søren) італійська мова , момент, праксис
КИПРІАН КАРФАГЕНСЬКИЙ логос, любити
КИРЄЄВСЬКИЙ Іван Васильович мир
КИРИЛО та МЕФОДІЙ св. перекладати
КІЄ Жанін (QUILLET Jeanine) громадянське суспільство
КІМ Джеґвон (KIM Jaegwon) âme
КІНІ Джон (KEANEY John) доля
КІРГІОПУЛОС Н. sujet
КЛАУБЕРҐ Йоган (CLAUBERG Johannes) sens
КЛАУЗЕВІЦ Карл фон (CLAUSEWITZ Carl von) італійська мова
КЛЕАНТ доля
КЛЕОМЕН virtù
КЛЕРЗЕЛЬЄ Клод (CLERSELIER Claude) принцип, французька мова, âme
КЛЕРО Жан-П'єр (CLÉRO Jean-Pierre) англійська мова, задоволення, sens (вст. 4), âme
КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ економія
КЛІСТЕН themis
КЛОДЕЛЬ Поль (CLAUDEL Paul) sens
КЛЯЙН Ернст (KLEIN Ernest) verguenza
КЛЯЙН Мелані (KLEIN Melanie) піднесене
КНУТЦЕН Мартин (KNUTZEN Martin) німецька мова
КОЗЕЛЛЕК Райнгард (KOSELLECK Reinhard) перекладати
КОЙНЕ Андре (COYNÉ André) португальська мова
КОЙРЕ Александр (KOYRÉ Alexandre) італійська мова, німецька мова
КОЛА Домінік (COLAS Dominique) громадянське суспільство
КОЛЕТ Жак (COLETTE Jacques) момент

КОЛІНУС Остин (COLINUS Austin) доля
КОЛЛІО-ТЕЛЕН Катрин (COLLIOT-THÉLÈNE Catherine) громадянське суспільство
КОЛЬРИДЖ Семюель Тейлор (COLERIDGE Samuel Taylor) whig
КОНДИЛЬЯК Етьєн Бонно де (CONDILLAC Etienne Bonnot de) âme
КОНДОРСЕ Марі Жан Антуан Ніколя де Карітa, маркіз де (CONDORCET Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de) whig
КОНТ Оґюст (COMTE Auguste) праксис, французька мова
КОНШ Марсель (CONCHE Marcel) esti
КОРАЇС Адамантіос (KORAÏS Adamantios) грецька мова
КОРБЕН Анрі (CORBIN Henry) перекладати
КОРДАТОС (KORDATOS J.) грецька мова
КОРДЕРО Нестор (CORDERO Nestor L.) мімесис, esti
КОРИДАЛЕ Теофіль (CORYDALÉE Théophile) грецька мова
КОРНЕЛЬ П'єр (CORNEILLE Pierre) катарсис, мімесис, французька мова
КОРОМІНАС Хуан (COROMINAS Joan) sujet
КОРРЕА-МОТТА Альфонсо (CORREA-MOTTA Alphonso) іспанська мова
КОСТ П'єр (COSTE Pierre) логос, принцип, âme
КОФФА Альберто (COFFA Alberto) sens
КОЦОНІС (KOTSONIS J.) економія
КРАНЦ Вальтер (KRANZ Walther) логос, esti
КРЕБІЙОН-син (CRÉBILLON FILS) момент
КРЕМНЬОВ Іван (псевдонім А. Чаянова) мир
КРЕПЕЛІН Еміль (KRAEPELIN Emil) безум
КРЕПОН Марк (CRÉPON Marc) begriff
КРИҐЕЛЬ Бландин (KRIEGEL Blandine) правова держава
КРОМВЕЛЬ Олівер (CROMWELL Oliver) whig
КРОЧЕ Бенедетто (CROCE Benedetto) італійська мова, праксис, concetto,
КРУАЗЕ Альфред (CROISET Alfred) логос, любити, vergüenza, virtù
КСЕНОФОНТ економія, перекладати, полис, eidolon
КУВІЄ Арман (CUVILLIER Armand) sens
КУЕРВО Руфіно Хосе (CUERVO Rufino José) іспанська мова
КУЗЕН Віктор (COUSIN Victor) грецька мова
КУК ВІЛСОН Джон (COOKWILSON John) універсалії
КУЛУБАРИЦИС Ламброс (COULOUBARITSIS Lambros) aiôn, грецька мова, sujet (вст. 2)
КУЛЬЄН Карлос (CULLEN Carlos) іспанська мова
КУМАС (KOUMAS C.) грецька мова
КУН Томас Семюель (KUHN Thomas S.) перекладати
КУНЬЯ Еуклідеш да (CUNHA Euclydes da) португальська мова
КУНЬЯ Селсу (CUNHACelso) португальська мова
КУОКО Вінченцо (CUOCO Vincenzo) італійська мова
КУРБО Едмон (COURBAUD Edmond) перекладати
КУРСЕЛЬ Етьєн (COURCELLES E´ tienne de) французька мова
КУРСЕЛЬ Домінік (COURCELLES (de) Dominique) любити (вст. 6)
КУРТИН Жан-Франсуа (COURTINE Jean-François) логос, принцип
КУШ Родольфо (KUSCH Rodolfo) іспанська мова
КЮНЕР Рафаель (KÜHNER Raphael) το τι ἐν einai
К'ЯРУДЖІ Вінченцо (CHIARUGI Vincenzo) безум

ЛАБАРР'ЄР Жан-Луї (LABARRIÈRE Jean-Louis) фронесис
ЛАБОВ Вільям (LABOV William) англійська мова

ЛА-БОЕСІ Етьен де (LA BOÉTIE Étienne de) sujet
ЛАБРІОЛА Антоніо (LABRIOLA Antonio) праксис
ЛАВЕЛЬ Луї (LAVELLE Louis) âme
ЛАЗЕҐ Шарль (LASÈGUE Charles) безум
ЛАЗ Жак (LAZ Jacques) принцип
ЛАЗОС Х. Ґ. (LAZOS Ch. G.) грецька мова
ЛАЇН-ЕНТРАЛЬГО Педро іспанська мова
ЛАЙСБЕРҐ Гайнрих (LAUSBERG Heinrich) катарсис, принцип
ЛАКАН Жак (LACAN Jacques) безум, задоволення, любити, французька мова, eidolon, sujet
ЛАКРУА Бернар (LACROIX Bernard) політичне
ЛАЛЛО Жан (LALLOT Jean) логос, мімесис, омонім
ЛАМБЕРТОН Роберт (LAMBERTON Robert) доля
ЛАМЕТРІ Жульєн Офре де (LA METTRIE Julien Offray de) âme
ЛАРҐО Жан (LARGEAULT Jean) англійська мова
ЛАРОШФУКО Франсуа (LA ROCHEFOUCAULD Francois, duc de) французька мова, virtu
ЛАТАЧ Йоахім (LATACZ Joachim) задоволення
ЛАФОНТЕН Жан де (LA FONTAINE Jean de) мімесис
ЛАФОРС Луї де (LA FORGE Louis de) âme
ЛАФФОН Робер (LAFFONT Robert) португальська мова
ЛЕ СЕН Рене (LE SENNE René) âme
ЛЕВ III ікономія
ЛЕВЕНСТАЙН Рудольф (LOEWENSTEIN Rudolph) любити
ЛЕВІН Моше (LEWIN Moshé) мир
ЛЕВІНАС Еммануель (LEVINAS Emmanuel) diaphane, sujet
ЛЕВКІП момент
ЛЕЙБОВІЧ Ернесто (LEIBOVICH Ernesto) aiôn
ЛЕЙСАРРАҐА Ян (LEIÇARRAGA'S Ian) gogo
ЛЕКА Жак (LECA Jean) політичне
ЛЕНІН (УЛЬЯНОВ) Володимир Ілліч праксис
ЛЕОНАРДО ДА ВІНЧІ італійська мова, мімесис, мови та традиції
ЛЕОПАРДІ Джакомо (LEOPARDI Giacomo) італійська мова, мови та традиції
ЛЕССИНҐ Ґотгольд Ефраїм (LESSING Gotthold Ephraim) катарсис, мімесис, момент, whig
ЛЕФЕВР д'Етапль Жак (LEFEVRE D'ETAPLES Jacques) грецька мова
ЛЕФЕВР Жан-П'єр (LEFEBVRE Jean-Pierre) грецька мова, німецька мова
ЛІБАНІЙ перекладати
ЛІБЕРА Ален (LIBERA Alain de) омонім, перекладати, сутність, універсалії, bild, sens, sujet
ЛІБЕРА Ален де та СЕҐОН Ален (LIBERA Alain de et SEGONDS Alain) сутність, універсалії
ЛІЖБОА Антоніу Франсишку (псевд. АЛЕЙЖАДИНЬЮ) (LISBOA Antônio Francisco, dit Aleijadinho) португальська мова
ЛІКУРҐ virtu
ЛІСІЙ вибачати
ЛІХТЕНСТЕЙН Жаклін (LICHTENSTEIN Jacqueline) катарсис, мімесис, піднесене (вст. 1)
ЛОГОТЕТИС Константин (LOGOTHETIS Constantin) грецька мова
ЛОЖЬЄ Сандра (LAUGIER Sandra) англійська мова, âme, sens
ЛОК Джон (LOCKE John) ліберальне, піднесене, праксис, принцип, âme, eidolon, sens, sujet
ЛОКВУД Майкл (LOCKWOOD Michael) âme
ЛОНГІН (Псевдо-) загальне місце, піднесене
ЛОНҐНЕС Беатрис (LONGUENESSE Béatrice) bild
ЛОПЕС МЕНДИСАБАЛЬ Ісаак (LÓPEZ MENDIZÁBAL Isaac) gogo

ЛОРАН Шарль дю (LAURENS Charles du) мімесис
ЛОТМАН Юрій Михайлович соборность
ЛОТРЕАМОН Ізидор Дюкас (LAUTRÉAMONT Isidore Ducasse, dit le comte de) безум
ЛУКАЧ Ґеорґ (ДьОРДЬ) (LUKÁCS György) праксис
ЛУКІАН задоволення, перекладати, eidolon
ЛУКРЕЦІЙ задоволення, логос, мови та традиції перекладати, сутність, eidolon
ЛУЛЛІЙ Раймонд любити
ЛЮДОВІК XIV (LOUIS XIV) sujet
ЛЮДОВІК БЛАГОЧЕСТИВИЙ (LOUIS LE PIEUX) мови та традиції
ЛЮЙН, Луї-Шарль д'Альбер, герцог де (LUYNES Louis-Charles d'Albert, duc de) французька мова, âme
ЛЮТЕР Мартин (LUTHER Martin) безум, громадянське суспільство, загальне місце, італійська мова , любити, перекладати, bild, virtu
ЛЯЙБНІЦ Ґотфрид Вільгельм (LEIBNIZ Gottfried Wilhelm) безум, італійська мова, любити, мови та традиції, принцип, синтаксис та семантика в філософській німецькій мові, сутність, âme, sujet

МАЙМОНІД Мойсей мови та традиції, âme
МАКІАВЕЛЛІ Нікколо (MACHIAVEL Nicolas) доля, мови та традиції,
праксис, virtu, whig
МАКОЛЕЙ Томас Бебінґтон (MACAULAY Thomas Babington) whig
МАКРОБІЙ мови та традиції, сутність, con certus,
МАКСИМ СПОВІДНИК св. ікономія, sens
МАЛАБУ Катрин (MALABOU Catherine) німецька мова
МАЛАМУД Шарль (MALAMOUD Charles) мир, російська мова
МАЛІНОВСКІ Броніслав Каспар (MALINOWSKI Bronislaw Kaspar) sens
МАЛЛАРМЕ Етьєн, псевд. Стефан (MALLARMÉ Etienne, dit Stéphane) пам'ять, французька мова
МАЛЬБРАНШ Нікола (MALEBRANCHE Nicolas) любити, âme, sens, sujet
МАН Томас (MANN Thomas) dichtung
МАНЗЬЙОН Сюзан (MANSION Suzanne) сутність
МАНІН Бернард (MANIN Bernard) ліберальне
МАНЧИНІ Джуліо (MANCINI Giulio) мімесис
МАРЕНБОН Джон (MARENBON John) aiôn
МАРЖЕЛЛО Сесиль (MARGELLOS Cécile) грецька мова (вст. 2)
МАРИНАС Хосе Міґель (MARINAS José Miguel) sujet (вст. 7)
МАРИТЕН Жак (MARITAIN Jacques) аналогія, сутність
МАРІАС Хуліан (MARÍAS Julián) іспанська мова
МАРІЙ ВІКТОРИН мови та традиції, сутність
МАРК Авзіас (MARCH Ausias) любити
МАРК АВРЕЛІЙ aiôn, мови та традиції
МАРКЕ Жан-Франсуа (MARQUET Jean-François) bild, το τι ên einai
МАРКС Карл (MARX Karl) грецька мова, громадянське суспільство, іспанська мова, італійська мова, ліберальне, мир, момент, праксис, німецька мова
МАРМОНТЕЛЬ Жан-Франсуа (MARMONTEL Jean-François) мімесис
МАРСИЛІО ФІЧИНО мови та традиції, concetto
МАРТИНО Емманюель (MARTINEAU Emmanuel) грецька мова, мови та традиції, момент, піднесене, dichtung, esti, sujet
МАТЕЙ св. безум, вибачати, задоволення
МАТТЕОС-ДІАС Маркос (MATTEOS-DIAZ Marcos) vergüenza
МАЦЦАРА Джузеппе (MAZZARA Giuseppe)

логос
МАШАДУ ДЕ АССИС Жуакін Марія (MACHADO DE ASSIS Joaquim Maria) португальська мова
МАШРЕЙ П'єр (MACHEREY Pierre) задоволення
МАЯКОВСЬКИЙ Володимир Володимирович мир
МЕЄ Антуан (Meillet Antoine) любити, мир
МЕЛАНХТОН Філіп (MELANCHTHON Philippe) загальне місце
МЕН ДЕ БІРАН Марі Франсуа П'єр Ґонтьє де Біран, псвед. (MAINE DE BIRAN Marie François Pierre Gontier de Biran, dit) італійська мова, âme
МЕНЕСТР'Є Клод Франсуа (MÉNESTRIER Claude François) мімесис
МЕНІП перекладати
МЕРЛАН Філіп (MERLAN Philip) το τι ἐν εἶναι
МЕРЛО-ПОНТІ Морис (MERLEAU-PONTY Maurice) момент, âme, diaphane, eidolon, sens, sujet
МЕРО Ален (MÉROT Alain) мімесис
МЕРЦ Дональд (MERTZ Donald W.) універсалії
МЕСТР Жозеф де (MAISTRE Joseph de) громадянське суспільство
МИКОЛА І соборность
МИКОЛАЙ КУЗАНСЬКИЙ (Nicolaus Cusanus) праксис
МИКОЛАЙ ОРЕЗМСЬКИЙ мови та традиції, diaphane,
МИКОЛАЙ ПАРИЗЬКИЙ аналогія
МИКОЛАЙ СТРАСБУРЗЬКИЙ αἰών
МИХАЇЛ СКОТ sujet
МІД Джордж Герберт (MEAD George Herbert) праксис
МІКЕЛАНДЖЕЛО БУОНАРРОТІ (Michelangelo Buonarroti, dit en fr.) concetto
МІЛЛАР Джон (MILLAR John) громадянське суспільство
МІЛЬ Джон Стюарт (MILL John Stuart) англійська мова, ліберальне, мови та традиції, момент, сутність, sens, sujet, whig
МІЛЬТОН Джон (MILTON John) доля
МІНДЕР Роберт (MINDER Robert) німецька мова
МІСТРАОТИС Георгес (MISTRIOTIS Georges) грецька мова
МІХАЙЛІДИС К. П. (MIHAILIDIS K. P.) грецька мова
МІШЛЕ Жуль (MICHELET Jules) dichtung
МІШОН Сирил (MICHON Cyrille) сутність
МОАТТІ Клавдія (MOATTI Claudia) громадянське суспільство
МОЙСЕЙ перекладати
МОКЛ Даніель (MOCKLE Daniel) правова держава
МОЛІНЕР Марія (MOLINER María) іспанська мова
МОЛЬ Роберт фон (MOHL Robert von) правова держава
МОМІЛЬЯНО Арнальдо (MOMIGLIANO Arnaldo) перекладати
МОНДЗЕН Марі-Жозе (MONDZAIN Marie-José) ікономія
МОНТЕНЬ Мішель Ейкем де (MONTAIGNE Michel Eyquem de) безум, грецька мова, французька мова, фронесис, sujet
МОНТЕСК'Є Шарль Луї де Секонда, барон де (MONTESQUIEU Charles de Secondat, baron de La Bréde et de) громадянське суспільство, ліберальне, virtu, whig
МОПЕРТЮЇ мови та традиції
МОР Генрі (MORE Henry) âme
МОРИЦ Карл Філіп (MORITZ Karl Philipp) мімесис
МОРПУРҐО ТАЛЬЯБУЕ Ґвідо (MORPURGO TAGLIABUE Guido) піднесене
МОРРИС Чарльз (MORRIS Charles) sens

МУНЬЄ Емманюель (MOUNIER Emmanuel) соборность
МУР Джордж Едвард (MOORE George Edward) англійська мова, âme, beliefМУРЕЛАТОС Александер (MOURELATOS Alexander P.D.) esti
МУССОЛІНІ Беніто Амількаре Андреа (MUSSOLINI Benito Amilcare Andrea) праксис
МЮҐЛЕ Шарль (MUGLER Charles) eidôlon
МЮЛЛЕР П'єр (MÜLLER Pierre) політичне
МЮНЦЕР Томас (MÜNZER Thomas) громадянське суспільство
МЮНЬЄ Рене (MUGNIER René) eidolon , sens

НАВАС-РУЇС Рикардо (NAVAZ-RUÍZ Ricardo) іспанська мова
НАНСІ Жан-Люк (NANCY Jean-Luc) sujet
НАРСІ Мішель (NARCY Michel) логос
НАССАР Радуан (NASSAR Raduan) португальська мова
НЕМЕЗІЙ мови та традиції
НЕРВАЛЬ Жерар Лабрюні де (NERVAL Gérard Labrunie, dit Gérard de) безум
НИКИФОР ПАТРІАРХ економія
НІБУР Райнгольд (NIEBUHR Reinhold) пам'ять
НІВА Жорж (NIVAT Georges) соборность
НІКОЛЬ П'єр (NICOLE Pierre) âme
НІЦОЛІО Маріо (NIZOLIO Mario) грецька мова
НІЦШЕ Фридрих (NIETZSCHE Friedrich) безум, логос, мови та традиції, особливість іспанської мови, пам'ять, перекладати, піднесене, стале і мінливе в грецькій мові, sujet, themis, virtu
НОВАЛІС Фридрих (NOVALIS Friedrich, baron von Hardenberg) мімесис, перекладати
НОВАЦІАН логос
НОДЬЄ Шарль (NODIER Charles) безум
НОЗИК Роберт (NOZICK Robert) ліберальне
НЮҐРЕН Андерс (NYGREN Anders) любити
НЬЮМЕН Барнетт (NEWMAN Barnett) піднесене
НЬЮМЕН Джон Генрі (NEWMAN John Henry) belief
НЬЮМЕН Марк (NEWMAN Mark) піднесене
НЬЮТОН Ісаак (NEWTON Isaac) момент, перекладати, принцип
НЬЮЧЕЛЬМАНС Ґейбріел (NUCHELMANS Gabriel) sens

ОБАНК П'єр (AUBENQUE Pierre) аналогія, принцип, фронесис, esti, themis, το τι ἐν einai,
О'БРАЄН Деніс (O'BRIEN Denis) esti
ОВІДІЙ доля, мови та традиції, піднесене, verguenza
ОВРЕЙ-АССЕЯ Клара (AUVRAY-ASSAYAS Clara) сутність
ОҐДЕН Чарльз Кей (OGDEN Charles Kay) belief, sens
ОДАР Катрін (AUDARD Catherine) англійська мова, ліберальне
ОЙГЕНАРТ (ОЄНАР) Арнауд (Арно) (OIHÉNART Arnauld) gogo
ОНІАНС Ричард Бронкстон (ONIANS Richard Broxton) aiôn, доля, любити, момент, фронесис, âme
ОРИГЕН економія, логос, любити, мови та традиції, перекладати, sens
ОРІУ Морис (HAURIOU Maurice) правова держава
ОРОЗ Поль (OROSE Paul) мови та традиції
ОРТЕҐА-І-ҐАССЕТ Хосе (ORTEGA Y GASSET José) іспанська мова
ОРШ Еуженіу д' (ORS Eugenio d') португальська мова
ОСЕКІ-ДЕПРЕ Інеш (OSÉKI-DÉPRÉ Inès) португальська мова
ОСТВАЛЬД Мартин (OSTWALD Martin) themis

ОСТЕН Джейн sens
ОСТИН Джон Ленгшо (AUSTIN John Langshaw) англійська мова, логос, belief, sens
ОУКШОТ Майкл (OAKESHOTT Michaël) політичне
О'ШОНЕССІ Браян (O'SHAUGHNESSY Brian) âme

ПАВЛО ап. аналогія, безум, ікономія, логос, любити, момент, SENS
ПАВЛО ОРОЗІЙ мови та традиції
ПАЛАМАС Костис (PALAMAS Kostis) грецька мова
ПАЛЛІС Алекс (PALLIS Alex) грецька мова
ПАНАЧЧО Клод (PANACCIO Claude) conceptus
ПАНЕТІЙ перекладати, фронесис
ПАНОФСКІ Ервін (PANOFSKY Erwin) мімесис, concetto
ПАПАНУЦОС Евангелос (PAPANOUTSOS Evangelos) грецька мова
ПАРАЦЕЛЬС німецька мова
ПАРЕТО Вільфредо (PARETO Vilfredo) ліберальне
ПАРИС Ґастон (PARIS Gaston) любити
ПАРМЕНІД aiôn, грецька мова, доля, любити, сутність, esti
ПАСКАЛЬ Блез (PASCAL Blaise) італійська мова, французька мова, sujet
ПАСКАЛЬ П'єр (PASCAL Pierre) мир
ПАТНЕМ Гіларі (PUTNAM Hilary) англійська мова, sens
ПАТРИЦІ Франческо (PATRIZI Francesco) мімесис
ПАЧИНОТТІ Антоніо (PACINOTTI Antonio) італійська мова
ПЕАНО Карло (PEANO Carlo) італійська мова
ПЕЙН Томас (PAINE Thomas) ліберальне
ПЕЛЛЕҐРЕН П'єр (PELLEGRIN Pierre) aiôn, доля, задоволення, сутність, фронесис
ПЕЛЛЕҐРИН Беніту (PELLEGRIN Benito) португальська мова
ПЕЛЛЕҐРИНІ Маттео (PELLEGRINI Matteo) concetto
ПЕРЕС ДЕ БЕТОЛАСА (PEREZ DE BETOLAÇA) gogo
ПЕРПІЛЛУ Жан-Луї (PERPILLOU Jean-Louis) themis
ПЕССОА Фернанду (PESSOA Fernando) португальська мова
ПЕТИТО Жан (PETITOT Jean) âme
ПЕТРАРКА Франческо (PÉTRARQUE François) мови та традиції
ПЕТРЕ Елен (PÉTRÉ Hélène) любити
ПЕТРО I (Великий) соборность
ПЕТРО АУРЕОЛЬСЬКИЙ sujet
ПЕТРО ЛОМБАРДСЬКИЙ (LOMBARD Pierre) любити, sens
ПЕТРОВІЧ Ґайо (PETROVIC Gajo) праксис
ПІАЖЕ Жан (PIAGET Jean) âme
ПІЖО Жакі (PIGEAUD Jackie) безум
ПІНҐАТАРІ Десіу (PIGNATARI Décio) португальська мова
ПІНКЕР Стівен (PINKER Steven) англійська мова
ПІКО ДЕЛЛА МІРАНДОЛА Джованфранческо мімесис
ПІКОК Кристофер (PEACOCKE Christopher) begriff
ПІНДАР aiôn, момент
ПІНЕЛЬ Філіп (PINEL Phillipe) безум
ПІНКЕР Стівен (PINKER Steven) англійська мова
ПІРС Чарльз Сандерс (PEIRCE Charles Sanders) праксис, belief, sens
ПІТ Вільям (PITT William) whig
ПІФАГОР задоволення, логос, патос , перекладати
ПЛАВТ логос, перекладати, eidolon, sens
ПЛАТОН аналогія, безум, вибачати, aiôn, грецька мова, доля, загальне місце, за-

доволення, ікономія, італійська мова, катарсис, логос, любити, мімесис, мови та традиції, момент, омонім, пам'ять, патос, перекладати, піднесене, поліс, португальська мова, праксис, сутність, універсалії, фронесис, âme, diaphane, eidolon, esti, sens, themis, το τι εν ειναι, verguenza, virtu

ПЛІНІЙ МОЛОДШИЙ мови та традиції

ПЛІНІЙ СТАРШИЙ мімесис

ПЛІФОН грецька мова, мови та традиції

ПЛОТИН аналогія, aiôn, грецька мова, мови та традиції, сутність, esti, sujet

ПЛУКЕ Ґотфрид (PLOUQUET Gottfried) німецька мова

ПЛУТАРХ доля, задоволення, логос, перекладати, virtu

ПОКОК Джон Ґревіл Ейґфрд (POCOCK John Greville Agard) громадянське суспільство, virtù, whig

ПОЛ Чарльз (PAUL Charles) мімесис

ПОЛАН Жан (PAULHAN Jean) французька мова

ПОЛЬ Андре (PAUL André) перекладати

ПОМБАЛ Маркіз де (POMBAL Marquis de) португальська мова

ПОМПОНАЦЦІ П'єтро (POMPONAZZI Pietro) sujet

ПОНЖ Франсис (PONGE Francis) verguenza

ПОППЕР Карл (POPPER Karl) ліберальне, перекладати, праксис, belief

ПОР-РОЯЛЬ (PORT-ROYAL) esti

ПОРФИРІЙ мови та традиції, омонім, сутність, універсалії

ПОСТЕЛЬ Жак (POSTEL Jacques) безум

ПОТРА Бернар (PAUTRAT Bernard) задоволення

ПОУП Александр (POPE Alexander) whig

ПОХАТ Ґец (POCHAT Götz) concetto

ПРАЙС Г.Г. (PRICE H.H.) універсалії

ПРЕО Андре (PRÉAU André) логос, перекладати

ПРИСЦІАН сутність, conceptus, sens

ПРОДИК задоволення,

ПРОКЛ aiôn, мови та традиції

ПРОТАГОР загальне місце, поліс, фронесис, themis, verguenza, virtu

ПРУСТ Жоель (PROUST Joëlle) âme (вст. 2 та 5)

ПРУСТ Марсель (PROUST Marcel) логос, португальська мова, пам'ять, âme

ПСЕВДО-ДІОНІСІЙ Ареопагіт aiôn, мови та традиції перекладати, diaphane, sens

ПСЕВДО-ЛОНГІН див. ЛОНГІН

ПСЕЛ Михайло мови та традиції

ПСИХАРИС Гіанніс (PSYCHARIS Giánnis) грецька мова

ПТОЛЕМЕЙ італійська мова, мови та традиції

ПТОЛЕМЕЙ ФІЛАДЕЛЬФ перекладати

ПУАР'ЄР П'єр (POIRIER Pierre) âme

ПУССЕН Ніколя (POUSSIN Nicolas) задоволення, мімесис

ПУССОС Е. (ROUSSOS E.) грецька мова

ПУХТА Ґеорґ Фридрих (PUCHTA Georg Friedrich) sujet

ПУЧЧІ П'єтро (PUCCI Pietro) доля, mêtis

ПУШКІН Олександр Сергійович соборность

РАБЛЕ Франсуа (RABELAIS François) французька мова,

РАЙЛ Ґілберт (RYLE Gilbert) англійська мова

РАЙМУНД ЛУЛЛІЙ любити, мови та традиції

РАЙНГОЛЬД Ернст (REINHOLD Ernst) німецька мова

РАМСЕЙ Франк Пламптон (RAMSEY Frank Plumpton) belief, sens

РАНК Отто (RANK Otto) eidôlon

РАНКЕ Леопольд фон (RANKE Leopold von) італійська мова

РАПЕН Рене (RAPIN René) катарсис

РАСИН Жан (RACINE Jean) катарсис, мімесис, французька мова,

РАССЕЛ Бертран (RUSSELL Bertrand) англійська мова, сутність, âme, belief,

sens
РАФАЕЛЬ (САНТІ) Раффаелло мімесис
РЕДОР Марі-Жоель (REDOR Marie-Joëlle) правова держава
РЕЙ Жорж (REY Georges) âme
РЕЙВЕН Джон (RAVEN John Earle) esti
РЕЙК Ламбертус Марі де (RIJK Lambertus Marie de) омонім, res
РЕЙКСБАРОН Альберт (RIJKSBARON Albert) το τι ἐν einai
РЕМБО Артюр (RIMBAUD Arthur) esti, sujet
РЕМОН Рене (REMOND Rene) ліберальне
РЕНО Ален (RENAUT Alain) громадянське суспільство, ліберальне, мультикультуралізм, правова держава, themis
РЕНО Філіп (RAYNAUD Philippe) громадянське суспільство, правова держава
РЕПЕЛЛІНІ (REPELLINI F. F.) sens
РЕТИФ ДЕ ЛА БРЕТОН Ніколя-Едме (RESTIF DE LA BRETONNE Nicolas-Edme) задоволення
РЕШ Софі (ROESCH Sophie) логос, sens
РИВЕРА Хорхе Едуардо іспанська мова
РИВО Альбер (RIVAUD Albert) перекладати, diaphane, eidôlon
РИД Томас (REID Thomas) англійська мова, грецька мова
РІКЕР Поль (RICOEUR Paul) аналогія, англійська мова, вибачати , любити, мімесис
РИТТЕР Йоахім (RITTER Joachim) задоволення, омонім, sujet
РИХАРД (РИШАР) СЕН-ВІКТОРСЬКИЙ безум, сутність
РИЧАРДЗ Айвор Армстронґ (RICHARDS Ivor Armstrong) sens
РИЧАРДСОН Алан (RICHARDSON Alan) англійська мова
РИШЕЛЬЄ Арман Жан дю Плесі (RICHELIEU Armand Jean du Plessis, cardinal de) політичне
РОБЕН Леон (ROBIN Léon) логос, любити, το τι ἐν einai
РОБЕРТ ҐРОССЕТЕСТ мімесис, мови та традиції, diaphane
РОБЕРТС Рис (ROBERTS W. Rhys) піднесене
РОБЕСП'ЄР Максиміліан Марі Ізидор (ROBESPIERRE Maximillien Marie Isidore de) virtu
РОДЖЕР БЕКОН (ROGER BACON) аналогія, мови та традиції, перекладати, concertus, diaphane
РОДРИҐЕС Нельсон (RODRIGUES Nelson) португальська мова
РОЗЕНЦВАЙҐ Франц (ROSENZWEIG Franz) bild
РОЗЬЄ-КАТАШ Ірен (ROSIER-CATACH Irène) перекладати, concertus, омонім, sens
РОМІЛЛІ Жаклін де (ROMILLY Jacqueline de) themis, sens
РОМУЛ вибачати
РОРТІ Ричард (RORTY Richard) англійська мова, begriff
РОС Вільям Девід (ROSS William David) загальне місце, сутність, το τι ἐν einai
РОССІ П'єтро (ROSSI Pietro) sens
РОТКО Марк (ROTHKO Mark) піднесене
РОУЛЗ Джон (RAWLS John) ліберальне, мови та традиції
РУҐЕ Арнольд (RUGE Arnold) праксис
РУЖМОН Дені де (ROUGEMONT Denis de) любити
РУЗВЕЛЬТ Франклін Делано (ROOSEVELT Franklin Delano) ліберальне
РУЛАН Філіп (ROUILHAN Philippe de) sens
РУЛАНД (RULANDH.-J.) універсалії
РУЛАНД Г.-Й. (RULAND H.-J.) універсалії
РУЛІА П. Х. (ROULIA P. Сн.) грецька мова
РУСЛО П'єр (ROUSSELOT Pierre) любити
РУССО Жан-Жак (ROUSSEAU Jean-Jacques) громадянське суспільство, ліберальне,

французька мова, âme, sujet, virtu
РУСТАН Франсуа (ROUSTANG François) піднесене
РЮБЕЛЬ Максиміліан (RUBEL Maximilian)мир
РЮДИНҐЕР Горст (RÜDIGER Horst) dichtung

САБРА Абдельхамід (SABRA Abdelhamid I.) eidôlon
САВІНЬЇ Фридрих Карл (SAVIGNY Friedrich Karl von) sujet
САГРЕДО (SAGREDO) італійська мова
САД Донасьєн Альфонс Франсуа де (SADE Donatien Alphonse Francois, marquis de) задоволення, virtue
САКРИСТАН Мануель іспанська мова
САЛЛЮСТІЙ virtu
САМУЇЛ ІБН ТІББОН мови та традиції
САНТАНДЖЕЛО Джорджо (SANTANGELO Giorgio) мімесис
САНТОРУ Фернанду (SANTORO Fernando) португальська мова
САРАГУЕТА Хуан (ZARAGÜETA Juán) іспанська мова
САРТР Жан-Поль (SARTRE Jean-Paul) праксис, французька мова, âme
САФО eidolon
СВЕДЕНБОРҐ Іммануїл (SWEDENBORG Emanuel) безум, італійська мова
СВІФТ Джонатан (SWIFT Jonathan) whig
СЕБАСТІАН Франк (SEBASTIAN Franck) німецька мова
СЕКСТ ЕМПІРИК катарсис, перекладати, сутність, begriff
СЕЛЛАРС Вілфрид (SELLARS Wilfrid) sens
СЕНЕКА МОЛОДШИЙ вибачати, доля, загальне місце, задоволення, логос, любити, мови та традиції, сутність, sens
СЕН-ЖИРОН Бальдин (SAINT GIRONS Baldine) задоволення, піднесене
СЕПТИМІЙ СЕВЕР virtu
СЕРВАНТЕС Міґель де Сааведра (Miguel de CERVANTES SAAVEDRA) безум, âme, sujet
СЕРВІЙ ТУЛЛІЙ (SERVIUS TULLIUS) virtu
СЕРГІЙ ІЗ РЕШАЙНИ (SERGIUS DE REŠ'AINĀ) універсалії
СЕРЛЬ Джон Роджерс (SEARLE John R.) праксис
СИМЕОН МЕТАФРАСТ мови та традиції
СИММАХІЙ перекладати
СИМОН Жерар (SIMON Gérard) diaphane, eidôlon, sens (вст. 1)
СИМПЛІЦІЙ аналогія, aiôn, італійська мова , омонім, універсалії, diaphane
СИНТРА Ліндлі (CINTRA Lindley) португальська мова
СИРАКІД перекладати
СИССА Джулія (SISSA Giulia) патос
СКАННОНЕ Хуан Карлос (SCANNONE Juan Carlos) іспанська мова
СКІННЕР Квентин (SKINNER Quentin) virtu
СКЛІРОС Жорж (SKLIROS Georges) грецька мова
СКОБЦОВА Катерина (мати МАРІЯ) соборность
СКЮДЕРІ Мадлен де (SCUDÉRY Madeleine de) любити
СМІТ Адам (SMITH Adam) громадянське суспільство, ліберальне
СНЕЛ Бруно (SNELL Bruno) âme
СОДЕРИНІ Джованні Баттиста (SODERINI Giovan Battista) virtu
СОЗО Лукас (SOSOE Lukas) правова держава
СОЛОВЙОВ Володимир Сергійович соборность
СОЛОМОС грецька мова
СОЛОН themis
СОРАНОС ЕФЕССЬКИЙ безум
СОССЮР Фердинанд де (SAUSSURE Ferdinand de) англійська мова
СОФОКЛ вибачати, грецька мова, доля, пам'ять, фронесис
СПЕВСИП омонім

СПЕДДИНҐ Джеймс (SPEDDING James) праксис
СПІНЕЛЛІ Вічєнцо (SPINELLI Vicenzo) португальська мова
СПІНОЗА Бенедикт (Барух) безум, aiôn, задоволення, любити, âme, sens, virtu
СПІНОЗА Джачинта (SPINOSA Giacinta) sens
СПІТТЕЛБЕРҐ Карл (SPITTELBERG Carl) eidôlon
СРЕЗНЕВСЬКИЙ Ізмаїл Іванович мир
СТАУТ Джордж Фредерик (STOUT George Frederick) універсалії
СТЕРН Девід (STERN David) âme
СТЕРН Лоуренс (STERNE Laurence) любити
СТОЛИПІН Петро Аркадійович мир
СТРАТОН ЛАМПСАКСЬКИЙ sens
СТРОС Лео (STRAUSS Leo) ікономія, ліберальне
СТРОСОН Пітер Фредерик (STRAWSON Peter Frederick) англійська мова, sens
СТЮАРТ (STUART, STEWART) whig
СУАРЕС Франсиско (SUAREZ Francisco) сутність
СУАРЕС-НАНІ Тиціана (SUAREZ-NANI Tiziana) aiôn
СУБІРІ Хав'єр (Zubiri Xavier) іспанська мова, sujet
СУҐЕРІЙ (Сюжер) diaphane
СУЗО Гайнрих bild
СФЕ Жерар (SFEZ Gérard) доля (вст. 3)
СЦИПІОН любити, virtu
СЮРЕЛЬ Ів (SURELYves) політичне

ТАВГІДІ (TAWHIDI) мови і традиції
ТАМЕ Елізабет (THAMER Elisabete) катарсис
ТАННЕРІ Пол (TANNERY Paul) принцип
ТАРСЬКИЙ Альфред (TARSKI Alfred) sens
ТАУЛЕР Йоган bild
ТАЦИТ eidolon, virtu
ТЕЗАУРО Емануель (TESAURO Emanuele) concetto
ТЕМІСТІЙ (THÉMISTIUS) diaphane
ТЕНЬЄР Люсьєн (TESNIÈRE Lucien) англійська мова
ТЕОДОРІДЕС Харалампос (THÉODORIDÈS Charalampos) sujet
ТЕОФРАСТ sens
ТЕРЕЗА АВІЛЬСЬКА св. sujet
ТЕРЕНЦІЙ перекладати
ТЕРТУЛІАН ікономія, логос, любити, мови та традиції, sens
ТЕТЧЕР Марґарет (THATCHER Margaret) ліберальне
Т'ЄРІ ШАРТРСЬКИЙ (THIERRY DE CHARTRES) перекладати
ТЗАВАРАС І. (TZAVARAS I.) грецька мова, sujet
ТИБЕРІЙ піднесене
ТИЛЛІХ Пауль (TILLICH Paul) аналогія
ТИЛЛЬЄТ Ксав'є (TILLIETTE Xavier) bild
ТИТ ЛІВІЙ sujet, virtu
ТОЗЕЛЬ Андре (TOSEL André) праксис
ТОКВІЛЬ Алексис де (TOCQUEVILLE Alexis de) ліберальне
ТОЛСТОЙ Лев Миколайович мир, соборность
ТОМА АКВІНСЬКИЙ аналогія, aiôn, грецька мова, сутність, фронесис, concertus, concetto, diaphane, gogo, sens, sujet, то ті en einai
ТОМАЗІО ДЕ ВІО (Каєтан) (THOMASDE VIO (Cajetan)) сутність
ТОМАЗІУС Готфрід (THOMASIUS) німецька мова
ТОМАС Ян (THOMAS Yan) громадянське суспільство
ТОМСОН Едвард Палмер (THOMSON Edward Palmer) англійська мова
ТОПОРОВ Володимир Миколайович мир
ТОРО Генрі Девід (THOREAU Henry David) англійська мова
ТРЕДЕННІК Г'ю (TREDENNICK Hugh) омонім, то ті ên einai
ТРЕНДЕЛЕНБУРҐ Фридрих Адольф (TRENDE-

LENBURG Friedrich Adolf) мови та традиції, το τι εν ειναι
ТРЕНЧАРД Джон (TRENCHARD John) whig
ТРИКО Жуль (TRICOT Jules) грецька мова, любити, омонім, патос, праксис, темис, універсалії, фронесис, sujet, το τι ἐν ei-nai, vergüenza
ТРОПЕ Мішель (TROPER Michel) правова держава
ТЮРО Франсуа (THUROT François) грецька мова
ТЬОННІС Фердинанд (TÖNNIES Ferdinand) громадянське суспільство, мир, соборность

УВАРОВ Сергій Семенович, граф соборность
УЕДИНҐ Ґерт (UEDING Gert) загальне місце
УНБЕҐАУН Борис Оттокар (UNBEGAUN Boris Оттокаr) російська мова
УРМСОН Джеймс Опі (URMSON James Opie) англійська мова
УСПЕНСЬКИЙ Борис Андрійович мир, російська мова

ФАЄРАБЕНД Пауль (FEYERABEND Paul) перекладати
ФАЛЕС принцип, фронесис
ФАСМЕР Макс (VASMER Max) мир
ФАТТОРІ Марта (FATTORI Marta) sens
ФЕВР Люсьен (FEBVRELucien) любити
ФЕЛІБ'ЄН Андре (FÉLIBIEN André) мімесис
ФЕНЕЛОН (Ла Мот-Фенелон) Франсуа де Саліньяк де (FÉNELON, La Mothe François de Salignac de) французька мова
ФЕОДОР СТУДИТ іконomія
ФЕОДОТІОН перекладати
ФЕРҐЮСОН Адам (FERGUSON Adam) громадянське суспільство
ФЕРҐЮСОН Шарль (FERGUSON Charles) грецька мова
ФЕРМІ Енріко (FERMI Enrico) італійська мова
ФЕРРІ Люк (FERRY Luc) громадянське суспільство
ФЕРТ Монтґомері (FURTH Montgomery) το τι ἐν ειναι
ФЕСТЮЖЬЄР Андре Жан (FESTUGIÈRE André Jean) αιὼν
ФІЗЕТ Дені (FISETTE Denis) âme
ФІЛАНДЖІЄРІ Гаетано (FILANGIERI Gaetano) італійська мова
ФІЛОН АЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ логос, перекладати, піднесене, сутність
ФІЛОНЕНКО Алексис (PHILONENKO Alexis) задоволення, піднесене, праксис, bild
ФІЛОСТРАТ мімесис, момент
ФІХТЕ Йоган Готліб (FICHTE Johann Gottlieв) мови та традиції, німецька мова, перекладати, праксис, bild, sujet
ФЛІС Вільгельм (FLIESS Wilhelm) пам'ять
ФЛОБЕР Ґустав (FLAUBERT Gustave) загальне місце
ФЛОРЕНСЬКИЙ Павло Олександрович мир, соборность
ФОЙХТЕРЛЕБЕН Е. (FEUCHTERSLEBEN E.) безум
ФОЄРБАХ Людвіґ (FEUERBACH Ludwig) німецька мова, праксис
ФОКС Джеймс (FOX James) whig
ФОНТАНА Алессандро (FONTANA Alessandro) virtù
ФОТІЙ іконomія
ФРАЙ Карл (FREY Karl) concetto
ФРАЙҐІУС Йоган Томас (FREIGIUS Johann Thomas) мови та традиції
ФРАНК Себастіан німецька мова
ФРАНК Симеон (Семен Людвігович) мир
ФРАКАСТОРО Джироламо (FRACASTORO Girolamo) мімесис
ФРАНЦИСК АСИЗЬКИЙ св. соборность
ФРАНЦИСК САЛЬСЬКИЙ gogo
ФРЕҐЕ Ґотлоб (FREGE Gottlob) перекладати, принцип, âme, begriff, belief, conceptus,

sens
ФРЕДБОРҐ Карин Марґарета (FREDBORG Karin Margareta) sens
ФРЕДЕ Мішаель та ПАЦИХ Ґюнтер (FREDE Michael et PATZIG Günther) το τι εν ειναι
ФРИСК Ґ'ялмар (FRISK Hjalmar) логос
ФРОЙД Зиґмунд (FREUD Sigmund) безум, задоволення, іспанська мова, катарсис, любити, пам'ять, патос, піднесене, âme, eidolon, sujet
ФРОЙНД Жульєн (FREUND Julien) політичне
ФРОНТОН Марк Корнелій (FRONTO Marcus Cornelius) омонім
ФУКІДИД (THUCYDIDE) вибачати, перекладати, esti, sens, verguenza, virtu
ФУКО Мішель (FOUCAULT Michel) аналогія, безум, задоволення, логос, праксис, âme, esti, sujet,
ФУЛЬКІНЬОНІ Паоло, ҐРАНЕЛЬ Жерар та НЕҐРІ Ніно (FULCHIGNONI Paolo, GRANEL Gérard et NEGRI Nino) італійська мова
ФЮРЕТЬЄР Антуан (FURETIÈRE Antoine) мімесис, фронесис

ХАЛКІДІЙ (CHALCIDIUS) мови та традиції, сутність
ХОМСЬКИЙ (ЧОМСКІ) Ноам (CHOMSKY Noam) англійська мова
ХОМЯКОВ Олексій Степанович мир, соборность
ХРИСИП доля, патос, фронесис
ХРИСТИНА ПІЗАНСЬКА мови та традиції
ХРУЩОВ Микита Сергійович російська мова
ХУАН ДЕ ЛА КРУС св. безум, sujet

ЦАВАРАС І. sujet
ЦАНАТТА Марчелло (ZANATTA Marcello) омонім
ЦЕЛАН Пауль (CELAN Paul) пам'ять
ЦЕЛІЙ АВРЕЛІАН безум
ЦЕЛЬС безум
ЦИЦЕРОН безум, громадянське суспільство, доля, загальне місце, задоволення, логос, любити, мімесис, мови та традиції, омонім, патос, перекладати, піднесене, принцип, сутність, фронесис, begriff, concetto, eidolon, sens, sujet, verguenza, virtu
ЦУККАРО Федерико (ZUCCAROFederico) concetto

ЧАЛМЕРС Девід (CHALMERS David J.) âme
ЧЕЗІ Федеріко (CESI Federico) італійська мова
ЧЕННІНІ Ченніно (CENNINI Cennino) мімесис
ЧЕШКОВСКІ Авґуст фон (CIESZKOWSKI August von) праксис
ЧИЖЕВСЬКИЙ Дмитро Іванович російська мова

ШАМПАНЬ Філіп де (CHAMPAIGNE Phillipe de) мімесис
ШАНТРЕН П'єр (CHANTRAINE Pierre) принцип, любити, sens
ШАРПЛЗ Роберт Вільямс (SHARPLES Robert William) універсалії
ШАРРОН П'єр (CHARRON Pierre) грецька мова
ШАТЛЕ Еміль Ле Тоннельє де Бретей, маркіз дю (CHÂTELET Emilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise du) принцип
ШАФФЕР Жан-Марі (SCHAEFFER Jean-Marie) омонім
ШВАРЦ Ів (SCHWARTZ Yves) праксис
ШВЕҐЛЕР Альберт (SCHWEGLER Albert) το τι εν ειναι
ШЕВАЛЛЬЄ Жак (CHEVALLIER Jacques) правова держава
ШЕКСПІР Вільям (SHAKESPEARE William) доля, логос
ШЕЛЛІНҐ Фридрих Вільгельм Йозеф (SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph

von) aiôn, мови та традиції, німецька мова, праксис, bild, to ti en einai
ШЕФЕР Жан-Марі (SCHAEFFER Jean-Marie) омонім
ШИЛЛЕР Фридрих фон (SCHILLER Friedrich von) момент, німецька мова, bild, dichtung
ШКЛЯР Юдит (SHKLAR Judith) ліберальне
ШЛЕҐЕЛЬ Август Вільґельм фон (SCHLEGEL August Wilhelm von) мімесис, перекладати, dichtung
ШЛІК Мориц (SCHLICK Moritz) sens
ШЛЯЄРМАХЕР Фридрих (SCHLEIERMACHER Friedrich) ліберальне, мімесис, перекладати, esti
ШМІД Карл Християн Ергарт (SCHMID Carl Christian Ehrhart) німецька мова
ШМІТ Карл (SCHMITT Carl) політичне, правова держава
ШОПЕНГАВЕР Артур (SCHOPENHAUER Arthur) німецька мова
ШРАДЕР Кристоф (SCHRADER Christoph) загальне місце
ШРЕКЕНБЕРҐ Гайнц (SCHRECKENBERG Heinz) доля
ШТАЙҐЕР Еміль (STAIGER Emil) dichtung
ШТАЛЬ Ґеорґ Ернст (STAHL Georg Ernst) задоволення
ШУБЕРТ Франц (SCHUBERT Franz) momente

ЮЛІЙ II virtù
ЮМ Девід (HUME David) англійська мова, громадянське суспільство, любити, принцип, âme, belief, sens, sujet, virtu, whig,
ЮНҐ Карл Ґустав (JUNG Carl Gustav) задоволення, eidolon
ЮНІУС Франциск (JUNIUS Franciscus) мімесис
ЮСТИН МУЧЕНИК ікономія

ЯКІВ ВІТЕРБСЬКИЙ aiôn
ЯКІВ ЙОРКСЬКИЙ whig
ЯКОБІ Фридрих Гайнрих (JACOBI Friedrich Heinrich) німецька мова
ЯНКЕЛЕВИЧ Володимир (JANKÉLÉVITCH Vladimir) вибачати, мир
ЯСПЕРС Карл (JASPERS Karl) безум, грецька мова, момент

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»
04070, Київ, вул. Волоська, 8/5
Національний університет
“Києво-Могилянська академія”
корпус 5, кім. 210
тел./факс: (38 044) 425 60 20
E-mail: duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту
franc@roller.ukma.kiev.ua – видавництво
http://www.duh-i-litera.kiev.ua

Надаємо послуги «Книга — поштою»